

## EL DIÁLOGO DE HEIDEGGER CON KANT EN *SER Y TIEMPO*

Al titular así este trabajo, no pretendemos hacer una interpretación de la interpretación, ni tampoco exponer el análisis de un filósofo por otro en una obra concreta, sino dejar constancia de ese diálogo para poder comprender mejor la trama de *Ser y Tiempo*. Su comienzo es la afirmación radical de un hecho: el olvido en que ha caído la pregunta que cuestiona por el sentido del Ser. La urgencia de una «reiteración» de la misma es tanto mayor, cuanto que ya no se trata de un problema a nivel histórico sino ontológico. Efectivamente, la comprensión cotidiana del Ser proyectada en la sistematicidad de una tradición filosófica, metafísica, ha hecho que esta palabra haya perdido toda su riqueza problemática, elevándose a prejuicio la no necesidad de su planteamiento. El «Dasein» —afirmará Heidegger repetidas veces— tiende así a «caer» con su tradición más o menos expresamente asimilada, a comprenderse como ente intramundano y, en consecuencia, a perder esa primacía óntico-ontológica en el planteamiento de la pregunta que cuestiona por el sentido del Ser.

Ahora bien, el propósito fundamental de remediar este olvido, y al que obedece la obra, ha sido constantemente pasado por alto, según propia confesión de Heidegger<sup>1</sup>, para quedarse con aspectos meramente episódicos de la misma, no siendo ajeno a ello su carácter inconcluso. Por todo esto, la circunstancia y contenido del diálogo con Kant es una valiosa ayuda para posesionarnos del verdadero espíritu de *Ser y Tiempo*.

---

<sup>1</sup> Cfr. *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?»*, en *«Wegmarken»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967; pág. 207.

## 1. LA PREGUNTA POR EL SER Y LA DESTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA

Partiendo de la triple estructura de la pregunta que cuestiona por el sentido del Ser, afirma Heidegger que el «Dasein» tiene la posibilidad de Ser (*Seinsmöglichkeit*), entre todos los entes, de ser el único que puede preguntar por el Ser, y este preguntar es un modo de Ser suyo determinado esencialmente por aquello que es preguntado en el preguntar: EL SER. Por todo ello, será necesaria una explicación previa de un ente (Dasein) respecto de su Ser<sup>2</sup>, de una analítica existencial que configure la tarea de una Ontología fundamental<sup>3</sup>.

Para Heidegger, el Ser del «Dasein» encuentra su sentido en la temporalidad que, a su vez, es la condición formal de la Historicidad (*Gesichtlichkeit*) como una forma temporal del mismo<sup>4</sup>. Historicidad quiere mentar, pues, «la estructura de Ser del 'gestarse' (*Geschehen*) del 'Dasein' en cuanto tal»<sup>5</sup>, y sólo a partir de ello puede haber algo así como Historia. El preguntar de la pregunta por el Ser estará asimismo caracterizado por la Historicidad<sup>6</sup>.

Ahora bien, Heidegger hace en este punto una precisión importante, cuyo alcance determinara el sentido del comentario que haremos al § 64 de *Ser y Tiempo*: la «historiograficidad» (*Historizität*) es un modo deficiente de la constitución del Ser del «Dasein» como «Historicidad» (*Geschichtlichkeit*). Al «Dasein» como «ser-en-el-mundo», le corresponde, en lo que respecta a su comprensión de Ser, el comprender un «mundo» y el Ser del ente que dentro de ese mundo le es accesible<sup>7</sup>. Pero, el «Dasein» tiene igualmente la tendencia a comprender su propio Ser a partir del ente con el que se relaciona esencialmente y de una manera inmediata<sup>8</sup>: «el Dasein

<sup>2</sup> Cfr. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, pág. 7 (S. Z.).

<sup>3</sup> Cfr. S. Z., pág. 13.

<sup>4</sup> Cfr. S. Z., pág. 17.

<sup>5</sup> S. Z., pág. 20; traducción de José Gaos, pág. 30.

<sup>6</sup> Cfr. S. Z., pág. 21.

<sup>7</sup> Cfr. S. Z., pág. 13.

<sup>8</sup> Cfr. S. Z., págs. 15-16.

no tiene sólo la propensión a «caer» en su mundo, en el que es, e interpretarse reflejamente desde él; el «Dasein» «cae» a una con ello en su Tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir...»<sup>9</sup>.

El papel negativo de la Tradición se haría patente ya que encubre, más que descubre, lo que transmite. No muestra las fuentes originarias de las que dimanaron los conceptos o ideas sobre las cosas, y que hoy sólo estereotipadamente nos son accesibles. Además de encubrir los orígenes, afirma la inutilidad de un regreso a ellos, ya que están tapiados por una conceptualidad inadecuada, y se desvía en análisis de tipo histórico o filológico de los problemas; de tal manera, que el «Dasein» ya no puede entender cómo es posible volver al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él.

Este juicio de Heidegger sobre la Tradición puede parecer sorprendente y exagerado. No es sorprendente si tenemos en cuenta el contexto, el camino que conduce a *Ser y Tiempo*: tanto las experiencias de la vida en los primeros cristianos, como las griegas sobre el Ser, son sistemáticamente desfiguradas por la conceptualidad de una Teología o de una Ontología, más o menos escolásticas. No es tampoco exagerado si reflexionamos sobre sus consecuencias: la *Zeitvergessenheit* es el origen de la *Seinsvergessenheit*. Heidegger vé en el tiempo el horizonte desde el que el «Dasein» comprende e interpreta algo así como Ser: la Temporalidad es el Ser del «Dasein» que comprende el SER<sup>10</sup>, y la respuesta a la pregunta por su sentido se encontrará, pues, en la exposición de la temática de la Temporalidad<sup>11</sup>. En consecuencia, será para él necesario plantear con todo rigor la empresa de una Destrucción de la Historia de la Ontología<sup>12</sup> y, ya que este enunciado puede prestarse a malentendidos, es de suma

<sup>9</sup> S. Z., pág. 21; trad., pág. 31.

<sup>10</sup> Cfr. S. Z., pág. 17.

<sup>11</sup> Cfr. S. Z., pág. 19.

<sup>12</sup> Heidegger expone así su esbozo programático: «Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el Ser 'ver a través' de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la Ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el Ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del Ser, directivas en adelante» (S. Z., pág. 23; trad. págs. 32-33).

importancia dejar claro cuál sea el propósito y alcance de la misma<sup>13</sup>.

Afirma, en primer lugar, que no tiene nada que ver con una *relativización* del punto de vista ontológico. El poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales no tiene otro sentido que el de abrir el Ser del ente del que son determinaciones, siendo esta tarea completamente ajena a la realizada con la exposición de las diversas teorías del conocimiento y formación de los conceptos. Por ello señala Heidegger como aportación positiva de la «Crítica de la razón pura» el «haber acometido el poner de manifiesto lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una «teoría del conocimiento». Su lógica trascendental es lógica material apriorística del dominio del Ser llamado «naturaleza»<sup>14</sup>.

En segundo lugar, es preciso determinar también en qué medida la Destrucción tiene una *función negativa*: ésta es sólo «indirecta» y «tácita», como derivado de la postura general crítica. No significa sacudirse la tradición ontológica, sino que se trata de ver cuáles son sus posibilidades reales y positivas, lo que también implica que deben ser establecidos aquellos límites configurados por la manera de hacer la pregunta y el campo de la investigación. Según esto, *la función positiva* de la Destrucción ha quedado esbozada al tratar de caracterizarla en su forma negativa y consiste fundamentalmente en determinar:

...dónde y hasta dónde, en el curso de la Historia de la Ontología en general, ha sido y ha podido ser unido el tema de la exégesis del Ser con el tema del fenómeno del tiempo, y si han sido y podido ser trabajados a fondo los problemas de la temporariedad cuyo planteamiento es necesario a tal unión<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> El examen de los primeros escritos y las lecciones pronunciadas por Heidegger antes de *Ser y Tiempo*, son indispensables para poder entender el punto de partida de esta obra. Nosotros no podemos hacerlo aquí, aunque lo intentaremos en un trabajo posterior.

<sup>14</sup> S. Z., págs. 10-11; trad., pág. 20. La determinación positiva de la relación entre Fundamentación y una Metafísica «conforme a la naturaleza humana» será puesta de manifiesto en *Kant y el problema de la Metafísica*.

<sup>15</sup> S. Z., pág. 23; trad., pág. 33. Es tanto más importante subrayar este papel positivo de la «Destrucción» cuanto que ha sido frecuentemente objeto de malentendidos. Así, por ejemplo, J. A. Nuño afirma que el proceder de la «Destrucción» está viciado, ya que se destruye para rescatar experiencias origi-

Por ello es congruente el que Heidegger dedique al diálogo con Kant la primera estación dentro de las etapas de la Destrucción ya que:

El primero y el único que se movió un trecho del camino de la investigación en la dirección de la temporalidad, o que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant <sup>16</sup>.

Esta afirmación hay que entenderla como fruto de una larga familiaridad con la obra kantiana durante el período en que se va despejando y elaborando aquella problemática metafísica que desembocará y será definitivamente fijada en *Ser y Tiempo*. Kant ha sido para Heidegger el que ha hecho objeto de su filosofar lo intocable y olvidado de toda metafísica: el Ser <sup>17</sup>. Posteriormente volverá a decir que sigue interesando, por dos motivos, el diálogo con el filósofo de Königsberg: ha dado un paso de gran alcance en el planteamiento de la pregunta por el Ser, y, además, dentro de una fidelidad crítica para con la tradición <sup>18</sup>. Estas afirmaciones están todavía un tanto matizadas en *Ser y Tiempo* ya que en realidad, y a juzgar por el siguiente comentario que hará Heidegger, parece que Kant se movió dejándose empujar: sólo a través del planteamiento y fijación de los problemas que conciernen a la temporalidad puede arrojarse luz sobre la oscuridad existente en la doctrina del esquematismo; oscuridad reconocida por el mismo Kant y que determinó su posterior alejamiento ante los mismos. Pero al ser la Destrucción un principio hermeneútico fundamental, no se queda Heidegger en la mera constatación del fracaso kantiano, sino que analiza *ante qué* retrocedió y *por qué* no tuvo más remedio que retroceder. Kant, según, interpretación de Heidegger, hace residir «el negocio de la Filosofía» justamente en el «análisis de los juicios más secretos de la razón común», los cuales mientan aquel conjunto de fenómenos

---

nales que precisamente se extraen de lo destruido y se toman como base de una nueva edificación. En: *La revisión heideggeriana de la Historia de la Ontología*, Epistémé, 1959-1960; cfr. págs. 194 y sigs.

<sup>16</sup> S. Z., pág. 23; trad., pág. 33.

<sup>17</sup> Cfr. S. Z., pág. 4.

<sup>18</sup> Cfr. *Kants These über das Sein*; cfr. pág. 274 (Wegmarken).

comprendidos bajo el nombre de Temporalidad. Si no pudo ver claro en esta problemática fue por asumir de un modo dogmático la posición ontológica cartesiana, descuidando, por tanto, la pregunta por el sentido del Ser y la necesidad de una Ontología fundamental; en términos kantianos, de una Analítica de la subjetividad del sujeto.

Heidegger resumirá este momento de su diálogo con Kant insistiendo en que permanece dentro de la concepción vulgar del tiempo, a pesar de haber retrotraído este fenómeno a la esfera del sujeto, lo cual le impidió entender el significado último de una «determinación trascendental» del mismo. Finalizará diciendo que «...como consecuencia de este doble influjo de la tradición, sigue embozada en una completa oscuridad la decisiva *conexión* entre el tiempo y el «yo pienso», no viéndose ni siquiera el problema»<sup>19</sup>.

## 2. ONTOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA: EL PROBLEMA DEL FENÓMENO EN KANT

Este último juicio negativo de Heidegger viene motivado, a nuestro entender, por la creencia de que en Kant falta un concepto adecuado de fenómeno. Tema que aparece tratado en la Introducción a *Ser y Tiempo*, siguiendo el hilo conductor de la búsqueda de un método para la investigación que se propone realizar<sup>20</sup>.

Partiendo de la expresión griega, encuentra Heidegger que originariamente fenómeno (*Phänomen*), puede significar dos cosas: *a*) lo que se muestra en sí mismo (*sich-an-ihm-selbst-zeigend*); *b*) parecer ser (*der Schein*)<sup>21</sup>. Ahora bien lo que los dos términos expresan no tiene nada que ver con lo que se llama «apariencia» (*Erscheinung*). En la apariencia —para expresarnos en lenguaje heideggeriano— no

<sup>19</sup> S. Z., pág. 24; trad., pág. 34.

<sup>20</sup> El texto clave al que se refiere constantemente este apartado es el siguiente: «Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la Ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La Ontología sólo es posible como Fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por 'lo que se muestra' el Ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni menos lo que se dice un 'aparecer'. El Ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada 'tras lo cual' esté aún algo que no aparezca» (S. Z., págs. 36-37; trad., pág. 46).

<sup>21</sup> Cfr. S. Z., págs. 28-29.

se muestra la cosa misma, sino que se anuncia algo que no se muestra por medio de algo que se muestra. La apariencia, en cuanto tal, no es el «parecer ser» (*Scheinen*), tampoco el fenómeno en sentido originario (*Sichzeigend*), pero los presupone a ambos. El definir el fenómeno por la apariencia (que le presupone) lleva a dejarle encubierto, ya que la expresión «aparecer» (*Erscheinen*), que se usa al definir la «apariencia», tiene doble sentido<sup>22</sup>.

La dificultad aumenta por el hecho de que «apariencia» puede también adoptar el significado de «simple apariencia» (*blosse Erscheinung*), y es precisamente en Kant donde, según Heidegger, emerge este doble sentido del término. Alude, en primer lugar, a lo que se muestra en la intuición empírica (objetos de la intuición empírica); en segundo lugar, estos objetos que se muestran en la intuición empírica (fenómenos en sentido originario) son, a su vez, una irradiación anunciadora de algo que se oculta en la apariencia<sup>23</sup>, y es éste segundo sentido de apariencia como «pura apariencia», al que alude la última frase del texto citado al comienzo del presente apartado. Fenómeno, según esto, es siempre fenómeno de... un noúmeno. El paso de «apariencia» a «simple apariencia» se produciría cuando ese anunciarse lo que no se muestra por medio de lo que se muestra (que es «la apariencia») se concibe como un mostrarse (hacerse patente) en lo que ello mismo no se muestra (no es patente), y esto de tal manera que eso que se hace patente se concibe como algo reflejo de lo no patente, algo que proviene de ello. Lo no patente aparece, pues, como aquello que nunca será patente, porque esencialmente es lo no patente. Aquello que se muestra (sea patente) tendrá siempre que serlo a partir de lo no patente, como un derivado suyo, un producto sin Ser propio.

Heidegger rechaza esta concepción kantiana del fenómeno como «apariencia», en la significación de «simple apariencia», ya que cree que encubre definitivamente su sentido originario. Ahora bien, al

<sup>22</sup> Heidegger resume así el problema: «La expresión 'apariencia' puede por su parte significar dos cosas: primero el 'aparecer' (*Erscheinen*) en el sentido de anunciarse en cuanto no-mostrarse, y luego, aquello mismo que anuncia, aquello que en su mostrarse muestra algo que no se muestra suyo. Y, finalmente, puede usarse aparecer para designar el genuino sentido del fenómeno en cuanto un mostrarse. Si se denomina apariencia a cada una de estas tres distintas cosas, es inevitable el embrollo» (*S. Z.*, pág. 30; trad., pág. 40).

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*.

definir Kant la apariencia en el sentido primeramente señalado, estima Heidegger que se ha logrado una determinación positiva del concepto de fenómeno, un concepto formal que corresponde al concepto vulgar. Efectivamente, según esto, el concepto formal de fenómeno en Kant apunta a los entes que son accesibles por medio de la intuición empírica. No queda, pues, indeterminado si es o no un ente el que se muestra en el fenómeno o si se muestra o no un carácter del Ser de los entes.

Pero este concepto kantiano de fenómeno no es el concepto fenomenológico del mismo, propio de la Fenomenología. Heidegger señalará —haciendo aquí una *Wiederholung*— que dentro de la problemática kantiana los verdaderos fenómenos de la Fenomenología son las formas de la intuición que siempre se muestran en el fenómeno: el espacio y el tiempo. La consecuencia de este diálogo, es la afirmación heideggeriana de que los fenómenos de la Fenomenología serán aquello que no se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece a la esencia de aquello que se muestra, de tal manera que constituye su sentido y fundamento<sup>24</sup>. Con ello contrapone el concepto fenomenológico al formal en la medida en que, según este último, la Fenomenología significaría un mostrar el ente tal como se muestra en sí mismo; lo delimita también frente al concepto de fenómeno definido como «apariencia», ya que detrás del fenómeno de la Fenomenología no hay nunca nada que le sirva de soporte o del que sea una emanación.

Llegados a este punto, cobra todo su sentido la afirmación nuclear del texto que estamos desglosando: en el fenómeno de la Fenomenología lo que se muestra es el Ser de los entes, no sólo el ente en sí mismo. La Fenomenología como método cobra toda su auténtica dimensión cuando se establece que, si bien detrás de sus fenómenos no hay nada, éstos, sin embargo, no son algo inmediatamente dado y hay la posibilidad de que lo que tiene que ser fenómeno esté oculto, siendo menester de ella para desvelarlo. Por ello dirá Heidegger que la «Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la Ontología y la forma demostrativa de determinarlo»<sup>25</sup>, realizándose en consecuencia una asimilación del concepto vulgar de fenómeno.

---

<sup>24</sup> Cfr. S. Z., pág. 35.

<sup>25</sup> S. Z., págs. 36-37; trad., pág. 46.

Aquello que trata de poner de manifiesto la Fenomenología, el Ser de los entes, es justamente el objeto de la Ontología. Al comienzo de este trabajo se subrayó ya la necesidad de una previa Ontología fundamental del «Dasein», que es quien plantea y a quien se le puede plantear la pregunta por el Ser. Fruto de esta conjunción, concluirá Heidegger, afirmando que la disciplina que denomine el objeto y el método de la investigación no puede ser otra que una *Ontología fenomenológica*, siendo, además, que «estos dos nombres caracterizan a la Filosofía por su objeto y por su método»<sup>26</sup>.

### 3. COMENTARIO AL § 64

La pregunta por el «Wer» del «Dasein» está, situándola dentro del proyecto de una Ontología fundamental, en el centro de la reiteración de la misma desde *el horizonte de la temporalidad*, para dejar libre el auténtico Ser del «Dasein», perdido en el *Man*, y que se autointerpreta desde el mundo, como ente intramundano, según el modo de Ser de la caída. Como punto de vista complementario, la mencionada pregunta cuestiona también en *Ser y Tiempo* por «la unidad» del todo estructural (*Sorge*) en que aparece desmembrado el «Dasein». La respuesta vendrá de la dirección en que se afirme *la mismidad* del ente que proyecta y *es* proyectado en sus posibilidades, que ese ente soy «Yo» siempre. La experiencia cotidiana en que el «Dasein» se autointerpreta afirma este carácter de mismidad al *decir Yo* (*Ich-sagen*), refiriéndose este ente a *sí mismo, simplemente* y como *sujeto absoluto*<sup>27</sup>.

Recordar el contexto del análisis heideggeriano de Kant es tanto más importante cuanto que éste tiene necesariamente un carácter funcional e incompleto. Según propias palabras de Heidegger, se trata únicamente de ver *el sentido ontológico* del comienzo del análisis de la mismidad en el *Ich-sagen*. El análisis del *Ich-denke* «sólo va a ser introducido ahora como *ilustración*, en tanto se requiere para

---

<sup>26</sup> S. Z., pág. 38.

<sup>27</sup> Cfr. S. Z., pág. 318.

aclarar la problemática ya mencionada»<sup>28</sup>. Para nosotros, este carácter funcional del diálogo hace referencia al lado negativo de la «destrucción» y es, por tanto, incompleto. Heidegger nos remite expresamente, para comprender el lado positivo, al *Kantbuch* y es de suma importancia no perder esto de vista para entender no sólo la concepción global que sobre el tema<sup>29</sup> tiene el autor, sino, sobre todo, para calibrar la verdadera dimensión de lo analizado en *Ser y Tiempo*.

En los *Paralogismos de la razón pura* señala Kant los caracteres del Yo —simplicidad, sustancialidad y personalidad—, que responden a una genuina experiencia fenomenológica<sup>30</sup>. Para Heidegger el problema está justamente en la posibilidad de interpretar ontológicamente, con «las categorías señaladas», lo ónticamente experimentado en esa experiencia fenomenológica. Kant —según Heidegger— es consciente del valor de esta experiencia, y por ello niega aquellas tesis ónticas sustancialistas que dimanaban de la aplicación de las citadas categorías, pero ni llega a una interpretación ontológica del Yo, ni tampoco la prepara, cayendo en la misma ontología sustancialista cuyos fundamentos ónticos negaba al Yo<sup>31</sup>.

Heidegger muestra la confirmación de estas ideas en un somero análisis del *Ich* kantiano. En cuanto a su *forma*, este *Ich* es una «mera conciencia» que acompaña todas las representaciones, un «sujeto trascendental», la «forma de una representación», la «forma de la apercepción»... Su *contenido* fenomenal queda fijado en la fórmula «yo pienso», y el *Ich-sagen* es así, *Ich-denke-sagen*. Se trata, pues, de un sujeto lógico cuya función específica es el enlace (*Verbindung*), y al decir «enlazar» se mienta siempre «yo enlace», cobrando el «Ich» el sentido de lo que está en el fondo, un ὑποκείμενον. No es algo representado, sino la forma de toda representación, «la conciencia en sí», el «sujeto lógico». Según esto, Heidegger vé un elemento doblemente positivo en el análisis kantiano: la imposibilidad de interpretar ónticamente al Yo como una sustancia y la afirmación de éste como «Ich denke». Sin embargo, advierte que Kant lo con-

<sup>28</sup> Cfr. S. Z., pág. 319 (el subrayado es nuestro).

<sup>29</sup> *Ibid.*, nota 1.

<sup>30</sup> Cfr. *KrV*, B 399 ss., A 348 ss.; citado en pág. 318.

<sup>31</sup> Confrontar este mismo punto de la interpretación heideggeriana, pero ya desde la perspectiva de la «Wiederholung», en *Kant und das Problem der Metaphysik* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, pág. 175).

cibe una vez más como sujeto y le aplica una categoría ontológicamente inadecuada, la de *Vorhandenheit*, con lo cual la «Existenz» es interpretada desde la *Realität* y el Ser del yo se le entiende como «realidad» de la *res cogitans*<sup>32</sup>.

Siguiendo el espíritu de la «destrucción», Heidegger continúa preguntándose por qué Kant, habiendo comenzado con un análisis del Yo fenomenológicamente, cae en la misma Ontología sustancialista que anteriormente parecía rechazar. Hay una doble motivación y se desprende de lo ya expuesto:

a) En el *Ich denke etwas*, queda ontológicamente indeterminado cómo «yo pienso» ese «algo». Es cierto que el «yo pienso» debe acompañar todas mis representaciones, pero al quedar indeterminada la manera de Ser de ese acompañar las representaciones, sólo resta el estar justamente presente el Yo con sus representaciones en el modo de la *Vorhandenheit*, sin que ello pueda constituir una determinación fundamental del «sí mismo».

b) Pero esta indeterminación nace de la inherente a ese «algo» del «yo pienso». Se supone que es siempre un ente «intramundano», quedando con ello también supuesto el fenómeno del mundo, pero esta «suposición» no entrega la totalidad ni mucho menos la constitución de Ser del «Ich» como *In-der-Welt-sein*. Por ello afirma Heidegger, de una manera rotunda, que *Kant no vio el fenómeno del mundo*<sup>33</sup> y, como consecuencia, mantuvo alejadas las representaciones del contenido apriorístico del Yo, con lo cual éste era siempre un sujeto *aislado*. Conclusión que se encuentra confirmada en el comentario al § 43 en que Heidegger hace una crítica fenomenológica de la refutación kantiana del idealismo.

Para nosotros, es todavía más importante destacar la motivación ontológica que Heidegger vé a la base de la insuficiencia y carácter erróneo del análisis kantiano. Efectivamente, en el «decir Yo», que ónticamente mienta el «sí mismo», está falseado y encubierto el Ser del «Dasein» a que pretende referirse, ya que en realidad mienta, se mienta, el «uno mismo». Este «decir yo», tiene un carácter «huidizo» (*flüchtige*) y hace referencia a un modo de Ser del Dasein, el de la caída, en el que huye de sí mismo hacia el «se» impersonal. En

<sup>32</sup> Cfr. S. Z., pág. 320.

<sup>33</sup> S. Z., pág. 321 (el subrayado es nuestro).

este modo de Ser de la caída, el «Dasein» se interpreta como «sí mismo» en el «decir Yo», no desde la «cura» (*Sorge*), sino desde el «curarse de» (*besorgen*). Pero esta situación fáctica no da derecho (crítica de Heidegger a Kant) a legitimarla ontológicamente aplicando al «Ich», que mienta el «sí mismo», las categorías inadecuadas de la «Vorhandenheit». Al hilo de las determinaciones «existenciarias» (*Existentialen*) y no «categoriales» (*Kategorien*)<sup>34</sup> del Ser del «Dasein» puede apuntarse no una *solución*, pero si la *dirección* en la que debe seguirse preguntando.

Conforme a esto, si el Yo no puede ser reducido a la concepción sustancialista de la que Kant es uno de sus representantes, es preciso analizarlo desde su *auténtico* «poder ser», es decir, desde «la autenticidad del Ser del «Dasein» como 'cura'». La «constancia del sí mismo», que erróneamente se interpreta como *δποκείμενον*, significa «haber ganado un estado» en el «previo estado de resuelto», en que el «Dasein» *es* auténticamente, es decir, no dice constantemente «Yo», sino que *es* en una individuación originaria, silente, y siempre presta a la angustia. Para Heidegger, sólo desde este campo fenoménico originario puede intentarse una analítica del Ser del Yo, y examinar las pretensiones ontológicas de los caracteres que le son atribuidos por Kant en los Paralogismos<sup>35</sup>.

#### 4. COMENTARIO AL § 43

La indiferenciación ontológica en que está sumido el «Dasein» en el modo de Ser de la caída, como ente intramundano, hace que la proyecte en su comprensión de Ser, con lo cual toma éste el sentido de «realidad» y se aborda el problema ontológico desde el punto periférico de las pruebas de la existencia del mundo exterior. La opinión que de ellas tiene Heidegger es totalmente negativa y prejuzga la crítica a realizar sobre el intento kantiano. Efectivamente, según el planteamiento problemático que hemos visto, Heidegger declara que

<sup>34</sup> Cfr. S. Z., pág. 44, para esta distinción.

<sup>35</sup> Cfr. S. Z., pág. 323.

la pregunta hecha por el «Dasein», como «ser-en-el-mundo», de si existe un mundo y puede probarse su existencia, es una cuestión *sin sentido* y está, además, aquejada de un *grave equívoco*: en ella se mezclan, si es que se diferencian, a) el mundo como «en qué» de «ser en» (*das Worin des In-Seins*); b) el mundo como ente intramundano (*das Wobei des besorgendes Aufgehens*). Todo ello demuestra que no está clara la cuestión del *Weltphänomens* en cuanto tal; que el *Aussenweltproblem* busca su orientación en los entes intramundanos (cosas y objetos); que todas estas explicaciones llevan a problemas insolubles desde el punto de vista ontológico<sup>36</sup>. Teniendo en cuenta todo esto, su tesis sobre la prueba kantiana reza así:

El embrollo de las cuestiones, la mezcolanza de lo que se quiere probar con lo que se prueba, y con aquello con que se aporta la prueba, es patente en la «refutación del idealismo» de Kant<sup>37</sup>.

a) *Lo que se quiere probar*: Heidegger resume así la prueba kantiana de la existencia de las cosas fuera de mí: al tiempo le pertenecen esencialmente, y con la misma originariedad, el cambio y la permanencia. Mi existencia en el tiempo, es decir, la conciencia de la pluralidad de representaciones en el sentido interno, es cambio constante. Pero ese cambio «en mí» presupone, en cuanto condición de su posibilidad, algo permanente fuera de mí y sólo a través de lo cual mi existencia puede estar determinada en el tiempo. La conclusión es: «La experiencia de «ser-en-el-tiempo» las representaciones pone, con la misma originariedad, algo cambiante «en mí» y algo permanente «fuera de mí»<sup>38</sup>.

b) *Lo que se prueba*: Para Heidegger está claro que la prueba no es un *raciocinio causal*, y que no está gravada con las insuficiencias propias a este tipo de pruebas: Kant da una especie de «prueba ontológica» *partiendo* de la idea de un *ente temporal*. Sin embargo, sólo es pura apariencia el creer que con ello ha abandonado la idea cartesiana de un sujeto aislado: el simple hecho de la prueba de-

<sup>36</sup> Cfr. S. Z., pág. 203.

<sup>37</sup> *Ibid.* (los subrayados son nuestros).

<sup>38</sup> S. Z., pág. 204.

muestra que pone el punto de apoyo en el sujeto, en el «en mí», pues sólo «en mí» es experimentado el tiempo que soporta la prueba y que da el punto de apoyo para el salto «fuera de mí». Pero —afirma Heidegger—, aun cuando se conceda la legitimidad de la prueba y su base, lo que muestra Kant es el necesario «estar simplemente dado» (*Vorhandensein*) de un ente que cambia y otro que permanece, no significando esto ni siquiera el estar conjuntamente dados un sujeto y un objeto y, aun cuando esto se le concediera a Kant, seguiría encubierta la estructura fundamental del «Dasein» como «ser-en-el-mundo». A nuestro modo de ver, la «mezcolanza» a la que alude Heidegger estaría en que la experiencia interna —indudable para Descartes— sólo es posible presuponiendo la externa —afirma Kant—, pero esta presuposición de hecho —apunta Heidegger— no lo es en el sentido de la prueba, ya que la experiencia exterior de los objetos determinados en el espacio sólo es posible, a su vez, en base a una experiencia interna<sup>39</sup>. Por esto concluye Heidegger: *El estar simple y juntamente dados lo físico y lo psíquico es óptica y ontológicamente del todo diferente del ser-en-el-mundo*<sup>40</sup>.

c) *Los presupuestos de la prueba*: Interesa, ante todo, destacar uno, que Heidegger señala explícitamente: Kant designa al «Dasein» con la manera de Ser de lo «simplemente dado», tal como ha sido analizado en *Ser y Tiempo* este modo de Ser y siguiendo, una vez más, a Descartes. «Dasein» mienta para Kant tanto el estar simplemente dado de la conciencia, como de las cosas, en una completa *indiferenciación ontológica*. Además de esto, presupone de hecho y con razón, la diferencia e interdependencia que hay entre el «en mí» y el «fuera de mí». Pero para Heidegger, esta interdependencia no aparece nada clara en su prueba por el hecho de que se muestre el estar simple y conjuntamente dado de lo cambiante y lo que permanece. Opina que, si Kant hubiera comprendido ontológicamente lo presupuesto en esa presuposición, desaparecería de suyo la posibilidad de considerar la prueba como *no aportada y necesaria*. Efectivamente, para Heidegger si se comprende el «Dasein» como «ser-en-el-mundo», éste mismo se resiste a tales pruebas derivadas que se estiman necesarias para demostrar lo que él en su Ser *ya es*.

<sup>39</sup> Cfr. B 275.

<sup>40</sup> S. Z., pág. 204.

Hay otros dos intentos de solución al problema de la existencia de las cosas del mundo exterior, que aparecen como complementos al intento de una prueba explícita, rigurosa y que son tan inútiles como ella: la creencia por fe<sup>41</sup> en la existencia del mundo exterior, y esta existencia como ya presupuesta inconscientemente en toda prueba. En el primero de estos casos, siempre hay nostalgia de la prueba definitiva que «legítima» esa creencia; en el segundo, como dice textualmente Heidegger: «el 'Dasein' llega siempre 'demasiado tarde' con estos presupuestos, ya que los hace como ente y como tal es siempre ya en un mundo; 'antes' que toda presuposición y actividad del 'Dasein', es el *a priori* de la constitución del 'Dasein' en la forma de Ser de la 'cura'»<sup>42</sup>.

Esta crítica fenomenológica a la refutación kantiana tiene también necesariamente un carácter problemático, funcional e incompleto. La problematicidad se revela en las numerosas correcciones y redacciones que sufre el texto kantiano objeto del comentario<sup>43</sup>. También aparece en las interpretaciones «clásicas» sobre el tema como, por ejemplo, los trabajos de Schopenhauer<sup>44</sup>, Kowalewsky<sup>45</sup>, Gersch<sup>46</sup>... y los más recientes de Kaulbach y Lehmann<sup>47</sup>. Apoyándose en esta problematicidad de contexto y contenido, que por otra parte él sólo señala someramente, acusa Décleve a Heidegger de ligereza en el manejo de los textos y rechaza *desde su Kant* la interpretación heideggeriana en una serie de anotaciones parciales<sup>48</sup>.

Para establecer el sentido de la crítica fenomenológica heideggeriana creemos que no es preciso salir de lo expuesto por el propio

<sup>41</sup> Cfr. Vorrede B XXXIX, nota.

<sup>42</sup> S. Z., pág. 206.

<sup>43</sup> Esta refutación fue introducida en la segunda edición de la *Crítica*, y corregida posteriormente en el prólogo a la misma (B XXXIX); otras formulaciones y apuntes se encuentran en las *Lösse Blätter* y el *Opus postumum*.

<sup>44</sup> Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Griesebach, 2. Auflage, Bd. I, págs. 255-256. También en la carta a Ronsenkranz de 24-8-1837, editada en la edición kantiana de Rosenkranz y Schubert, Bd. II, págs. XI-XIV.

<sup>45</sup> Cfr. *Kants «Wiederlegung des Idealismus» im Zusammenhang der «Transzendentes Analytik»*, Königsberg, 1927; págs. 6-7, 10, 11, 15, 16, 20, 32, 36.

<sup>46</sup> Cfr. *Der transzendente Existenzbeweis in Kants kritischer Metaphysik der ausserbewussten Wirklichkeit*, Würzburg, 1938, págs. 34, 36, 58.

<sup>47</sup> Cfr. F. Kaulbach, *Kants Beweis des «Daseins der Gegenstände im Raum ausser mir»*, Kantstudien, Bd. 50, 1958-59, págs. 323-347; G. Lehmann, *Kants Wiederlegung des Idealismus*, en la misma revista, págs. 348-362.

<sup>48</sup> Cfr. *Heidegger et Kant*, Martinus Nijhoff, Ia Haye, 1970, págs. 72 y sigs.

Heidegger, sino tan sólo repetir, explicitándolos, algunos de los puntos ya señalados anteriormente. Para él, abordar el tema de la Realidad desde el problema de la existencia de un mundo exterior a nosotros, y desde el ámbito de las «teorías del conocimiento», supone destruir la estructura unitaria del «Dasein» como «ser-en-el-mundo», y colocarle en una *situación artificial* inteligible, no ya a nivel *histórico*, sino *ontológico*<sup>49</sup>. Se empieza por desmembrar el «ser-en-el-mundo» para dejar un sujeto y un mundo aislados, a los que curiosamente se trata de acercar luego por los mismos medios, cognoscitivos, con los que anteriormente se le había separado. Si el planteamiento es *crítico*, el punto de partida estará justamente en aquello, que entre lo dado, goza de mayor evidencia, de certeza inmediata, «lo interior», el sujeto, al que se busca un mundo del que antes ha sido separado precisamente para probar su existencia<sup>50</sup>. El «Dasein» rechaza este planteamiento del problema de la Realidad en el sentido de si existe un mundo externo subsistente. Por ello, el fallo no hay que buscarlo ni en un deficiente planteamiento teórico, ni en la *parcialidad e insuficiencia de las soluciones encontradas*, sino en el modo de Ser del «Dasein» en la «caída», en la que el *Verstehen* de la *Seinsverständnis* se orienta a partir de lo que inmediatamente se cura, el mundo, los entes intramundanos. El fracaso se explica últimamente, no a un nivel histórico, sino ontológico. Kant es *sólo un ejemplo*, y examinado desde el lado negativo de la Destrucción, no histórica ni filológicamente, de cómo la problemática en torno a la Realidad es abordada como problema de la existencia del mundo exterior, y desde una teoría del conocimiento montada sobre la dualidad Sujeto-Objeto. Kant *participa* del planteamiento y la solución Realismo-Idealismo. Como «realista», presupone en todo momento la existencia de un mundo de objetos ya dado, aun cuando esa existencia sea necesario probarla para remediar un escándalo de la Filosofía y la razón humana. Es «idealista», en el sentido de que, en el mejor de los casos, el término de la prueba es la *conciencia* del hecho de la existencia del mundo exterior, pero sin que a esta certeza óptica le acompañe una ontológica.

---

<sup>49</sup> Cfr. S. Z., pág. 206.

<sup>50</sup> Cfr. S. Z., *ibid.*

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para evitar las tergiversaciones, a las que aludíamos al comienzo de nuestro trabajo, hemos tratado de reconstruir el diálogo entablado por los dos filósofos siguiendo la «Selbstinterpretation» de Heidegger que es donde, a nuestro juicio, se encuentra la plena interacción de los elementos ónticos y ontológicos que subyacen a su concepto de interpretación. Ya hemos señalado el *Resultat*<sup>51</sup> de la misma: Kant retrocedió ante una analítica de la subjetividad del sujeto, ante el proyecto de una Ontología fundamental. La causa sería la carencia de un concepto fenomenológico de fenómeno adecuado, que le impidió ver el fenómeno del mundo y la decisiva conexión entre el «yo pienso» y el «tiempo». La exposición de este *Resultat* equivaldría, pues, a una constatación del fracaso kantiano.

Pero éste no es el auténtico *Ergebnis* de la interpretación, ni tampoco nos da la medida del diálogo entre los dos filósofos. En efecto, en el último párrafo de *Ser y Tiempo* plantea Heidegger una pregunta que muestra el carácter inconcluso de la investigación: *wie ist erschliessendes Verstehen von Sein daseinsmässig überhaupt möglich*<sup>52</sup>. Para encontrar su respuesta tendríamos que acudir a la «reiteración» (*Wiederholung*), hecha en el *Kantbuch* de cada uno de los puntos examinados en *Ser y Tiempo*. En ella aparecería la confirmación de que la crítica heideggeriana no quiere significar un juicio de valor, y que su marco no es el de una interpretación óntica sino ontológica.

A nuestro modo de ver, en *Ser y Tiempo* se trata de hacer patente a la comprensión de Ser aquellas estructuras existenciales del «Dasein». En *Kant y el problema de la Metafísica*, el diálogo con Kant pone de manifiesto cómo es posible la comprensión de Ser como fundamento (*Grund*), de tal modo que éste puede dar razón (*ratio*),

---

<sup>51</sup> La distinción entre «Ergebnis» y «Resultat» es fundamental en Heidegger, y se revelará particularmente fecunda en *Kant y el problema de la Metafísica*, cfr. pág. 185.

<sup>52</sup> S. Z., pág. 437.

inquirir (*warum*), sentar principios (*Gründe*) sobre las cosas, antes de toda experiencia y para toda experiencia posible. Consecuencia de la continuidad de este diálogo es la afirmación de la idea de una Ontología fundamental cuyo objeto sería, no el Ser, sino el análisis del Ser del ente que cuestiona por el SER (*Ontología*), y desde su fundamento, el tiempo (*Ontología fundamental*). Dado que la meta última es la de instaurar una Metafísica «conforme a la naturaleza humana» (Kant), se impone la necesidad de una Destrucción de la Historia de la Ontología, que en sus partes positiva y negativa, traza las líneas maestras de lo que en el *Kantbuch* será la tarea de una superación de la Metafísica en la vuelta al fundamento de la misma. De esta manera, las dos obras mencionadas no sólo se complementan mutuamente, sino que son, además, la expresión de un diálogo ininterrumpido, entre pensadores.

Universidad Complutense de Madrid.

JOSÉ LUIS MOLINUEVO