

Kant en la interpretación de Martín Heidegger

I

La comprensión correcta de la interpretación heideggeriana del pensamiento kantiano exige unas determinadas precauciones que impidan un desvío en la orientación de quien recorre las diversas etapas en que aquella interpretación se articula.

La primera cautela y la más obvia consiste en clarificar el motivo que determina la referencia frecuente y profunda al pensamiento kantiano en la obra heideggeriana. Por supuesto, nada más lejos que una explicación erudita. La filosofía kantiana no es para Heidegger «gelehrte(r) Gegenstand», sino «gedachte Sache» (cf. *Aus der Erfahrung des Denkens* 9).

¹ Las ediciones y siglas de las obras citadas son las siguientes:

Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen.

Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M., 4.ª ed., 1973 (K. M.)

Sein und Zeit, 7.ª ed., Tübingen, 1953 (S. Z.)

Was ist das-die Philosophie?, Pfullingen, 1956.

Die Frage nach den Ding, Tübingen, 1962 (D.)

Kant These über das Sein en *Wegmarken*, págs. 273-307 (K. T.)

Nietzsche, Pfullingen, 1961, 2 vols.

Vom Wesen des Grundes en *Wegmarken*, págs. 21-71.

Identität und Differenz, Pfullingen, 1957.

Vorträge und Aufsätze, 3.ª ed., Pfullingen, 1967, 3 vols. (V. A.)

Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969.

Gelassenheit, Pfullingen, 5.ª ed., 1977.

Wegmarken, Frankfurt, a. M., 1967.

Brief über den Humanismus en *Wegmarken*, págs. 145-194.

Zeit und Sein en *Zur Sache des Denkes*, págs. 1-25.

Der Satz vom Grund, 2.ª ed., Pfullingen, 1958.

Como lo advierte Heidegger en el prólogo a la primera edición de *Kant und das Problem des Metaphysik* (cf. K. M., XVI), la interpretación del pensamiento kantiano que esta obra contiene nació en conexión con *Sein und Zeit*. Esta conexión no es casual, sino que se inscribe en sus raíces temáticas. Ya en el párrafo 64 de *Sein und Zeit* (pp. 318 y ss.) aparece una importante referencia a la noción kantiana de yo en comparación a la de Selbst. Aprecia Heidegger la actitud kantiana de mantenerse dentro del orden fenoménico en cuanto al sentido del «yo pienso». Evita así Kant un error óntico; pero, no obstante, su pensamiento se mueve dentro de la ontología de lo substancial. El «yo pienso» es entendido como forma de la apercepción, pero Kant mantiene al yo en el orden del sujeto como algo «vorhandenes», ya dado de antemano. Para superar el aislamiento del sujeto hubiera sido preciso ampliar la noción del yo-pienso entendiéndolo como yo-pienso-algo. Kant no vio el fenómeno del «mundo» de forma que el yo se concibiera como «yo-soy-en-un-mundo». Es, pues, dentro de la crítica heideggeriana a la noción moderna de subjetividad, a la distinción entre substancia pensante y substancia extensa, en donde se inscribe el punto de partida de la relación entre Heidegger y Kant.

Pero la segunda cautela reside en el sentido y modo con que Heidegger lleva a cabo esa crítica. La crítica filosófica suele habitualmente entenderse como un juicio que el crítico emite sobre un pensamiento filosófico que se halla frente a él como algo acabado y definido. Previamente el crítico debe asegurarse de haber entendido correctamente el pensamiento a criticar, toda vez que frecuentemente el discurso filosófico resulta oscuro. Si la interpretación tiene como punto de referencia el descubrimiento de la verdadera intención del autor juzgado, la crítica se dirige a valorar esa intención, más o menos oculta o transparente, de acuerdo con lo que sea la verdad misma. No es nada nuevo advertir que esta forma de concebir la relación del filósofo con los otros pensamientos filosóficos es justamente la que Heidegger va a rechazar de plano.

En este sentido no debemos dejarnos engañar por el hecho de que el mismo Heidegger dé a entender que su interpretación de Kant se oponga a otras interpretaciones, concretamente, a la interpretación neokantiana de la Crítica de la razón pura que ve en esta obra una teoría del conocimiento en relación con la ciencia de la naturaleza (cf. *Davoser Disputation*, en KM, p. 247). No trata Heidegger solamente de oponer una interpretación más correcta, un descubrimiento más hondo de la intención subyacente en el texto de la Crítica de la razón pura. Interpretación y crítica, en la medida en que existan, se dan en función de una inserción en la historia que engloba al hermenéuta, al crítico y al objeto de la interpretación y del juicio. La historia aquí aludida no es la información objetiva acerca de lo que

aconteció en el pasado. Como es bien sabido la historia aquí mencionada no es la «Historie», sino la «Geschichte». La historicidad, por la demás, no es tampoco la pertenencia más o menos fáctica a un proceso, sino el hallarse situado bajo un cierto destino común («... geschichtliche, d.h. geschick-liche ...» Was ist das-die Philosophie? 18). Ya hemos aludido al tema de la subjetividad tal como aparece en la edad moderna. Kant constituye un momento decisivo en la evolución de esa noción. La consideración trascendental, característica del pensamiento kantiano, supone una modificación radical en el curso de una historia en la que Heidegger se ve implicado. Solo desde el giro copernicano establecido por Kant cabe entender el planteamiento heideggeriano de la filosofía en general y, muy en especial, el tema de la subjetividad, como más arriba hemos indicado.

Heidegger no es un crítico o un intérprete «objetivo» de la tradición filosófica a la que él mismo pertenece. Esta falta de 'objetividad' se traduce en la 'violencia' que se manifiesta en sus análisis de la tradición filosófica². No resulta difícil comprobar que las interpretaciones que Heidegger nos brinda resultan muy discutibles si nos atenemos a una perspectiva objetivista. En el caso concreto de su visión del pensamiento kantiano las observaciones de D. Henrich y E. Cassirer, entre otras, resultan concluyentes³. Pero acontece que el mismo Heidegger reconoce la violencia con que su primera obra sobre Kant interpreta el pensamiento del autor de la Crítica de la razón pura. Pero, al mismo tiempo, hace notar que las leyes de la filología histórica no son las mismas que regulan un diálogo destinado a fecundar el pensamiento. Estas son más vulnerables y curiosamente Heidegger reconoce no haberlas cumplido. La autocrítica heideggeriana no se refiere a la corrección y exactitud «objetivas» de su modo de entender a Kant, sino a las deficiencias que su interpretación comporta para la tarea de pensar (cf. Prólogo a la segunda edición de KM.)⁴.

Más adelante, Heidegger vuelve a plantearse el valor de ciertos pasajes de la obra kantiana. El mismo nos señala dos obras: *Die Frage nach dem Ding*, 1962, y *Kants These über das Sein*, 1963. Estas nuevas consideraciones sobre Kant no son «retractaciones» de su primera obra al modo usual de esta palabra. No hay rectificaciones al modo de un ajuste más preciso a la norma del texto, del sentido li-

² En cuanto a la «violencia» (*Gewaltsamkeit*, cf. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961, pág. 116).

³ Cf. D. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität. Philosophische Rundschau*, 3 (1955), págs. 28-69; Cassirer, E.: *Kant und das Problem der Metaphysik. Kant-Studien*, 36 (1931), 1, págs. 1-26.

⁴ Por lo demás ya en el texto mismo, que no varía desde la primera edición, Heidegger afirma netamente que «toda interpretación tiene que emplear necesariamente "violencia"» (pág. 196).

teral, intentado por Kant. Ciertamente que su estilo interpretativo es más «objetivo» quizá, pero no reside ahí, en modo alguno, su importancia para Heidegger ni tampoco para nosotros⁵.

II

Lo importante del desarrollo de la interpretación de Kant por Heidegger reside en la incesante profundización de las posibilidades de pensar que brindan los textos kantianos elegidos por Heidegger. Arranca ese proceso en la determinación problemática del pensar metafísico en Kant. El «problema de la metafísica» —como advierte Heidegger en el prólogo a la tercera edición— es tanto el problema de que se ocupa la metafísica, la pregunta acerca del ser en su totalidad, cuanto el problema en que se convierte la metafísica en cuanto metafísica, precisamente en virtud del primer problema. Esto nos indica que la vinculación entre Kant y la metafísica no debe entenderse como la relación entre el pensamiento kantiano en su totalidad y una parte del mismo, o entre el principio y una consecuencia más o menos oscura, que es preciso dilucidar desde el interior de ese principio que funda un sistema o contiene de antemano unas conclusiones.

El esquema director de KM consiste en una exposición del pensamiento kantiano, en la Crítica de la razón pura, como fundamentación de la metafísica, partiendo de lo que es metafísica en la tradición, siguiendo por la ejecución de la tarea propuesta, revelando la raíz originaria de la fundamentación kantiana y terminando por una repetición del tema inicial a la luz de la nueva originalidad descubierta.

Como es sabido Heidegger llega a la conclusión de que la fundamentación de la metafísica es una pregunta acerca del hombre en la medida en que la pregunta acerca de la esencia del hombre nos reenvía a la unidad de las facultades del «Gemüt» humano. Metafísica como transcendencia implica el acceso del ser finito, que es el hombre, al ser que se le presenta como objeto (Gegenstand), ser al que no ha hecho surgir (entstehen). Este acceso objetivo se basa en una

⁵ El estudio de las diversas fases del proceso heideggeriano de interpretación de Kant ha sido objeto de un importante trabajo de Hansgeorg Hoppe: «Wandlungen in der Kant — Auffassung Heideggers», en *Durchblicke*, Frankfurt a. M. 1970, págs. 284-317. El propio Heidegger hace referencia a este estudio en la cuarta edición de *K. M.* Heidegger, por lo demás, reconoce que al escribir *K. M.* buscaba en Kant un refugio que amparase la posición de *Sein und Zeit*. Ello dio lugar a una modificación ajena al punto de vista kantiano, aunque condicionante del mismo, lo que implicó a su vez una «Überdeutung» que Heidegger retiró posteriormente.

síntesis veritativa, cuya última raíz es la imaginación afincada en el tiempo.

Es importante tener en cuenta que Heidegger no se pregunta por lo que Kant dice, sino por lo que sucede (*geschieht*) en su fundamentación (KM 208). El discurso kantiano es relevante, no como precipitado de un pensamiento, sino como suceso. Se trata de una investigación —no lo olvidemos— que nos debe llevar al pensamiento, y el pensamiento no se nutre de la iteración más o menos modificada, clarificada, de otro pensamiento, sino, más bien, de marchar contra el pensamiento mismo (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 15). Identificarse con el pensamiento no es pensar; es preciso llegarse al acontecimiento mismo que se encubre en su fundamentación. Tal suceso consiste, según Heidegger (KM 208) en «que Kant, en el desvelamiento de la subjetividad del sujeto, retrocede ante el fundamento puesto por él mismo». Este retroceso se produce, según Heidegger, en el paso de la primera a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. La unidad de la subjetividad fundada en la imaginación, tal como se expone en la primera edición, especialmente en la sección dedicada a la «Deducción transcendental de los conceptos puros del entendimiento», cede en la segunda edición a una fundamentación de tal unidad en el entendimiento, modificándose substancialmente, no las respuestas que Kant ofrece al problema de la posibilidad de la metafísica, sino el planteamiento de la pregunta misma. Esta pregunta, como es sabido, se reduce en el pensamiento kantiano, según Heidegger, a la pregunta ¿qué es el hombre? (KM 200-201). Los conocidos textos de KrV A 804, B 832 y de los cursos de *Lógica* (VIII, 343), formulan las siguientes preguntas: 1, ¿qué puedo saber?; 2, ¿qué debo hacer?; 3, ¿qué puedo esperar?, y la cuarta cuestión, añadida en el segundo de los textos citados, ¿qué es el hombre? Estas cuestiones señalan no sólo los intereses de la razón y los campos de la filosofía, sino que retrotraen la cuestión inicial de la crítica kantiana, respecto a la posibilidad de juicios sintéticos a priori en la metafísica, al tema de la unidad de la subjetividad de la razón finita en cuanto transcendente, abierta al ser que no es ella misma, pero desde su finitud y sin renunciar a ella.

Lo que hace pensar en la lectura de Kant no es —entiéndase bien— la peripecia personal de Kant que modifica sus soluciones, sino el acontecimiento que se descubre a través de ese paso atrás. Este acontecimiento consiste en que Kant descubrió la fundamentación de la metafísica en la finitud del hombre. La metafísica, que preguntaba por el ser en cuanto ser y por el ser primero, sin resolver claramente la relación entre el ser y el ente, avanza hacia el conocimiento de su misma naturaleza cuando descubre que la pregunta acerca del ser, en cuanto ser, no del ente en general, la remite a la cuestión

acerca del ser el hombre. Esta remisión se produce ya que, preguntar por el ser es el resultado del peculiar modo de ser humano, para quien el ser es algo patente ya, de antemano, respecto a todas las diversas y particulares formas de estar en medio de los entes que le circundan o incluso del ente que es él mismo (KM 220-1). El hombre se define por esa previa y constante apertura al ser como expresión de su propia finitud. Preguntar por el ser es ejercer la finitud, y esta finitud es más originaria que el hombre mismo.

Por esta razón la pregunta, ¿qué es el hombre?, se remite a la pregunta acerca del Dasein, a la pregunta acerca de la intelección del ser (id. 233). Pero en esta intelección la finitud del Dasein «liegt in der Vergessenheit» (id. 226), «yace en el olvido». Esto es un «Urfaktum» metafísico. Sacar del olvido aquello que, paradójicamente, es lo más conocido (bekannt) es el punto de arranque de la ontología fundamental. Es, frente al «Urfaktum» del olvido, el «Grundakt», cuyo resultado es, más allá del simple conocer, un recordar «Wiederinnehmung», que, a tenor de su etimología, va a interiorizar lo recordado, es decir, va a hacer presente lo recordado en la más íntima posibilidad de este último (id. 227). Este recuerdo y superación del olvido tiene que orientarse a proyectar el ser del ente desde la raíz misma de la finitud que es la temporalidad. La unidad del sujeto no radica definitivamente en la imaginación. Como vimos, la imaginación, facultad radical y función unificadora, lleva a cabo la triple síntesis de aprehensión, reproducción y recognición porque las tres se unifican en el tiempo (KM 190).

El tiempo es fundamento de la trascendencia, no en cuanto forma del sentido interno y, consiguientemente, de todas las representaciones sensibles, sino en cuanto autoafección pura⁶. Pero advierte Heidegger que Kant, en su descubrimiento del principio fontal del conocimiento, no considera a dicho principio en su capacidad de constituir la trascendencia. Considerar al tiempo como forma (id. 194) está por debajo del descubrimiento kantiano contenido en la primera edición de la Crítica. En este sentido cabría entender la trayectoria de Kant como la de un paso adelante en el descubrimiento de la raíz de la trascendencia seguido de un retroceso y de una recaída, por tanto, en el olvido del ser. Al final de KM (237) Heidegger hace notar que el propio Kant barruntó que los modos o caracteres fundamentales del ser —posibilidad, realidad y necesidad— no pueden ser explicados si sus definiciones son tomadas sólo del entendimiento puro. De acuerdo con esta observación el ser escapa al entendimiento puro. Pero Heidegger piensa que la aportación de la sensibilidad no puede consistir en la adición de un elemento material a los con-

⁶ Los pasajes de *KrV* citados por Heidegger son B 67, B 102.

ceptos puros. La forma radical de la sensibilidad es, sobre todo, autoafección. Tiempo y «yo pienso» se identifican (KM 185). Así, pues, el descubrimiento kantiano no consiste precisamente en la necesidad de añadir al entendimiento más datos empíricos, sino en la reducción del entendimiento mismo a la capacidad «temporalizadora».

En la interpretación heideggeriana la función del entendimiento no puede resolverse en un sistema de categorías, sino en una unidad previa, dentro de la cual se posibilita la aplicación de cada una de aquellas.

Este ámbito universal posee un carácter propio, no se disuelve en la suma de todos los conocimientos, sino que los funda previamente. Heidegger entiende que ese es el ámbito del ser. Con ello vincula a Kant con una tradición filosófica griega. A su entender este punto ha sido oscurecido por la visión epistemológica, o de la teoría del conocimiento, que ha ignorado el alcance ontológico de la crítica de la razón pura.

Ahora bien, el ser tal como la entienden los griegos es consistencia (Beständigkeit) y presencia (Anwesenheit) (KM 233). La presencia permanente del ser, previa al conocimiento de los entes, se ha entendido como un «a priori» cognoscitivo, y por ello como una prioridad respecto de las determinaciones temporales. Advierte, sin embargo, Heidegger que tal independencia respecto del tiempo es aceptable si se trata de la comprensión vulgar del tiempo como mera sucesión indefinida de «ahoras» (SZ 426). Otra cosa acontece cuando el tiempo es entendido a otro nivel. Kant —con ventaja sobre Hegel, como se dice en una advertencia de SZ 427— entiende al tiempo como intuición pura, esto es, como unidad de la intuición formadora en aquello que dicha intuición forma e intuye (KM 169). Esta es precisamente la gran novedad del pensamiento kantiano. Desde este nivel de intuición formadora es como el tiempo, resulta raíz de la finitud y trascendencia. La intuición, que se da así misma su objeto, al que forma, no está dependiendo de algo previamente dado a ella como «vorhandenes» (KM 168). Este tiempo originario, frente al vulgar, es la imaginación trascendental. Heidegger intenta unificar en el pensamiento kantiano dos rasgos que la interpretación tradicional «objetiva» había separado: recepción de objetos y constitución de los mismos. Si el idealismo postkantiano había unificado, de alguna manera, ambos aspectos, lo había hecho a beneficio de la razón, instancia superior, y, en todo caso, había ignorado que, tanto el Selbst, o el yo, como la realidad ajena a él, se hallan englobados dentro de la esfera del ser. Esta ignorancia venía preparada por el retroceso kantiano que, al abandonar la unidad en el tiempo y en la imaginación, abrió camino

a una visión racional absoluta, a una trascendencia no basada en la finitud.

En su estudio sobre las relaciones entre Heidegger y Fichte, F. W. von Herrmann⁷ subraya que, dejando de lado ciertas coincidencias, existe un punto que diferencia radicalmente la postura heideggeriana. Frente al tercer principio de la «Grundlage» fichteana de 1794, que funda la limitación del yo, Heidegger entiende que tal acción limitante llega tarde. La finitud del ser del «Selbst» quiere decir ser como ser-arrojado al existir. El proyecto (Entwurf) del Dasein no se adueña jamás de su propio estar arrojado (Geworfensein). La finitud del yo es primariamente la finitud de su existencia, en el sentido heideggeriano de la palabra.

Lo que en la modificación de la primera a la segunda edición de la Crítica nos «da que pensar» es precisamente la dificultad que el hombre experimenta para mantener la afirmación de su finitud, incluso en su trascendencia. Kant considera que la metafísica es una «Naturanlage», una disposición o —mejor— hábito natural; un hábito que lleva al hombre desde dentro de sí a preguntar por lo incondicionado absolutamente. Kant ciertamente niega que el hombre pueda rigurosamente satisfacer esta inclinación hacia lo incondicionado. Pero no es ahí donde se produce la modificación reveladora. Es en el fundamento mismo de la unidad del hombre y de su relación al ser. Kant deja a un lado la temporalidad como fundamento y se apoya en la unidad del «yo pienso» que se despliega en las categorías, principios constitutivos de la objetividad del conocimiento. Kant acepta este hecho y ni siquiera nos ofrece una articulación originaria de ese conjunto de conceptos puros del entendimiento. Kant se contenta con mostrar su propia consistencia objetivante de la diversidad aportada por la sensibilidad. Ser hombre es, a este nivel, ser un conocedor objetivo de la realidad fenoménica. Es de notar que tal solución kantiana no deja de ser, en verdad, un «factum», pero cuya facticidad aparece disimulada por la racionalidad de un ulterior empleo en las diversas ciencias, racionalidad que se limita en sus pretensiones supraempíricas corroborando así su propia imagen de medida. Pero con esta solución, en que se separan los aspectos finitos y las pretensiones de infinitud, no se recoge la totalidad en su unidad y no se hace brotar desde la finitud misma la actividad transcendente. Vuelven a esta postura heideggeriana motivos de la crítica

⁷ F. W. von Herrmann: «Fichte und Heidegger», en *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, Hamburg., 1976, págs. 231-256. Este interesante estudio se basa en las lecciones inéditas de Heidegger del verano de 1929, contemporáneas de K. M., que el autor ha tenido a su disposición.

idealista a Kant, especialmente el de acusar a Kant de haber delineado su crítica desde un más allá de la finitud, no desde un Dios explícitamente, pero sí, implícitamente, desde un «no man's land», desde donde se contempla el «caso» humano como una especie de conocimiento «in genere» y que motiva adiciones como la de «uns Menschen wenigstens» de la segunda edición (B 33). Para quien piense desde la unidad originaria de la finitud esta observación es inútil y desorientadora.

Heidegger en KM ve en Kant un pensamiento que dentro de la filosofía moderna de la subjetividad ha descubierto que la finitud es más originaria que el hombre mismo (KM 222), que la comprensión finita del ser es fruto de esa misma finitud. La metafísica es algo que acontece, no una mera disciplina racional. Es más una forma de ser que una especulación acerca del ser. Ocurre, sin embargo, que al desconectar en la segunda edición la inteligencia de su raíz temporal, la metafísica propende a ser un pretendido discurso acerca del ser y la Crítica se convierte en un análisis de la posibilidad de juicios sintéticos «a priori». Lo que, dicho sea de paso, nos acerca a la visión neokantiana que Heidegger combate denodadamente.

III

El segundo gran texto heideggeriano acerca de Kant es «Die Frage nach dem Ding». Publicado en 1962, su contenido remonta a un curso profesado durante el semestre de invierno 1935-6, en Friburgo de Brisgovia.

La obra, tras un amplísimo estudio introductorio, sobre la pregunta acerca de la cosa, pasa a comentar el capítulo de la Crítica de la razón pura titulado «Sistema de todos los principios fundamentales del entendimiento».

Entiende Heidegger que la pregunta acerca de la cosa es netamente histórica, como histórica es la concepción de lo «natural». La condición histórica de la pregunta nos obliga a considerar el proceso a lo largo del cual se genera tal contenido y el modo de la pregunta acerca de la cosa. El interés de Heidegger por el tema de la cosa en Kant reside precisamente en aquel sentido que la pregunta acerca de la cosa recibe gracias a la meditación kantiana. Pero una vez más hay que advertir que no se trata de erudición, sino de historia «viva» (D 42). Y con este motivo Heidegger nos ofrece una fórmula de su concepción acerca de la hermenéutica, de la *Auslegung*. «Hacemos de nuestra pregunta la pregunta de Kant y, vicerversa, de la pregunta kantiana, la nuestra» (D 42). Y más adelante añade que no es

preciso hablar sobre la filosofía kantiana, sino de «meternos» en ella: «Wir versetzen uns in diese selbst» (D 43)⁸.

La inserción del pensamiento kantiano en la historia da por resultado que su pregunta por la cosa se lleve a cabo dentro de la actitud moderna definida por la aplicación de la matemática al conocimiento de la naturaleza. Pero lo específico de la matemática, en esta función, es que su objeto no es tomado de las cosas, sino que se posee de antemano. La concepción mental, previa al conocimiento de las cosas, determina el ámbito dentro del cual pueden aparecer éstas. La ciencia moderna se basa en este «proyecto» (Entwurf) matemático. No es tanto la ciencia matemática cuanto la actitud históricamente establecida de preguntar por la naturaleza conforme al proyecto matemático. Lo que vincula al investigador moderno de la naturaleza es la coherencia con los propios principios; es una «selbst-übernommene(n) Bindung» (D 75)⁹.

Fruto de esta peculiar «matematización», y síntoma de la moderna actitud, es la transformación de la cosa en «objeto». La cosa se define por su relación al sujeto como yo. El «cogito» cartesiano contiene esencialmente una «posición» del yo, del sujeto del «cogito». Pero este sujeto no debe ser entendido como el casual y peculiar subjetivismo de este o aquel hombre. Tal degeneración del sujeto hacia «lo subjetivo» es algo muy distinto que ocurre cuando «su esencia», la del yo, ya no es comprendida (begriffen), esto es desplegada a partir de su origen según el ser (seinsmässig)» (D 81)¹⁰.

En el título de la obra kantiana más importante, Crítica de la razón pura, aparece el término «razón», que lleva consigo la misión de descubrir las categorías conforme a la tradición del *λογος* aristotélico, pero unido a «pura» que, en su independencia respecto a lo dado empíricamente, coloca a la razón en el ámbito matemático antes descrito.

⁸ Como puede verse estas bases hermenéuticas son las que más adelante formuló Gadamer en *Wahrheit und Methode*. Bien entendido que Gadamer va a poner el énfasis en la fusión de conciencias mientras que Heidegger basa su actitud en lo que posteriormente se denominará la «Seinsgeschichte», pero que está operando de modo pleno desde sus primeras obras. Conocer la historia no es erudición sino dar unos pasos hacia el fundamento histórico como destino que nos arrastra también a nosotros.

⁹ «Wo der Wurf des mathematischen Entwurfs gewagt wird, stellt sich der Werfer dieses Wurfes auf einen Boden, der allererst im Entwurf erworfen wird» (D 75).

¹⁰ «Objectum», correlativamente, deja de ser la ficción mental, en su acepción medieval, para ser lo fundado por el principio fundamental, por el sujeto en el sentido moderno. Por los demás nótese en el texto transcrito la alusión a la perspectiva del ser (seinsmässig). Esta es la perspectiva desde la que definitivamente Heidegger va a entender a Kant y que determina también las variaciones de su modo de comprensión.

Tras estos antecedentes se abre el nuevo capítulo que en la historia del pensamiento significa Kant.

Se ha puesto de relieve, y así lo ha subrayado especialmente Hoppe en el artículo ya citado, que en D Heidegger se orienta hacia la objetividad y su fundamentación en Kant. Se trata de perfilar el sentido de objeto como *Gegenstand* en la experiencia. Es el pensamiento quien logra convertir lo dado en objeto, gracias a sus conceptos, que dotan a lo meramente empírico de universalidad y necesidad (D 109). Análogamente, junto a la receptividad propia de la intuición, se pone de relieve la espontaneidad del pensamiento (D 111).

Estas observaciones heideggerianas son elementos respecto a la modificación en el punto de vista, bajo el que procede esta nueva interpretación de la obra kantiana. No obstante, Heidegger mantiene una fundamentación de la razón en la intuición y sensibilidad puras (D 115), si bien desaparece la unificación de la actividad del sujeto en la imaginación. La atención se dirige al peculiar y nuevo sentido que la Lógica va a alcanzar en la Crítica de la razón pura. Ya no se pretende reducir a la imaginación y a la temporalidad la actividad intelectual, cuanto descubrir de qué manera el entendimiento puro se halla vinculado a la sensibilidad en su operación más importante: el juicio.

Curiosamente Heidegger vuelve a fijarse en los rasgos diferenciales entre la primera y la segunda edición de la Crítica, pero, en este caso, para notar que el conocido pasaje sobre la lógica aristotélica (B VIII) no debe entenderse como la confirmación de su plenitud y perfección, sino como el punto de arranque de una transformación radical de dicha disciplina (D 117). Tal transformación no la llevó a cabo Kant, ni era capaz de hacerlo, a pesar de haber descubierto el punto de partida, porque tal tarea hubiera implicado «saltar sobre su propia sombra», esto es, superar su propio lugar en el proceso histórico. Y, sin embargo, dar ese salto es algo que «tiene que querer» todo filósofo¹¹.

La noción de juicio como relación (*Verhältnis*) de sujeto a predicado, es sustituida por Kant por la de acción de llevar los conocimientos dados a la unidad de la apercepción. Es importante notar que esta nueva concepción liga el conocimiento al yo. Como conocimiento tiene ya una referencia al objeto a través de la intuición que proporciona objetos. Pero lo importante en el juicio es lo que Hei-

¹¹ Es otra alusión a la vinculación histórica de todo pensamiento. Como advierte Heidegger no es un problema psicológico, antropológico. Se trata de lo que en otros lugares aparece como fundamento de la historia del ser: el desvelamiento de lo oculto en que consiste la presencia del ser. Y, de alguna manera, el ser mismo. «Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses» (Nietzsche, II, pág. 489).

degger denomina «Ichbezug». «Bezug» no es simple referencia, sino vínculo que liga los conocimientos al yo como polo de atracción. Esta es la apercepción. La apercepción añade a la percepción de lo objetivo la percepción del Ichbezug y del yo mismo.

La lógica kantiana, como se ve, supera la noción tradicional de lógica en la medida en que la relación entre conceptos se sustituye por la relación al yo. La lógica formal cede paso a la trascendental. Pero lo que Heidegger entiende por trascendental, en sentido kantiano, es aquella consideración que se dirige no a los objetos mismos¹² ni al pensamiento como mera representación de la relación (Beziehung) entre sujeto y predicado, sino al ascenso (Überstieg) y al «Bezug» como atracción hacia el objeto en cuanto tal atracción (D 138).

La importancia de esta actitud heideggeriana es evidente. Trascendental es el acceso al objeto, al Gegenstad, que se identifica con la cosa (Ding)¹³. La trascendentalidad no se liga al «a priori» subjetivo como tal, sino en cuanto fundamento de la objetividad, de la coseidad. Este acceso y «Bezug» con la cosa es un «a priori» sintético. De ahí que Heidegger diga que toda ciencia tiene sus pre-judicios, «Vorurteile», que son juicios sintéticos «a priori» (D 141). Para Heidegger la síntesis contenida en los pre-judicios no se constituye entre dos conceptos extraños entre sí. Lo «totalmente otro» que Kant dice en K. r. V. (A 154, B 193) no es otro concepto, es justamente lo «otro» respecto al concepto, o sea, el objeto (D 142). La fundamentación de esta síntesis reside en el principio supremo de los juicios sintéticos, «las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son, al mismo tiempo, condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia».

Al final de este desarrollo se comprende que Kant está dentro de la corriente que constituye el pensamiento moderno, toda vez que es el pensamiento quien determina la realidad.

El estudio pormenorizado de los diversos principios sintéticos remite a una peculiar conclusión, si nos atenemos a las demostraciones que la segunda edición de la Crítica ha añadido a la formulación de cada principio¹⁴. Esta conclusión es que todas las pruebas son de estructura circular de modo abierto y necesario.

¹² Para Heidegger, intérprete de Kant, la objetividad del objeto se identifica con la «coseidad» de las cosas (Dingheit des Dinges).

¹³ En cuanto a la noción de trascendental, según Heidegger, véase *Vom Wesen des Grundes*, págs. 35 ss. También en este estudio hay una amplia alusión a Kant en relación con la idea de mundo. El resultado final consiste en que, para Kant, «mundo» alude a los hombres en sus relaciones (Bezüge) al ente en su totalidad concreta (cf. 51).

¹⁴ A excepción del caso de los Postulados del pensamiento empírico en general que, como advierte Kant (A 219, B 266) no aportan nada a la determinación del objeto, sino solamente expresan la relación a la facultad cognoscitiva.

La circularidad nace del principio supremo del movimiento sintético. La posibilidad de la experiencia nace de la unidad de intuición y entendimiento. Los principios no hacen sino explicitar esta unidad. La experiencia se presupone a los principios. Pero la experiencia se constituye gracias a los principios. Heidegger alega el testimonio de Kant (A 737, B 765) a este respecto, pero añade una peculiar perspectiva. La circularidad es un rasgo de la experiencia no solo legítimo, sino, gracias al cual, se manifiesta, o se abre (*eröffnet*), el contenido del círculo mismo. Heidegger llama a ese ámbito abierto (*Offene*), «*das Zwischen*» (D 188). Ese «entre» media entre la cosa y nosotros.

Por de pronto, resulta importante percatarse que Heidegger identifica «*Offenes*» y «*Zwischen*», lo «abierto» y el «entre». La apertura se vincula con la peculiar unidad entre nosotros y las cosas. Ni el hombre a solas, ni las cosas separadas, proporcionan la luz capaz de abrir el contenido de la experiencia. Pero el «entre» implica una especial unidad. No es una colaboración entre dos puntos extremos, sino una dimensión nueva que sobrepasa a los extremos. Nos movemos entre el hombre y las cosas y, de hecho, gran parte de nuestra actividad oscila entre estos dos polos. Pero no es una oscilación lo que el «*Zwischen*» quiere decir, porque ambos extremos no son la última y definitiva referencia. Al contrario, el «entre» nos remite más allá de las cosas y más atrás de nosotros mismos (D 188-9). «*Vor-griff ist Rück-wurf*». Esta dimensión excede a las cosas y al hombre. La pregunta por el hombre reenvía a una cuestión mucho más amplia que el hombre mismo. Al final, el segundo libro sobre Kant supera las eventuales apariencias subjetivistas y antropologistas que en el primer libro pudieran quedar. Pero es preciso reconocer que el abrupto final de «*Die Frage nach dem Ding*» deja en suspenso que sea ese «*Zwischen*» cuya luz transforma no sólo la perspectiva meramente crítica y epistemológica de la Crítica de la razón pura, sino que llega a superar el planteamiento de la relación hombre-cosas.

IV

Es en el artículo «*Kants These über das Sein*» donde aparece la fórmula que designa esa nueva dimensión. Es el ser. La epistemología quedó superada en la metafísica, desde el punto de vista del hombre, y ésta, a su vez, por la ontología.

A partir de la noción kantiana de ser¹⁵: «Ser ... es solamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas»

¹⁵ Traducimos «*Sein*» por «*ser*».

(A 598, B 626), Heidegger concluye la distinción entre el uso lógico y el óntico del ser (KT 283). Pero con esa distinción no acepta un paralelismo que nos llevase a pensar el ser como posición absoluta, frente a la posición relativa del ser como cópula del juicio, a un absolutismo pleno del ser. «(Kant) piensa existencia y ser 'en relación a las potencias de nuestro entendimiento'» (KM 284). Heidegger confirma esta actitud kantiana a partir de la doctrina acerca de las modalidades del ser —posibilidad, existencia y necesidad—, tal como se expone en la *Crítica de la razón pura*.

La referencia al entendimiento implica que el ser y la existencia no queden excluidos de la filosofía kantiana, como pretenden los neokantianos (KT 291). El entendimiento, sin embargo, no debe entenderse al nivel de la función unificadora del juicio o de la posición (Satz) unificadora que en los juicios emitidos puede observarse. Hay que remontarse a la unidad de la que nace todo eso, a la unidad de la síntesis originaria de la apercepción (KT 287-8). A partir de esa unidad se constituye la lógica y la filosofía trascendental. El ser y la posición del mismo proceden del entendimiento, considerado a este nivel, toda vez que el ser del ente se ha convertido para Kant en la objetualidad (Gegenständlichkeit) del objeto (Gegenstand) de la experiencia (KT 289-90). Los diversos modos de ser son los diversos modos de objetualidad. El entendimiento objetiva, esto es, pone lo que la sensibilidad da (KT 290). La reducción del ser a la objetualidad no es simplemente su eliminación, sino una corrección de la antigua interpretación del ser como substancia (KT 291).

En todo caso el ser y sus modalidades aparecen como predicados no reales, pero sí predicados de alguna manera del objeto, que proceden de las exigencias que nuestro modo de conocer impone. Este modo de conocer se refiere a la necesaria intervención de la sensibilidad para llegar a *poner* un objeto. Las modalidades del ser no pueden determinarse sin referencia a la afección de la sensibilidad. La distinción entre posible y real procede de la subjetividad y del peculiar modo de conocer humano. Heidegger alude al famoso pasaje de la *Crítica del juicio* parágrafo 76, donde, como es sabido, se llega a decir que para un entendimiento intuitivo y originario no habría lugar a una consideración de lo posible. Lo real sería el único objeto del conocimiento humano. La mera posibilidad es resultado de un modo imperfecto de conocer la realidad.

La cita de Schelling (KT 297), la continuidad observada entre Kant y Hegel (id. 292) y la reflexión final sobre la reducción del ser al concepto absoluto, son indicios de una cierta voluntaria vinculación de Heidegger a la tradición idealista. Pero estas referencias quedan reforzadas al percatarnos del giro que Heidegger adopta en

busca de un sentido más profundo de la consideración kantiana del ser como posición a partir de la p. 299.

El giro consiste en una profundización del sentido de la relación entre pensamiento y ser. Como puede advertirse, ya desde «Die Frage nach dem Ding» el tema de la relación entre pensamiento y ser es el eje de la interpretación heideggeriana: el pensamiento como constituyente del ser como objeto. Ahora, Heidegger introduce un nuevo pasaje de la Crítica. Este pasaje es el apéndice de la *Análítica Trascendental* que lleva por título *Anfibología de los conceptos reflexivos* (A 260, B 361 ss). En el estudio reflexivo de los conceptos, a fin de averiguar el lugar cognoscitivo al que pertenecen, podemos llegar a establecer las bases que permiten comparar conceptos que se nos aparecen como ligados entre sí. Precisamente la relación materia-forma es uno de los casos. Kant acude a esta relación para explicar las diversas funciones que la sensibilidad y el entendimiento ejercen en el proceso cognoscitivo. A través de las modalidades de esa relación obtiene Kant las modalidades de ser. Es obvio, por tanto, que la reflexión trascendental sobre la relación materia-forma incide en la noción misma del ser. Así resultaría que el ser se determina, en su intrínseca relación al pensamiento, por una doble reflexión. Ser se dice por relación al pensamiento, y esa relación, es, a su vez, determinada por otra reflexión.

La intención kantiana en el texto aludido era precisar, desde el punto de vista de la filosofía trascendental, el sentido de la comparación entre conceptos que el filósofo intelectualista (Intellektualphilosoph) colocaba en el mismo terreno. La distinción entre la 'substantia-noumenon' y la 'substantia-phaenomenon' modifica esencialmente el punto de vista de la filosofía precrítica. Con ello Kant introduce una Tópica trascendental (A 268, B 324), cuya misión es evitar los errores que se siguen del desconocimiento de la naturaleza peculiar de cada uno de nuestros conceptos en función de su lugar en el conjunto de las facultades cognoscitivas. Conforme al realismo básico, que subyace a la crítica kantiana, la reflexión tópica asegura la independencia de la cosa-en-sí en su incognoscibilidad frente a los conceptos del entendimiento humano unido a la sensibilidad. Pero la perspectiva heideggeriana es distinta. Para Kant reflexionar es volverse hacia el sujeto, dejando intacto el contenido objetivo. Para Heidegger reflexionar va a significar deslindar el lugar propio de un contenido cognoscitivo: «erörtern». Con ello no sólo se clarifica (erläutern) 'quoad nos' un concepto, renunciando a precisar su alcance en la realidad, como haría Kant, sino que tal clarificación expone la esencia misma de lo que se trata. Con ello llegamos a

descubrir que definir al ser como posición es colocar al ser en la esfera de la subjetividad y de sus acciones originarias. Y esto ha de entenderse en el nuevo sentido que Heidegger da a las palabras de Kant. Ser como posición no es una expresión que disminuya la pretensión de una ontología de pensar el ser en su radical independencia y autonomía. Ser es posición llevada a cabo por el sujeto y, paralelamente, predicado de un sujeto en la proposición (Satz).

Heidegger da un salto en el desarrollo de su comentario para acudir al lenguaje o, dicho de modo más «heideggeriano», al lenguaje provoca el salto en virtud de una señal (Wink) que envía al intérprete. Heidegger recuerda la etimología española de «ser», «seder». El ser es asentarse, y de ahí se pasa a la morada donde se asienta, donde se permanece, donde se está presente junto a... El ser como presencia alumbra la idea de posición confirmando a la acción «ponente» del sujeto la virtud de «establecer». El ente es lo presente y el ser es la presencia que en él se manifiesta.

Heidegger advierte que la relación entre pensamiento y ser ha sido estudiada desde Parmenides como una relación de identidad. Pero «identidad» no significa igualdad, sino, en todo caso, una mutua pertenencia cuya naturaleza es preciso dilucidar¹⁶.

De lo que hasta ahora hemos visto se deduce que el vínculo que une ser y pensamiento se funda en la relación que el ser como posición dice al conocimiento intelectual empírico. Pero también hemos visto que la actividad intelectual, el pensamiento aludido, puede enfocarse como simple o como doble reflexión. En el primer caso (KT 305) el pensamiento «pone» el ser del objeto. Esta posición, que Kant refiere a la afirmación existencial de un objeto, Heidegger la entiende como la constitución del horizonte previo, dentro del cual pueden darse afirmaciones existenciales concretas. Se trata de un caso más de la peculiar inflexión, que Heidegger produce en la filosofía kantiana. Las determinaciones gnoseológicas, críticas, que Kant descubre en el ejercicio de las facultades cognoscitivas se convierten en un ámbito previo, en una «Vorgabe», que ostenta una peculiar independencia. Así la crítica se convierte en una ontología. Heidegger respeta la distinción kantiana entre crítica y sistema filosófico, pero revela que la crítica es algo más que una investigación previa al servicio de un ulterior sistema. La crítica es una ontología fundamental. Cuando a lo largo del proceso del pensamiento heideggeriano el ser adquiere la relevancia máxima frente a las posiciones iniciales, ya se comprende que la doctrina kantiana

¹⁶ Sobre la identidad de pensamiento y ser, cf. *Identität und Differenz*, páginas 17 ss.

del ser se convierte en un punto de referencia de máximo valor para delinear la propia postura heideggeriana.

Frente a la interpretación del pensamiento como reflexión simple ya vimos que el pensamiento puede entenderse como reflexión de la reflexión. Gracias a esa doble reflexión Kant pasa a exponer (*auslegen*) los diversos modos de ser. El pensamiento no sólo define los límites del ámbito del ser, sino también articula su contenido. El pensamiento se convierte en *órganon* del ser del ente (KT 305).

Conocida es, sin embargo, la enemiga de Heidegger a una concepción del pensamiento como *órganon* que manipule el ser o pretenda manipularlo. Por esta razón no nos puede extrañar que, al final de este laborioso proceso, Heidegger se pregunte si el ser que percibimos en el «comienzo» del pensamiento griego pueda identificarse con el ser como posición, más exactamente como «estar puesto» (*Gesetztheit*) en la posición (KT 305-6), la respuesta es negativa, aun cuando haya un cierto parentesco entre ambas formas de concebir el ser. El parentesco se expresó ya antes (*id.*, 303-4) al considerar que el ente como *ὑποκείμενον* es lo presente, de modo permanente, que, por otra parte, es «subiectum», y por ello dice referencia a la acción de poner, «ponere», «setzen», esto es, posición, «*Setzung*».

Pero entonces el pensamiento que está unido al ser no puede ser el pensamiento que mide y calcula el ser, pero no desde el ser mismo, sino aquél en que el ser mismo se muestra a sí mismo. Y así, al mismo tiempo, ofrece al pensamiento lo que verdaderamente es digno de pensarse. Pero lo más digno de ser pensado es precisamente lo que, en lo ya pensado, no ha sido aún pensado. Al final de la conferencia «Was heisst Denken» (VA II, 17) se nos dice que el origen esencial del ser del ente no está pensado y que todavía *no* ha llegado a ser, para nosotros, digno de ser pensado. Con anterioridad reconoce Heidegger que hace tiempo que pensamos, en la medida en que nos representamos los objetos en una objetividad en que divisamos al ser en el ente. Pero lo que todavía no nos ha sido dado a pensar es el origen esencial del ser.

Aquí se nos dice que lo digno de pensarse es el «*es*». Pero lo más digno de pensar es si el ser mismo es o si simplemente, y aún permaneciendo verdadero, resulta que «hay ser», «el ser se da» (*Es gibt Sein*), pero no que el ser sea. Precisamente porque el ser no es ente, por eso es por lo que el ser no *es*. Sólo cabría pensar en esa donación y a quién se refiere ese dar.

Contra semejante conclusión Heidegger recuerda la afirmación de Parménides: *ἔστι γὰρ εἶναι*. En ese caso el ser sería como quien confiere la presencia, «*das Anwesenheit Gewährende*». Lo que a su

vez consagra la tautología intrínseca al ser: «presencia (la) presencia»¹⁷.

Es obvio que Heidegger, en este último momento, se niega —en conformidad con su más primigenia y radical actitud filosófica— a introducir aquí una explicación. La explicación (Erklärung) nos llevaría en alas de la lógica de un ente a otro. Con ello, sin embargo, ocultaríamos la radical pregunta acerca del ser cayendo en la metafísica. Aceptando la tautología antes referida, el ser se nos muestra sin fundamento. El es fundamento que a ningún otro se remite. El ser se manifiesta a nosotros y nosotros no debemos preguntar ¿por qué?, sino simplemente permanecer en el fundamento que brinda, dejando atrás el ¿por qué? y aceptando el ser «mientras» sea (cf. *Der Satz vom Grund*, 205 ss.)¹⁸. Como dice Goethe: «Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum» («Mantente en el mientras y no preguntes por qué»).

Sería equivocado interpretar esta tautología y la correspondiente aceptación de la presencia del ser como un abandono escéptico o una huída dictada por el temor a la angustiada repetición infructuosa de una pregunta incapaz de ser satisfecha. La afirmación tautológica del ser es reconocimiento de la presencia, no del todo desvelada del ser. Es abandono no de la tarea, sino abandono de sí como entrega a la realidad, «Gelassenheit zu den Dingen», que, al mismo tiempo, es apertura al misterio, «Offenheit für das Geheimnis». Misterio porque se mantiene el sí y el no, el desvelamiento y el ocultamiento en la presencia (cf. *Gelassenheit*, 23 ss). Pero de esto hablaremos más adelante.

V

El planteamiento kantiano de la relación entre pensamiento y ser desemboca en algo que Kant mismo no pensó. Heidegger reprochó a Kant su retroceso ante el descubrimiento de la unidad de la subjetividad en la imaginación y, a través de ella, en el tiempo. Ahora,

¹⁷ Sobre la citada expresión de Parménides véase: «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, pág. 8. De acuerdo con este último texto las palabras de Parménides pueden traducirse por «Es gibt Sein» en el sentido fuerte de la expresión alemana, esto es, no como simple «haber» sino como «dar» con poder, «vermögen».

¹⁸ Heidegger entiende que la pregunta ¿por qué? (warum) introduce un movimiento infinito en el pensamiento, que suprime todo reposo y no ofrece apoyo alguno (*id.*, pág. 206). Por el contrario el término alemán correspondiente a «porque» es «weil». «Weil», forma abreviada de «dieweilen», sería originalmente, no «porque», sino «so lange als», «mientras tanto que». Como puede verse el término «weil» así interpretado suprime el movimiento sin fin de la explicación causal en favor de la aceptación de la presencialidad.

en cambio, no hay tal reproche, sino una confrontación entre una concepción del ser como posición, esto es, como actividad del sujeto en el seno del conocimiento empírico, que es el peculiar y característico del conocimiento humano y finito, y el ser como presencia que se autofunda.

Es evidente que la confrontación parece, a primera vista, una oposición neta entre actitudes que no pueden reconciliarse. Heidegger no lo ve así del todo. Mantiene abierta la posibilidad de que tanto la actividad ponente como la misma objetualidad, condición de objeto, pueden entenderse como una inflexión (*Abwandlung*) del ser como presencia. En ese caso Heidegger no vacila en afirmar que la tesis kantiana acerca del ser, el ser como posición absoluta, pertenecería a lo que en la metafísica permanece sin ser pensado (KT 307). Pero es evidente que esto no está, sin más, en la tesis kantiana.

La posibilidad, y aun el camino, para ver en la tesis kantiana una *Abwandlung* de la idea de ser como *Anwesenheit* han aparecido ya antes. Tal forma de entender la tesis kantiana significaría una profundización del sentido de la misma. Pero cabe preguntarse si es lícita tal intervención. La licitud no se refiere a la pertinencia o impertinencia de una intromisión «desde fuera» que el eventual hermeneuta podría intentar. Heidegger entiende que el pensamiento no puede escoger sus objetos caprichosamente ni tampoco dejarse llevar por relaciones fundadas en el acontecer histórico más superficial y anecdótico. Antes hemos recordado un texto heideggeriano (VA II, 17), que nos advierte que el origen del ser no ha sido aún pensado ni ha llegado a ser pensable para nosotros.

En *Gelassenheit*, 49, Heidegger indica que, desde el punto de vista del pensamiento representativo trascendental, hemos ascendido al horizonte total, al que denomina como el arcaísmo «Gegnet», esto es, la libre amplitud y distancia que alberga todo lo cognoscible. La trascendencia como actividad humana ha logrado ya sus propósitos, y Kant pudiera considerarse, como se indica en KT 307, al final, la cumbre desde la cual se contemplan las dos formas de determinar qué sea el ser, característica del pensamiento occidental, el ser como *ὑποκεισθαι*, la subjetualidad y el ser como concepto absoluto, el ser de la filosofía especulativo-dialéctica. Estos son los antecedentes y la más grandiosa consecuencia de la filosofía kantiana, al nivel del suceder histórico, que podemos registrar por la vía de una hermenéutica «objetiva».

Pero lo que Heidegger sugiere al final de su peculiar hermenéutica no es eso. Ciertamente nos indica el peculiar e importante papel que Kant ha desempeñado en la historia del pensamiento occidental y sus relaciones con otras orientaciones. La misma postura filosó-

fica del último Heidegger puede ser estudiada a partir de los antecedentes que en esa tradición filosófica pueden detectarse¹⁹.

Lo importante de la contribución kantiana a juicio de Heidegger reside en que «posición» (*Gesetztheit*) y «objetividad» (*Gegenständigkeit*) aparecen como modificaciones de la presencia del ser.

La tesis de Kant pertenece a lo que permanece impensado en toda metafísica. En esa misma medida supera el olvido del ser que caracteriza a aquélla. Ha sido la exposición de las modalidades del ser lo que ha manifestado el alcance de la tesis kantiana, ya que tal exposición se ha logrado mediante una doble reflexión sobre la relación entre pensamiento y ser. La primera reflexión reduce el ser al pensamiento, en cuanto que el pensamiento indica el ámbito en donde se da el ser. Pero la segunda va más allá del horizonte, es el instrumento que expone el ser del ente. Pero Kant no es consciente de ese tránsito de una actitud trascendental a una ontología. En la historia del ser no son los filósofos, sino el ser mismo quien debe considerarse sujeto de su propia manifestación. Pero también es verdad que la exposición que Kant nos ofrece lleva a cabo una peculiar penetración en el tema de la relación entre pensamiento y ser. Este tema, que aparece en los albores de la filosofía griega, recibe la peculiar inflexión del subjetivismo moderno. En ese sentido la obra kantiana es el exponente máximo de la mentalidad moderna. Pero también en Kant aparecen los primeros rastros de una superación de ese mismo subjetivismo.

La interpretación heideggeriana de Kant corre paralela a la evolución misma del pensamiento heideggeriano. El «Kantbuch», 'Kant und das Problem der Metaphysik' es una interpretación de la Crítica de la razón pura a la luz de «Sein und Zeit». Por eso se ve en Kant una fundamentación de la ontología, pero bajo el prisma del hombre y de la temporalidad. Ciertamente que la temporalidad permanece en la actitud heideggeriana tras la «Kehre». Pero el ser como presencia desde el que se interpreta a Kant en el artículo de «Kant These über

¹⁹ Véase, por ejemplo, la obra de Ryosuke Ohashi: *Ektase und Gelassenheit*, München, 1975 en donde se establece el paralelo entre Schelling y Heidegger al hilo de los términos empleados en el título. En ambos autores hay un intento de atender en la pregunta ¿por qué?, evitando la reducción del ser a una razón dialéctica o a una lógica calculadora. Pero Schelling mantiene una voluntad de sistema a pesar de su fracaso por alcanzarlo. Heidegger renunció enseguida al sistema, como renuncia a la filosofía como pensamiento futuro (*Brief über den Humanismus en Wegmarken*, pág. 194).

En cuanto a Hegel no olvidemos que la supresión de la pregunta «¿por qué?» en favor del «mientras tanto que» aparece en fases como «Es ist, weil es ist» (*Wiss. Logik*, II, pág. 182).

En cuanto al tema del juego que aparece en *Der Satz von Grund*, pág. 186, y que es utilizado para exponer el ser como «Abgrund» y para dar un mismo sentido a la actividad divina en la frase de Leibniz allí citada, nótese que ya aparece en Hegel (*Ph. des Geistes*, pág. 20).

das Sein» también mantiene una relación con la temporalidad²⁰. Pero aquí el tiempo ya no radica en el Dasein. Ser y tiempo *acontecen*. Y la consecuencia es que, al contrario, el hombre pertenece al acontecimiento (Zeit und Sein 24), y por eso mismo, el acontecimiento le lleva a su íntima peculiaridad.

El tiempo es el «donativo» (*Gabe*) del «es gibt», cuya donación guarda, delimita y hace verdad el ámbito en donde se otorga la presencia (*id.*, 18). Y el tiempo en sí mismo, previamente a toda medición del mismo, es lo abierto (*Offene*) que se manifiesta en el entrelazado de llegada (*Ankunft*), pretérito (*Gewesenheit*) y presente. Lo cual, a su vez, nos muestra que el tiempo es una proximidad (*Nähe*) que en su acercamiento retiene un pasado y niega presente al futuro (*id.*, 14-6.) Este no es el tiempo de la primera interpretación heideggeriana de Kant.

Lo que, en todo caso, aparece manifiesto es la voluntad de Heidegger por asociar a Kant en su propia evolución o en la progresiva clarificación hacia la ontología fundamental y, al fin, en el descubrimiento del ser como presencia que se ofrece y se retrae al mismo tiempo. Y precisamente en esa revelación-ocultamiento se encuentra también la explicación de las actitudes kantiana que revelan el ser, pero, al mismo tiempo, lo ocultan. Desde un punto de vista de historiografía filosófica convencional diríamos que Kant descubre la ontología a partir de supuestos críticos y epistemológicos. Desde un análisis conceptual descubre Kant la insuficiencia de tal método y recaba la necesidad de los factores sensibles. Más adelante, en la reflexión acerca de las relaciones entre pensamiento y ser, descubre las modalidades del ser. Pero, llevado de la mano de ese ser que es simultáneamente presencia y ocultamiento, Kant no se coloca en el plano del ser, sino en el del ente, y su instrumento filosófico sigue adherido a la representación. Para Heidegger esto no es una torpeza de Kant. Es el inevitable resultado de la peculiar forma de aparición del ser que sólo así puede mostrarse en un entendimiento finito. Es, frente a la historiografía convencional, una lectura de Kant a la luz de la «Seinsgeschichte».

José María Artola Barrenechea

²⁰ «Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt». «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, pág. 2.