

# *¿Recepción o interceptación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant*

Irene BORGES-DUARTE  
Universidad Complutense

**RESUMEN:** En la larga historia de la recepción de la filosofía crítica, Heidegger ocupa un lugar singular: más que recibir, intercepta la mirada y las problemáticas kantianas, que así *ganan un contexto de sentido muy preciso pero distinto del suyo originario*. Después de deshacer el principal equívoco ligado a la interpretación de este encuentro de miradas, se explicita la decisión hermenéutica heideggeriana y sus consecuencias teóricas más importantes.

**ZUSAMMENFASSUNG:** Die ausgezeichnete Stelle Heideggers bei der Geschichte der Rezeption der kritischen Philosophie hat sein Grund darin, daß es sich dabei nicht um eine schlichte Rezeption handelt, sondern viel mehr um das Abfangen eines Denkblicks durch einen anderen, womit der Erster in ein Kontext gelangt, das ihm von seiner Urrichtung ablenkt. Von einer "objektiveren" oder gar "subjektiveren" Kantauffassung Heideggers ist es aber nicht die Rede, da die hermeneutische Entscheidung Heideggers sich nur allmählich im Gang seines Denkwegs vollzieht und die eigentliche Auslegungsziele erreicht.

En la larga historia de la recepción de la filosofía kantiana, Heidegger ocupa una posición singular. Las especiales características de su interpretación de la filosofía kantiana y del significado de ésta en la trama de la metafísica occidental son, en general, bien conocidas. De hecho, pocas versiones de Kant han conseguido tan amplia divulgación como la heideggeriana, a pesar de la crítica sistemática que ha recibido por parte de los kantianos más ortodoxos e incluso de muchos historiadores de la filosofía ajenos a la perspectiva crítica. Por ello, la imagen de la importancia de su repercusión viene dada no tanto por la pléyade de los que aceptan y profundizan en la vía de interpretación heideggeriana, sino sobre todo por la atención que ella recibe por parte de sus detractores. Ya

en 1961, en un estudio hoy clásico, Werner Marx hacía notar que “la filosofía actual tiene que poner al descubierto la intención previa de Heidegger en los mismos textos por él interpretados, tanto si pretende aclarar en su derecho propio sus visiones más extremas y brillantemente penetrantes, como si pretende defender interpretaciones tradicionales o, incluso, llegar a interpretaciones independientes”<sup>1</sup>.

A favor o en contra —incluso al margen de—, es pues ineludible la referencia a la lectura heideggeriana de los momentos cumbre de la historia del pensar, entre los cuales Kant ocupa algo más que un lugar eminente. Pues algo significa ciertamente que el primer Heidegger haya afirmado explícitamente que Kant ha sido “el primer y el único” que vislumbró el nexo ser-tiempo y avanzó un trecho en esa investigación<sup>2</sup> y que el último Heidegger haya reiterado una y otra vez, supuestamente desde una perspectiva diferente, la importancia de la concepción kantiana del ser (como “posición”) y del tiempo (en el horizonte de la “objetualidad”) como fundamentación metafísica de lo que llegará a ser el proyecto tecnológico del mundo<sup>3</sup>. La manifiesta relevancia de la postura kantiana en la visión heideggeriana de la historia del ser explica el interés siempre renovado y la inmensa literatura que se le ha dedicado, pero la superabundancia de esta última también nos coloca ante una pregunta: ¿Qué sentido puede tener el volver una vez más sobre asunto tan ampliamente tratado en la bibliografía secundaria referida a ambos pensadores? Este breve estudio parte de una doble convicción al respecto.

En primer lugar, si Heidegger dedica a Kant una atención preferente en diferentes momentos clave del despliegue de su pensar más propio es porque recoge en el corazón de la filosofía crítica las semillas de aquello a lo que él mismo está intentando dar forma. En este sentido, no hay propiamente una *recepción* de Kant por parte de Heidegger, sino más bien una *intercepción* de su pensar en lo que éste tiene de “actualidad viviente”, de energía pensante y actuante. En segundo lugar, y con independencia de la innegable “violencia” de este interponerse en el camino kantiano y orientarlo hacia otras vías y ámbitos que no son ni los

<sup>1</sup> Véase *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, p. 117.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit (SuZ)*, § 5, pág. 23 (en la 7.ª ed., Tübingen, Niemeyer, 1953). En la trad. castellana de José Gaos (G), México, F.C.E., 1951, pág. 27. Aunque en la mayor parte de los casos la traducción de los textos que cito de esta u otras obras son de mi entera responsabilidad, indicaré siempre que posible la ubicación de los mismos en su edición castellana.

<sup>3</sup> Véase el texto del seminario de Le Thor de 1969, en *Vier Seminare*, Frankfurt, 1977, pp. 76 y 80-81.

de su recepción histórico-filosófica ni los de su promoción sistemática, esta interceptación de Kant no se traduce en una “usurpación” de su pensamiento, como en su día defendió Cassirer<sup>4</sup>, sino por una parte en la “deconstrucción” del mismo en sus supuestos precompresivos, en sus decisiones tácitas y en su arquitectónica, y por otra en la “radicalización” de aquellas mismas decisiones. En definitiva, esta doble vía de interceptación es la que conduce inexorablemente al gran salto heideggeriano en el vacío, al que con bastante imprecisión nos hemos habituado a llamar la “*Kehre*”.

No es posible en el reducido marco de un artículo explotar toda la problemática a la que se acaba de hacer referencia. La persistencia de la melodía kantiana a lo largo de la rica y variante trayectoria heideggeriana exige un análisis sistemático que está aquí fuera de lugar<sup>5</sup>. En cambio, parece pertinente aclarar en qué medida la mirada heideggeriana al interceptar la kantiana hizo luz sobre ciertos aspectos del pensar crítico cuyos reflejos siguen notándose, tanto en lo positivo como en lo negativo, en las corrientes más actuales del pensamiento. Hoy, además, casi veinte años después de la muerte de Heidegger y del inicio de la publicación de su *Gesamtausgabe* (GA), podemos leer el cruzarse de esas dos miradas como el poner al descubierto de lo propio de cada una y del *kairós* de su encuentro, alejando a la vez ciertos prejuicios y descontextualizaciones que durante décadas han afectado sobre todo a la comprensión de la primera obra de Heidegger sobre Kant. Nuestro camino será, por ello, el siguiente:

Empezaré por intentar deshacer el equívoco más habitual en la recepción de la interpretación heideggeriana de Kant: el que consiste en considerar que hay *dos* lecturas suficientemente distantes entre sí, como para que se las tome como expresión de un cambio de actitud hacia Kant, teniendo en cuenta que la segunda parece ser coetánea de la mismísima *Kehre* heideggeriana. Esta importante aclaración permitirá acercarnos, en un segundo momento, a lo que llamaré el “guión” de ese largo y fructífe-

<sup>4</sup> Véase Cassirer, Ernst, “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”, *Kant-Studien*, 39, 1931, 1-26.

<sup>5</sup> Un análisis de ese tipo aparece en mi tesis doctoral *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein, transcendencia y verdad* (Madrid, 1994, 424 pág.), donde intento poner de relieve lo que llamo el “kantismo sutil” del planteamiento de la Ontología fundamental (desde su génesis hasta su radicalización en las lecciones de los años 1927-1929) y su papel en la crisis del mismo (1929-1931), propiciando el tránsito a la vía aletheiológica que inaugura la “historia del ser”, desarrollada de forma sistemática al menos desde 1936.

ro pero siempre controverso diálogo pensante. No pretendo con ello hacer un análisis detallado de la extensa producción heideggeriana que tiene como *leitmotiv* a Kant, sino tan sólo centrarla en su ámbito clave y auscultar su orientación y destino. En un tercer momento, finalmente, intentaré poner de relieve los aspectos de la interceptación heideggeriana de la mirada crítica, que creo no sólo dan el tono de su interpretación global, sino que de hecho iluminan un estrecho sendero entre malezas por el que Heidegger hace su camino propio.

## I

Durante décadas, el vigor y la conmoción filosóficos que acompañaron el cada vez más amplio conocimiento del extraño, si no extravagante, Kant de Heidegger se alimentó exclusivamente de las obras de finales de los años veinte, sucesivamente reeditadas: *Ser y Tiempo (SuZ)*, de 1927, *De la esencia del fundamento (VWG)* y *Kant y el problema de la Metafísica (KPM)*, ambas de 1929<sup>6</sup>. En lo que se refiere a publicaciones, las tres décadas siguientes no ofrecen ninguna matización de la figura de Kant allí revelada: la de un precursor de la Ontología Fundamental, que en su “Deducción subjetiva de las categorías” sentó las bases de una “analítica” del ser finito del hombre, y que, a pesar de la insuficiencia de su noción de “fenómeno” y de su ceguera para el fenómeno del “mundo”, consiguió hurgar en la raíz ontológica de la “transcendencia ex-sistente”, hallando en el esquematismo temporal de la imaginación la fenomenología pura del mostrarse veritativo del ser y de sus diversas modalidades objetuales. A pesar del aparente reconocimiento de la insuficiencia o parcialidad de este diseño, en el prólogo a la 2.<sup>a</sup> edición (1950) de *KPM*, se diría más bien que el tiempo ha velado por que sus contornos se mantengan, cual obra de arte, en su autosuficiencia, en su *Innestehen*.

Sólo al inicio de los años sesenta se sobrepone a esta imagen una otra, que sin negarla ni corregirla, la matiza y amplía, enfocándola desde una perspectiva diferente. En 1961, la publicación de *Nietzsche* ofrece una

<sup>6</sup> Ediciones utilizadas: *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3 (Frankfurt, 1990); *Vom Wesen des Grundes*, en *Wegmarken*, GA 9 (1976). De ambos escritos hay traducción castellana: *Kant y el Problema de la Metafísica*, México, 1981 (trad. de G. Ibscher Roth, revisada por E. C. Frost) y “De la esencia del Fundamento” (trad. de E. García Belsunce) en *¿Qué es Metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, 1986.

primicia de la atención al Kant de la comprensión estética del mundo<sup>7</sup> y, en 1962, aparecen las dos obras que el mismo Heidegger, tres años después, indicará como “complemento” de la visión ofrecida en **KPM**<sup>8</sup>, fijando de ese modo el nuevo rumbo de la atención de los investigadores del tema: *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina kantiana de los principios transcendentales (FnD)* y *La tesis de Kant sobre el ser (KThS)*<sup>9</sup>. Un repaso atento de la bibliografía especializada revela el paulatino tomar en cuenta estas últimas obras en tanto que “añaden” algo a la versión que **KPM** nos daba de Kant, cuyo carácter “parcial” o “unilateral” aparece explícitamente ratificado por el autor.

La “evolución” de la postura heideggeriana hacia Kant, de la que estas nuevas publicaciones son índice, queda plasmada en un famoso artículo de Hansgeorg Hoppe, “Wandlungen in der Kantauffassung Heideggers” (1970)<sup>10</sup>, cuya idea central resumimos aquí, en parte por su sencillez, pero también porque, propiciada en buena medida por el mismo Heidegger, terminó por convertirse en una pauta habitual de lectura. Para Hoppe, se da, en efecto, un “cambio” fundamental, aunque afecta menos a los contenidos de la interpretación que a su *planteamiento*: en lugar de orientarse al hilo de la problemática estructural de la “subjetividad del sujeto”, que no era sino una proyección de la temática propiamente heideggeriana, se enfoca ahora al Kant estrictamente “epocal”, inmerso en los supuestos metafísicos que rigen su momento histórico y se manifiestan en la cuestión de la “objetividad del objeto”<sup>11</sup>. El mundo filosófico, que había recibido la primera imagen de Kant con sorpresa y la había rechazado con vehemencia argumentativa y minuciosa exuberancia de respeto histórico-filosófico, parece ahora apaciguado por esta “nueva” interpretación y por su mayor

<sup>7</sup> Primicia que, lamentablemente, pasa totalmente desapercibida y que, aún hoy, sigue sin apenas ser tenida en cuenta por la multitud de investigadores de la temática que nos ocupa. Véase *Nietzsche*, vol. I (Pfullingen, 1961, pp. 126 ss.; en la edición de la GA, vol. 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, § 16 (Frankfurt, 1985), pp. 124 ss.

<sup>8</sup> En el Prólogo a la 3.ª edición de **KPM** (1965).

<sup>9</sup> Ediciones utilizadas: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätze*, GA 41, 1984; *Kants These über das Sein*, GA 9 (Wegmarken). Traducciones castellanas: la de E. García Belsunce y Zoltan Szankay, *La pregunta por la cosa* (Buenos Aires, 1975) y del primero, “La Tesis de Kant sobre el ser” en el ya citado *¿Qué es Metafísica? y otros ensayos*.

<sup>10</sup> Publicado en el volumen de homenaje a Heidegger *Durchblicke* (Frankfurt, Klostermann, 1970), y aconsejado por el filósofo mismo en el ya citado Prólogo a la 3.ª ed. de **KPM**, este artículo marca un importante hito en la recepción crítica de la hermenéutica heideggeriana de Kant.

<sup>11</sup> Art. cit., p. 304.

“fidelidad” a la letra y espíritu kantianos. Pero ello pronto da lugar a una recepción banal del sentido del “cambio” operado: en vez de la diferencia crítica defendida por Hoppe, el “Kant” del “segundo Heidegger” viene a traducirse vulgarmente como “más objetivo” que el de KPM<sup>12</sup>.

De modo general, las líneas maestras de este doble retrato de la evolución de la concepción heideggeriana de Kant, ya no se verán modificadas hasta hoy, aunque publicaciones posteriores debiesen haber obligado al menos a importantes matizaciones. Cuando, por ejemplo, Hildegard Feick edita en 1971 las lecciones de 1936 sobre Schelling<sup>13</sup>, es el Kant “epocal” el que vuelve a ser tenido en cuenta por Heidegger, como precursor de la “voluntad de sistema” que sus entusiásticos continuadores idealistas protagonizarán<sup>14</sup>, culminando el pensamiento moderno. Sin embargo, el análisis se lleva a cabo desde un estricto seguimiento de las postreras caracterizaciones de la razón en su teleología (en las tres *Críticas* kantianas y en el *Nachlaß*), devolviendo la cuestión de la subjetividad e incluso de la imaginación al centro de la atención heideggeriana. De hecho, la razón, en cuanto capacidad “tectónica” o creadora de la imagen de unidad sistemática, tiene su oscura esencia, según Heidegger, en la imaginación<sup>15</sup>. Y ésta no es sino el poder de “enfoque”,

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, J. Van de Wiele, “Kant et Heidegger. Le sens d'une opposition”, *Revue Philosophique de Louvain*, 76, 1978, pág. 29-30: la interpretación de Fnd tiene un “sentido sensiblemente distinto” del de KPM y en ella “la objetividad histórica está infinitamente más respetada”, si bien, en todo caso, “el kantismo salga desfigurado del encuentro con Heidegger, perdiendo su originalidad propia”. Se puede considerar que este tipo de lectura aún sigue siendo hoy la que es tácitamente aceptada de manera más o menos universal. En ella se atiende obviamente más a la cuestión historiográfica de la “recepción” de Kant que a la problemática ontológica “común” al pensamiento de ambos. En un excelente artículo, que sigue manteniendo hoy todo su frescor, José María Artola había en cambio subrayado que a pesar de que “el estilo interpretativo” heideggeriano resulte “más objetivo, quizá”, no es sin embargo en la objetividad donde reside su valor “ni para Heidegger ni para nosotros”. Véase Artola, J. M., “Kant en la interpretación de M. Heidegger”, *Anales del Seminario de Metafísica*, XII, 1977, 37-57.

<sup>13</sup> *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, ed. de Hildegard Feick, Tübingen, Niemeyer, 1971, 237 pág. Reedición en GA 42 (1988), bajo la responsabilidad de Ingrid Schüßler. De la primera de estas ediciones hay una versión castellana bajo el título *Schelling y la libertad humana*, trad., notas y epílogo de Alberto Rosales, en Caracas, Monte Ávila, 1990.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, 42 ss.; GA 42, 61 ss.; trad. 43 ss.

<sup>15</sup> “...der Einbildungskraft (dem Wesen der Vernunft)”. GA 42, 65. Esta explicitación falta en la versión de Hildegard Feick (pág. 45) y, por tanto, también en la traducción de Rosales. Es, sin embargo, fundamental para la conexión de ambas problemáticas (objetividad/subjetividad o razón teórica/razón práctica), reunidas en la imagen teleológica y arquitectónica de la suprema unidad.

que se refleja a sí mismo en las representaciones arquetípicas que le sirven de principios reguladores para la articulación unitaria de lo múltiple. Las regiones ontológicas de “mundo” (lo objetivo) y “hombre”<sup>16</sup> (lo subjetivo) se unen en la representación de lo supremo: el *focus imaginarius* que es la idea del ente divino. Con ello, Heidegger recoge la superación kantiana de la escisión sujeto-objeto en un principio de comprensión a la vez teórico y práctico, cuyo alcance meramente “heurístico” no lo convierte en menos universal y necesario que las leyes causales, y por el que la teleología de la razón humana se proyecta en la imagen del mundo como sistema racional.

Es evidente que Heidegger halla en Kant el origen de lo que Hegel llegará a decir. Pero, sobre todo, el rumbo de su interpretación de Kant pone de manifiesto las limitaciones de los intérpretes que quieren reducirla a la consideración sucesiva y unilateral de la “subjetividad del sujeto”, en la época de SuZ, y de la “objetividad del objeto”, en la de la Kehre. Pues bien, *una lectura atenta y sin prejuicios de los escritos que Heidegger publicó sobre Kant, entre 1927 y 1971, no conduce tanto al descubrimiento de un “cambio” de postura, ni siquiera de una variación del planteamiento propiamente dicho, sino más bien a asistir al despliegue paulatino de las diferentes vertientes de un mismo planteamiento global, que tiene en el análisis del carácter temporal del Dasein y de su comprensión del ser su primer momento necesario; y su otro necesario pendant en la deconstrucción de la tradición en sus diferentes figuras epocales.*

Desde esta perspectiva, por otra parte, aunque es indudable que el panorama de la investigación se extiende con la publicación sistemática a partir de 1975 de los cursos heideggerianos sobre Kant<sup>17</sup> y de algún importante inédito<sup>18</sup>, es pertinente preguntarse, si el contenido de estas lecciones viene realmente a *alterar* substancial o parcialmente aquella interpretación, o si más bien, como yo creo, *tan sólo la amplía y enriquece, sin afectar a lo esencial* de lo que Heidegger diera a conocer en vida.

<sup>16</sup> Regístrese la carga interpretativa heideggeriana, al traducir como *Mensch* lo que Kant nombra *Seele*. GA 42, 63 (trad. 44).

<sup>17</sup> Directamente dedicados a Kant hay que contar 5 cursos de la época de Marburg (entre 1925 y 1928), 2 de la de Freiburg (1930 y 1935/36) o 4, si incluimos las detenidas referencias a Kant de los de 1936 y 1936/37; y uno más de la época tardía, el de Le Thor, 1969, cuyos *Protokolle* fueron publicados por primera vez, en su versión original francesa, en 1976.

<sup>18</sup> En lo que respecta a la interpretación de Kant tan sólo nos interesa tener en cuenta, por ahora, a los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA 65, 1989).

Considero, en efecto, que las lecciones documentan ejemplarmente la progresión del análisis heideggeriano del “fenómeno” Kant y ponen de relieve una atención constante y un conocimiento profundo y amplio de la obra kantiana, haciendo comprensible por qué el viejo pensador de Königsberg es, de hecho, el autor más citado en *SuZ*<sup>19</sup> y por qué su problemática sigue dando que pensar cuando ese proyecto entra en crisis e incluso cuando es modificado o más bien reasumido en ese otro proyecto que es el de la llamada “historia del ser”. Permiten, en suma, comprender todo el alcance e importancia del diálogo con Kant en el camino propiamente heideggeriano<sup>20</sup>. Pero en lo que se refiere a la *interpretación propiamente dicha* de Kant, de la que es aquí cuestión, no ofrecen nada *esencial*, que no estuviese ya en la obra publicada en vida de Heidegger, si bien contribuyen a entender aspectos que en aquéllas pasan desapercibidos o que ni siquiera aparecen enfocados<sup>21</sup>. Por ello, aunque teniendo en cuenta las aportaciones de la obra póstuma, prescindiré en este estudio de toda cuestión “genealógica” o de matiz, para intentar ofrecer, desde

---

<sup>19</sup> Basta una brevísima ojeada por el *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'*, de R. A. Bast y H. P. Delfosse (Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980), vol. 1 (Stellenindizes, philologisch-kritischer Apparat), para darse cuenta de la frecuencia y amplitud con que se le menciona, en comparación con los otros autores más citados: Aristóteles y, a buena distancia, Husserl y Hegel. Charles Sherover, por otra parte, en su excelente artículo de 1984, “Heidegger's Use of Kant in *Being and Time*” (in Seebohm + Kockelmans, *Kant and Phenomenology*, pp. 185-201), estudia con detalle las doctrinas kantianas allí explícita o implícitamente mencionadas, desde el punto de vista de su “repetición” en el texto heideggeriano.

<sup>20</sup> Estos aspectos de la cuestión han sido ampliamente tratados en mi tesis doctoral. La abundante literatura dedicada al tema Heidegger/Kant lo es menos respecto de este particular. Pero no deben olvidarse, además de los dos escritos ya citados de Pöggeler, otros dos importantes artículos suyos publicados en la revista *Phenomenologische Forschungen*: “Zeit und Sein” (n. 14, 1983, 152-191) y “Heideggers Neubestimmung des Phänomensbegriffs” (n. 9, 1980, 475-498) y el art. de F. Volpi, “Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo” (en *Kant a due secoli dalla 'Critica'*, Brescia, 1984, 161-179).

<sup>21</sup> Subrayo, en este punto, la importante labor realizada por Daniel Dahlstrom en sus tres escritos: Heideggers Kant-Kommentar, 1925-1936”, in *Philosophisches Jahrbuch*, 96 (1989), 343-364; “Heidegger's Kantian Turn. Notes to his commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*”, *Review of Metaphysics* (Washington), 45, 1991/92, 329-361; y “Seinsvergessenheit oder moralische Negativität? Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants”, in *Zur Philosophische Aktualität Heideggers* (Papenuß y Pöggeler, Ed.), vol. I, Frankfurt, 1991, 329-361. También es de señalar la investigación igualmente exhaustiva de Pio Colonnello en *Heidegger interprete de Kant* (Genova, 1981), “Kant nelle Lezioni heideggeriane di Marburgo 1925-1928” (*Sapienza*, 39, 1986, 345-348) y “Un progetto di riforma della soggettività trascendentale. La *Vorlesung* heideggeriana del 1925/26”, *Filosofia Oggi*, XI, 1988, pp. 629-640).



una perspectiva unitaria y sistemática, una síntesis necesariamente breve de lo que llamaré el “guión” de aquel largo e insistente diálogo pensante.

## II

Lo primero que resalta del conjunto de escritos dedicados a Kant es que el texto que sirve de base a la interpretación global es siempre, inequívocamente, el de la *Crítica de la Razón Pura*. Este hecho, que ha sido ampliamente puesto de relieve sobre todo en época de la primera reacción a **KPM**<sup>22</sup>, ha servido a menudo de argumento para demostrar la unilateralidad de la postura heideggeriana, que parece hacer caso omiso de la característica esencial de la filosofía práctica y de la teleología kantianas<sup>23</sup>, introducidas en las dos restantes *Críticas*. Sin embargo, la opción de Heidegger no se debe, ciertamente, ni a la ignorancia ni al desprecio no sólo de éstas, sino de la obra de Kant en general, como lo demuestra el mero repaso de su ocupación docente<sup>24</sup> y se comprueba con la lectura atenta de la obra publicada. Se trata, por tanto, de una auténtica *decisión hermenéutica*, plenamente consecuente, cuyo alcance se percibe incluso allí donde, por la temática tratada, sería de esperar que Heidegger escogiera como base de su análisis otras obras de Kant. Son dos buenos ejemplos

<sup>22</sup> Véase en concreto la crítica de Cassirer, en sus *Bemerkungen* (ed. cit., 18) y en su intervención en la discusión en Davos (GA 3, 278). Pero también aparece como objeción en las reseñas de Celms (en el *Deutsche Literaturzeitung*, 51, 1930, 2311-2317) y Odebrecht (en *Blätter für deutsche Philosophie*, 5, 1931-32, 132-135).

<sup>23</sup> Henri Declève en las conclusiones a su obra clásica *Heidegger et Kant* (The Hague, 1970) llama la atención para lo “paradójico” de la lectura heideggeriana que si, por una parte abre la comprensión de caminos kantianos fundamentales, descuida, por otra, rasgos característicos de su filosofía que proceden de las dos últimas *Críticas*. Véanse especialmente pp. 371-376.

<sup>24</sup> Para documentar la amplitud de su conocimiento de Kant basta repasar los cursos y seminarios que le dedicó. Más allá de los ya publicados, ténganse en cuenta los seminarios que han tenido por objeto los *Prolegomena* (SS 1916 y SS 1941), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (SS 1923), la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (WS 1928/29), la **KU** ( en 1930, a la vez que la **KpV** y la **KrV** en las lecciones *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* y, luego, de nuevo en 1936), los *Fortschritte* (SS 1931) y la **KpV** (WS 1931/32). Véase el Apéndice de Richardson a su *Through Phenomenology to Thought* (The Hague, 1963), pp. 663-671. El intento kantiano de los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* está, por otra parte, muy presente en el heideggeriano del curso de 1928, sintomáticamente titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, del que *Vom Wesen des Grundes* ofrece la clave final.

de esta opción el enfoque heideggeriano de las doctrinas kantianas de la libertad, en el curso de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (WmF)<sup>25</sup>, y del ser, en la exposición de KThS.

En el primer texto, Heidegger busca en la libertad la “condición de posibilidad... de la comprensión del ser”<sup>26</sup> —o, según la fórmula coetánea de VWV, de la “verdad”. En la historia de este problema, Kant ocupa “*eine ausgezeichnete Stelle*”, pues coloca la cuestión de la libertad “por primera vez, de forma explícita... en su dimensión propia”<sup>27</sup>, como una cuestión ontológica (que afecta a la comprensión del ser en general) y no meramente ética (que sólo afectaría a la región de la praxis moral, característica del ente humano). Frente a la tematización de la libertad práctica en la KpV, detenidamente analizada, Heidegger subraya, sin embargo, la importancia de la exposición del concepto de la libertad “transcendental” en la KrV, especialmente en la tercera antinomia, en la que aparece como un concepto “cosmológico”, del que se desprende una otra legalidad posible, distinta de la causalidad natural. Ambas vías kantianas coinciden en el enfoque de un sólo territorio, el único que Kant reconoce: el de la experiencia —o, en la terminología de Heidegger, de lo *Vorhandene*. Sin embargo, mientras que por vía del análisis puramente teórico, “se trata de la libertad posible de un ente *vorhanden* en general”, en la vía práctica es cuestión “de la libertad efectiva de un ente *vorhandene* determinado, el hombre en cuanto persona”<sup>28</sup>. Debemos, pues, concluir que la primera se incluye en la Ontología Fundamental, aunque sólo tenga alcance en el ámbito de lo objetual. En cambio, la segunda, se desliza hacia una Ontología regional, que tiene sus derechos propios, pero *se funda* en la primera: “La libertad transcendental es un concepto ontológico general; la psicológica [la voluntad, en cuanto facultad del alma, en cuanto razón práctica] es ontológico-regional”<sup>29</sup>. Si hay, pues, que hallar

<sup>25</sup> GA 31 (1982), ed. de Hartmut Tietjen.

<sup>26</sup> GA 31, 303.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 21

<sup>28</sup> *Ibidem*, 265. Quizá tiene razón Jean Grondin al hacer notar que Heidegger es, en este punto, injusto respecto de Kant, al evitar reconocer que “todo el esfuerzo de la tercera antinomia consiste precisamente en sustraer la libertad humana al orden de la causalidad natural”. Al contrario, Grondin considera que la libertad práctica es allí tratada con más “simpatía”. (Véase su reseña de la obra en cuestión en *Archives de Philosophie*, 52, 1989, 337). Sin embargo, como veremos, la interceptación heideggeriana de ambas doctrinas de la libertad, en esta obra, recoge justamente, y a pesar del equívoco “naturalista” kantiano, la importancia ontológica de la primera relativamente a la segunda.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 218

el “lugar sistemático” de la doctrina kantiana de la libertad, en su doble vía, éste es el del poner a descubierto “la posibilidad de la experiencia”<sup>30</sup>, y una de cuyas claves es la “idea” de una causalidad originaria, paralela a la mecánica, y válida a título heurístico o regulativo para la comprensión del mundo o naturaleza en cuanto todo. Pues, como dice Heidegger, resumiendo y precisando su interpretación, “la libertad no es sino la causalidad natural pensada absolutamente, o sea, como el mismo Kant dice acertadamente, un concepto de naturaleza, que trasciende la experiencia en cuanto todo”<sup>31</sup>. Según Heidegger, es, pues, inequívocamente, en la **KrV** y no en la **KpV**, donde se halla el enfoque kantiano fundamental.

La misma opción hermenéutica se hace patente a propósito de la tesis kantiana según la cual “ser es la posición absoluta de una cosa” y no “un predicado real” de la misma —tesis que Heidegger abordó repetidamente—<sup>32</sup> como una de las temáticas kantianas centrales. En efecto, la exposición sobre la que Heidegger yergue su interpretación es la de la **KrV** y no la anterior, ampliamente desarrollada en el **Beweisgrund**. Pues, aunque los términos de la afirmación “concuerdan en cierta medida”, e incluso el contexto en el que se la defiende es el mismo (el de la Teología racional, la “onto-teología”), “sólo la **KrV** trae determinación y plenitud a la interpretación del ser como posición”<sup>33</sup>. Mientras que en el **Beweisgrund** quedaba indeterminada la relación del “ser o existir” a la facultad intelectual, en la obra crítica se da el “paso decisivo” de asumir esta relación<sup>34</sup>: la *Setzung*, que constituye el “ser” de algo, no es sino la de la *apercepción pura*, la unidad sintética, que es la esencia misma del entendimiento; y, en consecuencia, lo que “es” (lo “puesto”, lo dado) tiene el carácter o legalidad de una cierta manera de “estar-puesto” (*Gesetztheit*) —el estar-puesto como lo *opuesto* u *objeto*. El ser, en cuanto posición, no es sino una cierta modalidad de “estar en relación”: es la relación por la que la afección —en sentido kantiano— es interpretada —en sentido heideggeriano— como *una* representación *mía*. El algo así comprendido, lo es en la medida en que se le transpone o proyecta hacia el horizonte de lo comprensible: para Kant, el ser-objeto para un sujeto, el estar presente en la representación que yo pienso.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>31</sup> GA 31, 215. Véase el origen de esta doctrina en GA 26, 235-236.

<sup>32</sup> Fundamentalmente en el curso de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), publ. en 1975, en **KThS** y en el ya citado seminario privado de Le Thor (1969).

<sup>33</sup> **KThS**, ed. cit., 278 y 283 (trad. 138 y 142).

<sup>34</sup> **KThS**, 288 (trad. 146).

Esta misma tesis aparece expuesta con detalle en **FnD**, curso de 1935/36, que bien podría servir de investigación preliminar a **Kths**, como en cierto modo sugiere su tardía publicación, en el mismo año en que aparece este último escrito. Partiendo del análisis de la doctrina kantiana de los principios trascendentales, desarrollado en la *Analítica de los principios*, a continuación del capítulo sobre el esquematismo, Heidegger concluye su interpretación de la **KrV**<sup>35</sup> con una meditación sobre el “ser en cuanto ser del objeto de la experiencia”, según las modalidades de su referencia a la facultad del conocimiento. Restringido el horizonte de presentación del ser a la objetualidad, queda igualmente restringido el ángulo posible del enfoque cognoscitivo, que “ya no es determinado desde el mero pensar”, como era habitual en la tradición dogmática, sino “*desde la relación* de nuestra facultad intelectual, en cuanto intuición determinada según el pensar, a las condiciones de posibilidad de los objetos, que en si misma residen”. Es decir: “Las modalidades (posibilidad, realidad, necesidad) no ponen ningún contenido quidditativo (*nichts Sachhaltiges*) en el tener-un-qué (*Sachhaltigkeit*) del objeto, si bien son, a pesar de ello, una síntesis. Ponen al objeto en cada caso en una relación a las condiciones de su ‘estar-opuesto’. Pero estas condiciones son, a la vez, las del ‘dejar que [o hacer que] esté opuesto’ (*Gegenstehenlassen*), las del hacer la experiencia y, por tanto, de la acción del sujeto”. Los postulados, en cuanto, principios sintéticos, “no componen la *quidditas* del objeto, sino... el objeto, en toda su esencia, en su relación posible al sujeto y a sus modos de representar intuitivo-pensante”<sup>36</sup>.

De este modo, si bien es cierto, como dice Kant, que el “ser” no se dice en el sentido de un predicado “real” —“óntico”, traduce Heidegger—, no es una determinación de contenido; sí es, en cambio, como subraya Heidegger ahora, un predicado “trascendental” u “ontológico”, es decir, una determinación formal. La tesis kantiana adquiere, así, en la **KrV**, un matiz diferencial relativamente a su versión precrítica. La posición “absoluta” ya no indica la mera “realidad empírica” (el ser efectivo) del objeto, sino *también* su idealidad trascendental, su posibilidad; no es la afirmación de lo meramente, absolutamente *puesto*, sino también

<sup>35</sup> GA 41 (1984), 121-124 (trad. 109). La “crítica”, en cuanto plasmación del rasgo esencial del pensamiento metafísico moderno, aparece como “despliegue de la más íntima racionalidad de la razón” y, a la vez, como “aislamiento” y “delimitación de su esencia”.

<sup>36</sup> Véase, en especial, GA 41, 242-243 (trad. 208-209).

de la legalidad del poner en posición. No es, en resumen, la afirmación de una cosa, sino de una relación estructural y de sus modalidades<sup>37</sup>.

La opción heideggeriana, así justificada, por la versión crítica de la tesis kantiana revela en sus entresijos una consecuencia igualmente importante. A saber: si la afirmación ontológica del *es* no consiste sino en la fijación de la relación de lo pensado al pensar, entonces, por detrás de la doctrina kantiana de la objetualidad aparece subrepticamente recogido “el sentido del ser predominante desde la antigüedad (el “estar-presente permanente”), que quedaba “oculto e incluso encubierto” en su versión tradicional como “substancialidad de la substancia”, pero que ahora “mediante la determinación de la objetualidad, vuelve a aparecer bajo una figura eminente”<sup>38</sup>. De esa manera, Kant pone al descubierto los ocultos cimientos sobre los que se yergue el modelo ontológico del ser como substancia, cimientos que quedaban disimulados en la tesis tradicional. La “crítica” kantiana realiza, por tanto, una “discriminación” por la que el pensar occidental se asume en sus supuestos. Pero esta consecuencia — aquí mostrada como secundaria y aparentemente tardía— es, sin embargo, uno de los rasgos de la interpretación heideggeriana de Kant que más pronto se han evidenciado.

### III

Ya en los importantes cursos de los años 20, la *KrV* surgía como “el centro del trabajo filosófico” de Kant, puesto que en ella, “la filosofía que la precede se coloca, mediante ella, *bajo una nueva luz*, que alcanza hasta los griegos, y lo que sucede después tiene en ella el *punto de partida de una nueva problemática* filosófica”<sup>39</sup>. Ambas miradas (retrospectiva y

<sup>37</sup> La conexión (tácita en *KThS*) de esta cuestión a la temática de la imaginación es enfocada en mi artículo “La tesis de Heidegger sobre la técnica” (*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, 1993, 121-156), especialmente en las pp. 136-138. El “estar-puesto como lo opuesto”, que constituye la esencia de la objetualidad, se da en el horizonte transcendental (espacio-temporal) esquemáticamente proyectado. En el escrito de 1962 se da, pues, por supuesta la doctrina básica ya suficientemente tratada en *KPM*, y liberada ahora de la “*Überdeutung*” de entonces.

<sup>38</sup> *KThS*, 291 (trad. 149). La afirmación polemiza con la interpretación neokantiana de Kant, según la cual éste habría “despachado” (*erledigt*) el concepto de ser, al centrar su atención sobre la legalidad transcendental del conocimiento.

<sup>39</sup> *Phänomenologische Interpretation von Kants ‘Kritik der reinen Vernunft’*, GA 25 (1977), pág. 5 (s.m.).

prospectiva) están íntimamente relacionadas y, *en su conjunto*, denotan el interés fundamental de Heidegger por la obra kantiana. Ésta significa para él, por una parte, una tematización *crítica* de la tradición filosófica, que prelude lo que él mismo busca bajo el nombre de “deconstrucción” (*Destruktion*). Con ello, por otra parte, la “aclaración fundamental del concepto y método de la filosofía”<sup>40</sup>, que Kant emprende como parte de la tarea “propedéutica” a la metafísica, se convierte, de hecho, en una problemática nueva, originaria, que Heidegger formula, posteriormente, como la de la “fundamentación de la metafísica”<sup>41</sup>.

Es cierto que Heidegger no entiende por “metafísica” una mera disciplina sapiencial, que en cuanto saber de lo suprasensible o de los “principios” es cumbre de todos los saberes. Pero halla precisamente, en la conocida fórmula de B 22 (la metafísica en cuanto “disposición natural” de la razón humana), el indicio de que Kant percibía en el hecho de la metafísica como ciencia racional, el “fenómeno” (en sentido heideggeriano y no kantiano) de la “Ontología” o “comprensión del ser”. La temática kantiana, planteada en la pregunta “¿cómo es posible la metafísica como disposición natural?”<sup>42</sup> se convierte, así, para Heidegger, en la cuestión de la posibilidad de la Ontología, es decir, de la pregunta por el ser, mediante la cual el hombre ejerce fácticamente su poder-ser en cuanto “ahí-del-ser”.

Dicho de otro modo: En la “crítica” kantiana, Heidegger lee una tematización explícita del quehacer filosófico tradicional, en lo que éste tiene de un *despliegue fáctico*, tácito o “precomprensivo”. La estructura o plan arquitectónico de este despliegue es lo que hay que poner de manifiesto. Por ello, la “fundamentación de la metafísica” no consiste en “aportar fundamentos para un edificio ya hecho”, sino en la “determinación concreta de su esencia”, de su estar siendo lo que es: *un modo de comportarse en relación al ente en general*<sup>43</sup>. Con ello, Heidegger desplaza el peso

<sup>40</sup> *Ibidem*, 6.

<sup>41</sup> Véase la Introducción a **KPM**, GA 3 (1991), 2-3; trad. cast., 11-12.

<sup>42</sup> Si seguimos el texto de Kant leemos: “es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede? [...] No podemos conformarnos con la simple disposición natural hacia la metafísica, es decir con la facultad misma de la razón humana, de la que siempre nace alguna metafísica, sea la que sea”, sino que “más bien ha de ser posible llegar... a una decisión acerca de los objetos de sus preguntas, o acerca de la capacidad o falta de capacidad de la razón para juzgar sobre ellos” (**KrV**, B 22; trad. Ribas, 56). Se pone, así, en cuestión “¿cómo es posible la metafísica como ciencia?”.

<sup>43</sup> Véase la Introducción a **KPM** (GA 3, 2) y el § 2: “Grundlegung ist jetzt Aufhellung des Wesens eines Verhalten zum Seienden” (GA 3, 10). S.m.

de la investigación auténticamente “crítica”, que Kant, como es bien conocido, sitúa en el ámbito de un *quid iuris*, al que da forma la “Deducción trascendental de las categorías”, hacia el ámbito de la “fenomenología” pura de ese comportarse relacional, es decir, hacia el análisis de la articulación dinámica del ser-en-el-mundo (en cuanto “metafísica”), que Kant *también* emprende, dentro de ciertos límites, en el capítulo del esquematismo.

Era, en efecto, la imaginación trascendental la estructura que, en la **KrV**, ejercía la función de posibilidad *fáctica* de la síntesis cognoscitiva, uniendo sensibilidad y entendimiento, forma de la intuición y forma categorial, en la configuración esquemática de una imagen “pura” (temporal) de las diversas modalidades de representación. La mediación imaginativa, en cuanto determinación temporal, adquiriría pues, a los ojos de Heidegger, para quien el tiempo es la forma de ser del *Dasein*<sup>44</sup>, el lugar central de la crítica o discriminación kantiana de las estructuras básicas del ser-en-el-mundo —crítica que, por otra parte, se manifiesta en el ejercicio fáctico kantiano, situado y situante, de su mismo proyecto de comprensión. A este nivel, la interpretación kantiana es, ella misma, interceptada y “retomada” o “repetida” desde la actualidad viviente del proyecto heideggeriano, que funda sobre el “esquematismo” —que Kant concebía como un modesto “procedimiento” (*Verfahren*)<sup>45</sup> o “método” propio (es decir, característico y originario) de la imaginación trascendental o “productiva”— todo el edificio de la metafísica occidental<sup>46</sup>.

El intento heideggeriano tropieza, empero, con la grave dificultad que deriva de la segunda versión de la Deducción trascendental de las categorías. Kant llega incluso a subrayar ahí el carácter *heterónomo* de la actuación imaginativa, al asumir la legalidad categorial como la única y necesaria que, por medio del procedimiento esquemático, da forma a toda experiencia posible. Kant limita, pues, la imaginación a un papel técnico, de segundo orden: el de ejecutar órdenes, mediar entre algo previo (la

<sup>44</sup> Esta tesis hace su aparición en época bastante temprana. Véase, por ej., la famosa conferencia de 1924, *Der Begriff der Zeit (BZ)*, editada por H. Tietjen en Tübingen, Niemeyer, 1989: “*Das Dasein... ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit*” (pág. 19), “*Zeit ist Dasein*” (26).

<sup>45</sup> Kant, **KrV** A 140/B 179.

<sup>46</sup> Es bien sabido que Heidegger mismo reconoció lo excesivo de su interpretación en **KPM**, *Überdeutung* que procuró compensar en las restantes publicaciones sobre Kant. Pero no debemos olvidar que la obra de 1929 jamás fue corregida ni, mucho menos, alterada, manteniéndose pues de forma global la interpretación que allí se propone. Véase **KPM**, Prefacio a la 4.ª ed., XV.

afección sensible y el concepto puro), servir de puente entre los dos márgenes inequívocos de una realidad dual, cuya unidad sólo es representable a título de "*focus imaginarius*" (alma), pensable pero incognoscible. Todo el esfuerzo de la Deducción B va encaminado a poner de manifiesto que lo que acontece mediante la imaginación tiene *su fundamento* en un acto puramente intelectual, que aunque *de hecho* sólo tenga significado en la medida en que se plasma efectivamente mediante la síntesis imaginativa, es *de iure*, lógicamente, previo a ésta: la "apercepción pura" de un "yo pienso", sin la cual no es posible concebir la necesaria unidad de lo múltiple en *una* representación *mía*. Por alguna "misteriosa" razón, la dicotomía principal kantiana, patente en su escisión de fuentes del conocimiento (sensibilidad/entendimiento), en los diferentes terrenos de plasmación de la razón (teoría/praxis) y, por no ir más lejos, en la duplicidad de los llamados conceptos de reflexión (forma/materia, dentro/fuera, etc.), no halla más solución teórica que la de la opción del asumir la legalidad de la *oposición* principal y radical: la fórmula de la relación objeto-sujeto, que adquiere rango "jurídico" en la Deducción transcendental. Con ello la cuestión de la "metafísica", en cuanto disposición natural", se desliza hacia la cuestión, eminentemente tradicional, de la justificación de la posibilidad de la *metaphysica specialis*, cuestión a la que se accede, de hecho, en la Dialéctica transcendental.

Para Heidegger, evidentemente, este planteamiento no es, sin embargo, el que le parece el *novum*, el carácter viviente de la filosofía kantiana. Los "fundamentos" de la metafísica, que le interesa sacar a la luz en la "fundamentación kantiana, tienen menos de los "cimientos" o principios sobre los que se supone erguido el edificio conceptual o doctrinal fáctico, que del necesario arraigo viviente de todo árbol en un suelo determinado. Sólo en la primera acepción, la problemática podría leerse en clave gnosológica, es decir, desde una perspectiva lógico-jurídica: en el conocimiento, todo se comporta *como si* hubiese un yo, sin el cual no es posible concebir la unidad sintética de todas "mis" representaciones en la representación unitaria de un *objeto*<sup>47</sup>. En cambio, en la segunda, la búsqueda del fundamento se convierte en el intento de desvelamiento de la posibilidad *interna*, o sea, de la posibilidad en su sentido más radical: el

<sup>47</sup> No olvidemos el título de la famosa obra de Vaihinger, *Die Philosophie des Als-ob*, que ofrecía como principio rector de su interpretación "ficcionalista" de Kant la estructura de un "como si". Esta obra-marco en la interpretación de Kant es una de las más importantes contribuciones del neokantismo. "Pero Kant no era kantiano", no lo era, según Heidegger, en el sentido "neokantiano". Véase GA 21, 117.



poder surgir multiforme y, sin embargo, unívoco de algo en la comprensión, algo que alcanza ahí sentido *como tal o cual* cosa. Ese “poder surgir”, y no lo que surge ni el hipotético soporte subjetivo de tal poder, es en definitiva lo que Heidegger enfoca en su mirada hacia “lo excedente”. Pero a diferencia del *Überschuß* del que hablaba Husserl, que se plas-maba en un concepto estático de “forma”, Heidegger atiende a la dinámica del “formarse”, del poder tomar forma. Ese principio ontológico (la esquematización temporal del sentido) es lo que cree interceptar en la mirada kantiana hacia la imaginación trascendental.

Kant, en cambio, sólo había sido capaz de hallar las modalidades de nombrar lo que aparece en el horizonte de la “objetualidad”, en la “posición” de la representación frente al supuesto sujeto. Pero, al hacerlo, abrió de hecho la vía a una investigación compleja y nueva, que él mismo seguramente no acabó de comprender en toda su extensión<sup>48</sup>, pero de cuya importancia se dio cuenta inequívocamente. Su filosofía estaba “condenada a no ser entendida hasta muchos años después”, según dice el mismo Heidegger al inicio de su curso de 1927/28<sup>49</sup>, erigiéndose en heredero suyo, convicto de que sólo él ha entendido a Kant mejor que éste supo entenderse a si mismo<sup>50</sup>. No deja de ser interesante, en todo caso, la “perplejidad” con la que este hallazgo heideggeriano de la “verdad” de la filosofía kantiana ha sido recibida por la misma razón metafísica que Kant ha buscado fundar. Pues parece necesario que como fundamento se encuentre un radical “simple”, un principio unitario de relación a lo múltiple —en resumen, un sujeto. “¿Cómo puede tal unidad última abarcar aún una multiplicidad de rasgos?”, se pregunta en buena lógica Dieter Henrich<sup>51</sup>. Heidegger no sólo no parece tener dificultad ninguna en concebir tal dimensión, sino que además cree percibirla en la sorprendida y ciertamente incrédula mirada kantiana.

En todo caso, Heidegger reconoce a la vez que la “orientación polémica” de Kant le obligó a situar la investigación dentro de los términos

<sup>48</sup> La riqueza de esta problemática trasparece claramente en la obra de los idealistas, en la producción filosófica de Schiller y, sobre todo, de los románticos. Véase a este propósito el excelente artículo de Jacinto Rivera de Rosales, “La imaginación trascendental y el proyecto de transformación romántica” (en la obra colectiva *Romanticismo y marxismo*, Madrid, FIM, 1994, 145-212), donde se enfoca la cuestión en Fichte, Schelling y Novalis.

<sup>49</sup> *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25 (1977), p. 1.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>51</sup> Véase la reseñación de Dieter Henrich a la segunda edición de KPM, “Über die Einheit der Subjektivität”, *Philosophische Rundschau*, 3, 1955, 29-69.

de la misma metafísica “teórica”, frente a la que entabla discusión. Ello determina, según Heidegger —que quizá no supo extraer en ese momento la correspondiente lección para sí mismo y su intento<sup>52</sup>— que, al final, *Kant acepta tácitamente como terreno de su interrogación propia un planteamiento de tipo jurídico*, de profundo arraigo metafísico, que se revela inhábil para dilucidar la problemática nueva que, por otra parte, esa misma tematización crítica y polémica inaugura. Sin embargo, es justamente el imposible diálogo de Kant con esa tradición que en él sucumbe, lo que revela más decisivamente la importancia de su postura crítica como inauguración de una nueva actualidad filosófica, que Heidegger, a su vez, recoge y culmina. El siguiente texto de las ya citadas lecciones de 1927/28 expresa, desde este punto de vista, la tesis que será para Heidegger definitiva acerca del carácter dual y, sin embargo, radical de la postura kantiana:

“El uso de términos jurídicos no tiene nada de sorprendente, pues no se trata simplemente de una aceptación de palabras en un contexto temático completamente distinto, sino de que el planteamiento kantiano mismo se convierte..., en cierto modo, en jurídico. [...] Ya la designación del problema como “Deducción trascendental” muestra que la exposición de Kant viene dictada polémicamente, es decir, en función del planteamiento de sus oponentes. Dicho de otro modo: Kant busca una solución del problema al hilo de un planteamiento que ya es en sí mismo imposible. Este planteamiento va ganando fuerza a partir de entonces, pero, a la vez, se mantiene firme el horizonte problemático designado bajo las epígrafes ‘tiempo’, ‘imaginación’ y ‘analítica trascendental’. La mayor parte de las veces, ambos planteamientos se entremezclan; tan pronto aparece el auténtico en toda su pureza, como reina de forma extrema el inauténtico, por lo que todo se mueve en la más insana confusión. Sea cual sea la postura que se tome ante el problema y solución kantianos de la Deducción trascendental, hay algo absolutamente seguro, a saber: La Deducción trascendental, concebida como *quaestio iuris* es, entre todos los rasgos doctrinales a los que uno puede referirse en la filosofía kan-

<sup>52</sup> Recuérdese a este propósito la tesis de Pöggeler, según la cual el acercamiento de Heidegger a Kant, más que contribuir a la clarificación de su problemática propia, le conduce a enredarse más profundamente en el lenguaje y temática metafísicos, retrasando hasta 1936 (con los *BzPh*) el que su pensar alcance sus rasgos más característicos y su dimensión más auténtica. Véase *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen, 1963), pág. 87 (pág. 91 en la traducción cast. de F. Duque, *El Camino del pensar de M. H.*, Madrid, 1986). Véase igualmente “Heidegger und die hermeneutische Theologie” (in *Verifikationen*, Tübingen, 1982), p. 481.

tiana, la mayor de las fatalidades. La Deducción trascendental es casi permanentemente insostenible; a la largo de ella, sin embargo, Kant da, a la vez, impulsos filosóficos que tiene uno que coger al vuelo adecuadamente y conducir hacia el camino cierto. Tómese lo dicho como una llamada de atención de nuevo para [el hecho de] que siempre vale la pena seguir el rastro de Kant, también y especialmente en sus equivocaciones, y proteger a Kant de los kantianos”<sup>53</sup>.

## CONCLUSIÓN

Hay seguramente cuestiones en la interpretación heideggeriana de Kant, cuya importancia contextual ha sido largamente reflejada a lo largo de más de medio siglo de recepción de la misma, pero a las que el hilo de unidad aquí perseguido no habilita un acceso directo. Más que las diversas problemáticas concretas —cuya importancia relativa depende, en definitiva de la perspectiva de enfoque e, indudablemente, de la época de su recepción—, me parece esencial tener como punto de partida la base desde la cual Heidegger edifica su visión de Kant y de su lugar en la historia. Ese suelo y esa planta iniciales (la interpretación de la *Crítica de la Razón Pura* como fundamentación de la precomprensión metafísica del mundo) definen el rumbo de la lectura heideggeriana, desde los años veinte hasta finales de los sesenta. En todo el amplio abanico de temas y problemas enfocados por Heidegger se hace patente la vinculación del pensamiento kantiano a la tradición filosófica —cuyo íntimo despliegue sistemático o arquitectónica interna Heidegger busca “de-construir”— y ello tanto en lo que tiene de cumbre como en lo que revela de aceptación tácita de las “obviedades” metafísicas. Aunque, a la vez, la constancia de la atención a Kant hace patente que éste no se ha comportado jamás pasivamente en relación a la misma, sino que, justamente por la reiteración de su intento de “justificación” trascendental de la posibilidad de ser (objeto de conocimiento y proyecto práxico), más bien la asume críticamente y, por ello mismo, incluso allí donde fracasa su ímpetu y donde más decisivamente devuelve al olvido el “ser”, cuya verdad apercibiera en la teoría de la imaginación trascendental, incluso ahí Kant se revela como cumbre, y sólo porque lo es, *puede* fracasar, dejando que se hunda de nuevo en el abismo la posibilidad de ser por él mismo vislumbrada.

---

<sup>53</sup> GA 25, 308-309.

“Sólo aquello que fundamos y creamos, instando en el ahí-ser, y creando dejamos que nos salga al encuentro como un asalto, sólo eso puede ser algo verdadero, patente y como tal reconocido y consciencializado. Nuestro saber sólo alcanza hasta donde alcanza el carácter de instado (*Inständlichkeit*) del ahí-ser, es decir, [hasta dónde alcanza] la fuerza del ponerse-a-cubierto de la verdad en el ente configurado. La *Crítica de la Razón Pura* de Kant —dónde, después de los griegos, se volvió a dar un paso esencial más— tuvo que haber presupuesto este contexto, sin captarlo como tal y sin poder sentarlo sobre un suelo (la referencia mutua de ser-ahí y ser). Y puesto que este suelo no fue fundado, la *Crítica* se quedó sin-suelo y tuvo que conducir a que sobre ella y en parte con sus mismos medios (el planteamiento transcendental) se prosiguiese hasta un saber absoluto (el Idealismo alemán). Aquí el espíritu se convirtió en absoluto y, por ello, tuvo que contener en lo oculto la destrucción del ente y la desviación total de la unicidad y alienación del Ser y acelerar el volver a caer en el positivismo y biologismo (Nietzsche), hasta ahora cada vez más firme”<sup>54</sup>.

En el olvido y en el recuerdo, Kant es uno de los breves instantes en los que Heidegger considera que se percibe un destello de luz en el caminar del ser en su ahí histórico. Pero esa perspectiva hermenéutica dista mucho de ser lo que tradicionalmente se ha llamado una lectura histórico-filosófica.

---

<sup>54</sup> **BzPh** (GA 65), § 193, 315. El texto, de difícil traducción por la reiteración de términos densos de contenido e investimiento, es revelador no sólo de la línea de la interpretación heideggeriana de Kant, mantenida del principio al final de su vida, cuanto de su conexión con los temas claves del pensar de la segunda época: la “*Inständlichkeit*” (el ser/estar instado) el “*keh-rige Bezug*” (la *Kehre*, en su sentido estricto, en cuanto referencia interactiva o “interferencia” ser/ahí-del-ser), la dinámica suelo/abismo o fundamento/infundado, el origen del nihilismo en el Idealismo absoluto, como desviación de Kant y del paso esencial que él cumplió, sin plena consciencia.