LA PRESENCIA DE KANT EN HEIDEGGER

Dasein - Transcendencia - Verdad

Tesis doctoral

de

Irene Borges Duarte

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
FACULTAD DE FILOSOFIA
Madrid 1994

Director de Tesis: Dr. D. José María Artola, C.S.I.C.
Ponente: Drª Dª Montserrat Galcerán
Departamento de Filosofía II

Das Denken ist Sprechen und dieses ein Hören.

Kant, O.P., Ak. 21, 103.

Wohl aber hat Kant die große Bedeutung [...]: man kann ihm schlechthin vertrauen. Man hat bei Kant wie bei keinem Denker sonst die unmittelbare Gewißheit: er schwindelt nicht. Und es ist die ungeheuerste Gefahr, die in der Philosophie selbst liegt, zu schwindeln... Aber wo die größte Gefahr des Schwindelns ist, da ist auch die höchste Möglichkeit der Echtheit des Denkens und Fragens. Das Bedürfnis für diese Echtheit des Denkens und Fragens ist der Sinn des Philosophierens.

Heidegger, PIK, § 26, 431.

Die großen Philosophien sind ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar. Aber sie gewähren dem Land sein Höchstes und weisen in sein Urgestein. Sie stehen als Richtpunkt und bilden je den Blickkreis; sie ertragen Sicht und Verhüllung. Wann sind solche Berge, das was sie sind? Dann gewiß nicht, wenn wir vermeintlich sie bestiegen und beklettert haben. Nur dann, wenn sie uns und dem Land wahrhaft stehen. [...] Die echte denkerische Auseinandersetzung muß dies allein anstreben [...], daß jede Philosophie als wesentliche als Berg zwischen Berge zu stehen kommt und so ihr Wesentlichstes zum Stand bringt.

Heidegger, BzPh, § 93, 187.

INDICE

Introducción. 7
§ 1. Sentido e intención de la investigación 9
§ 2. Metodología seguida 13
§ 3. Estructura de la disertación 17
§ 4. Deudas de gratitud 20

Advertencia. 23

Siglas más utilizadas 25

Cap. I Heidegger y Kant. Estado de la cuestión. 27

§ 1. La interpretación heideggeriana de Kant. 30
§ 2. El tema histórico-filosófico de la lectura heideggeriana de Kant y el nacimiento de una "escuela" heideggeriana. 46
§ 3. La primera recepción (1929-1933). 54
§ 4. Historiografía de la interpretación de Kant. 67
§ 5. Filología de los textos de Heidegger sobre Kant. 78
§ 6. La cuestión fenomenológico-hermenéutica de la importancia de Kant para Heidegger. 87

Cap. II. Kant en la prehistoria de la Ontología fundamental. La configuración de la cuestión del sentido. 109

§ 1. La problemática kantiana en los años de formación de Heidegger. Las primeras inquietudes. 111
§ 2. La lectura de Kant. 117
§ 3. Configuración de la problemática transcendental en joven Heidegger. La cuestión lógica del sentido..... 123
§ 4. Las fronteras del planteamiento de la cuestión lógica del sentido. 129
§ 5. Entre Rickert y Lask. El contexto del planteamiento transcendental de la cuestión del sentido..... 135

Cap. III Kant en la génesis de la Ontología Fundamental. La cuestión del tiempo 143

§ 1. La problemática translógica del sentido y la cuestión del tiempo como hilo conductor. 147
§ 2. Del concepto de tiempo al fenómeno de la temporalidad 151
§ 3. El carácter kairológico de la vida fáctica. 155
§ 4. La situación hermenéutica y su *deconstrucción*. 160
§ 5. El nacimiento de la idea de la Ontología Fundamental y el *kantismo sutil* de su planteamiento. 167
§ 6. El ámbito del encuentro con Kant. 175

§ 7. El descubrimiento husserliano de la "intuición categorial". 181
§ 8. La "vuelta a Kant" desde la Fenomenología. 190

Cap. IV Kant en el proyecto de *Ser y Tiempo*. Sentido y transcendencia. 197

§ 1. Consideración preliminar: el uso heideggeriano del término transcendental. 201
§ 2. El consenso en torno al carácter transcendental de SuZ. 206
§ 3. El planteamiento de la cuestión del ser como fenomenología del sentido..... 212
§ 4. La circularidad del proyecto hermenéutico de SuZ. ... 220
§ 5. La fenomenología del sentido en SuZ. 227
§ 6. Precisiones en torno a la idea del "kantismo sutil" del planteamiento de la cuestión del sentido.... 241
§ 7. El sentido del ser y la temporalidad ekstático -horizontal. 247
§ 8. La fenomenología de la transcendencia entre SuZ y KPM. El ámbito de repetición de la problemática kantiana del esquematismo. 254
§ 9. La "vuelta a Kant" desde SuZ. 266

Cap. V La crisis de la Ontología Fundamental. El hilo kantiano de la Kehre. 277

§ 1. Sintomatología de una crisis. 281
§ 2. Las fronteras presentidas y "la gran luz". 285
§ 3. La cuestión del sentido y cronología de la llamada Kehre. 299
§ 4. La Kehre como estructura de interferencia. 305
§ 5. La disensión en torno a la cuestión de la Kehre. 311
§ 6. El angosto camino de la verdad. 321
§ 7. El hilo "kantiano" de la Kehre. 331
§ 8. Mirada retrospectiva. 346

CONCLUSIÓN: El sitio de Kant en la Historia del Ser. 351

BIBLIOGRAFIA 373

APÉNDICE: Cronología heideggeriana. 397

INTRODUCCIÓN

§ 1. Sentido e intención de la investigación.

La presencia de Kant en el pensamiento heideggeriano es un hecho desde hace mucho reconocido y estudiado por los investigadores tanto de Heidegger como, en general, de Kant. Desde el inicio de los años treinta, cuando se manifiestan las primeras reacciones a la interpretación heideggeriana ofrecida en la obra marco de 1929, *Kant y el Problema de la Metafísica*, hasta nuestros días, no han cesado de crecer en número y en extensión del análisis las publicaciones dedicadas a exponer, criticar, historiar o polemizar en contra de la comprensión de Kant vertida en aquella obra de Heidegger y en las que éste ha seguido dedicando total o parcialmente a la reflexión sobre los planteamientos y soluciones kantianas y su significado en la historia del pensamiento. No es, sin embargo, objeto de este trabajo el historiar y juzgar la versión heideggeriana de Kant, su evolución y matices, su fecundidad o improcedencia -temáticas ya tan ampliamente reflejadas en la bibliografía especializada.

La presente disertación intenta ser, en cambio, una aportación al estudio del desarrollo del pensamiento heideggeriano, escogiendo como hilo de la exposición e interpretación del mismo el diálogo explícito pero, sobre todo, implícito que Heidegger mantiene con Kant. Se parte, en efecto, de la hipótesis de que la amplitud de ese diálogo pertinaz no sólo manifiesta la presencia del tema "Kant" y de motivos o cuestiones kantianas en la trayectoria del pensar heideggeriano, sino que permite detectar en éste lo que llamaré un "kantismo sutil", la herencia de algo más que cuestiones o perspectivas aisladas del pensamiento crítico.

Ahora bien, mientras que estas problemáticas aisladas e incluso la cercanía de los planteamientos heideggerianos al global que en ellas trasparece han sido, de una u otra manera, abundantemente reflejados en la literatura secundaria dedicada tanto a Kant como a Heidegger y a la interpretación del primero por el segundo; por el contrario, la posibilidad de que el despliegue del pensar más genuinamente heideggeriano guarde una íntima relación con el pensar kantiano tan sólo ha sido rozada marginalmente en la bibliografía especializada. El propósito de

la presente investigación es, por ello, perseguir este "hilo kantiano" en la génesis, desarrollo, cumplimiento y crisis del pensar más propiamente heideggeriano y averiguar si aún con posteridad a la renovación conocida bajo el nombre de Kehre sigue siendo posible hablar del mismo y en qué sentido.

Es indudable que el mismo Heidegger ha reconocido su deuda con Kant al procurar hacer comprensible su proyecto de la Ontología Fundamental como una "repetición" de la fundamentación kantiana de la metafísica en la *Crítica de la Razón Pura*. De hecho, tanto en los estudios directamente dedicados a esta obra, como en *Ser y Tiempo*, Heidegger busca recuperar radical y originariamente la relación que une temporalidad y ser, relación que considera que Kant ha sido "el primero y único" en percibir y desarrollar explícitamente a lo largo de toda historia de la filosofía. De ese modo, el tema kantiano del esquematismo ha llegado a ser un tema heideggeriano, incorporado en un contexto más amplio y complejo a diferentes niveles.

Al nivel preparatorio de la Analítica existenciaria, la temporalidad ekstática se revela como (forma de) ser del cuidar, "forma" cuyo modelo hermenéutico deja ya percibir una vaga analogía kantiana, claramente manifiesta en la lenta génesis del proyecto, cuyo despliegue se inicia hacia 1922, y halla en Kant, hacia 1925, el apoyo decisivo. Pero, sobre todo, en el segundo nivel de análisis de *Ser y Tiempo*, donde se transita a la perspectiva de la fundamentación de la Ontología propiamente dicha -la famosa IIIª sección, "Tiempo y ser", que Heidegger renunció a publicar como tal- es donde la profundización y matización transcendental de la noción de temporalidad, que debería habilitar para la comprensión del ser de todo ente en general, se manifiesta más decisivamente como "repetición" de la problemática kantiana del esquematismo. Finalmente, en la segunda parte de *Ser y Tiempo*, que tampoco llegó a ver la luz como tal parte, Heidegger había programado dedicar a esta última doctrina kantiana la primera sección del análisis "deconstructivo" de la historia de la Ontología, en cuanto "nivel previo" a un planteamiento fenomenológico de la problemática de la temporalidad.

Sin embargo, las dificultades halladas en la elaboración de la mencionada IIIª sección condujeron a que Heidegger se des-

lizara, paulatinamente, hacia un planteamiento aún más radical. Sin negar ni corregir los resultados de la investigación desplegada en *Ser y Tiempo*, la problemática del horizonte *transcendental* de sentido del ser o, lo que es lo mismo, la articulación interpretativa de la presencia de lo presente en la actualidad viviente del Dasein, se orienta hacia la problemática de la configuración *histórica* del ámbito en el que el ser accede a mostrarse en su verdad y no-verdad. Esta evolución se hace patente en las lecciones de 1927 a 1930, que hoy conocemos en la edición de la *Gesamtausgabe*. Curiosamente, la referencia a Kant está presente en casi todas ellas, así como en los restantes escritos de este período, en los que podemos asistir a la génesis de lo que nos hemos habituado a designar, con alguna imprecisión, la Kehre. Esa referencia acompaña, pues, la lenta transformación de la vía transcendental, por la que camina la Ontología Fundamental, en la aletheiológica en la que Heidegger pretende tematizar, finalmente, el largo deambular errante de la verdad en la historia.

Presente en el proyecto de la Ontología Fundamental, presente en su crisis, el hilo kantiano del pensar más propiamente heideggeriano reaparece hacia mediados de los años treinta, tanto en las lecciones de 1935/36, *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina kantiana de los principios transcendentales*, como en la obra clave de esta época, las *Contribuciones a la Filosofía*. Redactada entre 1936 y 1938, Heidegger expone en esta obra la arquitectura interna de su nuevo proyecto de pensar -lo que llama la vía de la "historia del ser"- desde una perspectiva claramente autointerpretativa, por la que el proyecto anterior, en el que Kant había desempeñado un papel tan esencial, viene a ser transformado e incorporado en el nuevo, y donde a cada configuración histórica de la verdad del ser, incluida la del mismo Heidegger, se la coloca "en su sitio" propio. El pensar así descrito, huye de la arquitectónica tradicional, del "sistema", pero al buscar dibujar una distinta, desde un nuevo lenguaje y estilo de pensar, inaugura de hecho una otra forma de nombrar y exponer lo mismo que el pensar tradicional, abriendo una perspectiva que busca lo Otro en eso Mismo. Nociones clave del último Heidegger, como las de Ereignis, Gestell o Gefahr no desig-

nan, pues, sino el encuentro de esto Otro-Mismo, de lo que ya de siempre era pensado, pero a lo que ahora se le hace sitio para que muestre su ser otro, su rostro oculto.

A esta luz, el hilo kantiano, que parecía desdibujarse o incluso desaparecer, al menos en cuanto clave comprensiva del despliegue del pensar heideggeriano, revela sin embargo su presencia a un nivel subrepticio. En primer lugar, porque es en el jugarse mutuo, el "con-jugarse" o *Zuspiel* del primer comienzo y del presentido nuevo comienzo del pensar del ser que surge la posibilidad del "salto", que Heidegger afirma como tránsito a la fundación del "otro pensar". En segundo lugar, y sobre todo, porque el suelo de la tradición metafísica, el auténtico fundamento de la misma no era otro, según Heidegger, que el que Kant hallara en la configuración transcendental y Heidegger mismo llegara a llamar, en expresa sintonía con Kant, "transcendencia finita".

La *subreptio* del pensar transcendental, en cuanto cumbre histórica, es ahora aquello que hay que evitar. Pero evitar significa para Heidegger tener presente, des-montar, desviarse, seguir la pista que lo ahora "deconstruído" ocultaba. Desde este punto de vista, la presencia de Kant se convierte en el doble matiz de la omnipresencia: en cuanto compañero de camino, Kant es lo que hay que recuperar y repetir en lo que tiene de más radical y originario; en cuanto espejismo es lo que hay que guardar, para mantenerse a distancia y poder enfocar lo Otro.

El subtítulo de la Disertación, *Dasein, Transcendencia, Verdad*, busca, justamente, precisar la compleja estructura temática, cuya comprensión se aclara desde esta hipótesis hermenéutica del "kantismo sutil", empleada como hilo interpretativo de Heidegger. La noción de Dasein, emblemática de su pensamiento en toda su amplitud, no es ella misma comprensible sino desde su relación con las nociones de transcendencia (en la primera época) y verdad (en la segunda). Este último concepto parece él mismo ceder el paso, sobre todo en los años 50 y 60, al de Ereignis, en cuanto expresión del acaecer de la verdad del ser como apropiarse mutuo del ser y de su ahí geohistórico humano. Pero esta noción aparecía ya como subtítulo de las *Contribuciones a la Filosofía* y el mismo Heidegger la consideraba clave de su

pensamiento a partir de 1936, según indica en la carta a Beaufret, *Sobre el Humanismo*. Es, efectivamente, entonces cuando se juega la suerte del pensar futuro, entonces cuando se dibuja el rumbo que tomará el "nuevo pensar", en el que el "kantismo sutil" se convierte no ya en el hilo propio sino en la imagen paralela, la frontera consciente, cumbre de una cordillera cercana y peligrosa, que hay que comprender en su verdad, para hallar su no-verdad y, así, guardar distancia. Pues, como dirá Heidegger en un contexto muy diferente y utilizando las palabras de Hölderlin, "sólo allí donde está el peligro, crece lo que salva".

Nuestro cometido de recoger la importancia de la presencia de Kant en la dinámica del pensar heideggeriano nos conduce pues, justamente, hasta la obra que, entre 1936-1938, traza la línea fronteriza entre el proyecto de la Ontología Fundamental y la vía no-transcendental de la "historia del ser". Si la primera se despliega en cuanto repetición de la vía transcendental y horizontal de la gran "Metafísica de la Metafísica" kantiana, la segunda se abre a la comprensión de dimensiones del espacio-tiempo inimaginables desde los esquemas transcendentales, pero desde las que estos, por el contrario, sí se hacen ellos mismos comprensibles. Kant mismo, en cuanto fenómeno o acontecimiento singular de la historia del ser, halla ahí su sitio propio, su punto-instante. Pero ese sitio suyo es el que se le asigna ya en las *Contribuciones*, que constituye por ello el marco definitivo, tanto en sentido prospectivo como retrospectivo, del pensamiento de Heidegger en su conjunto.

§ 2. Metodología seguida

Una investigación como la que he emprendido requiere un difícil equilibrio entre una metodología de tipo *histórico*, por una parte, capaz de dar cuenta de las diferencias y semejanzas entre pensadores de distintas épocas, y de la dinámica evolutiva del pensamiento del que se constituye, en este caso, en objeto fundamental del análisis; y de tipo *sistemático*, por otra, que habilite una penetración temática capaz de revelar la textura de

la problemática o problemáticas en las que se hallen los puntos de posible intersección entre ambos, con independencia de si es o no es fáctica e históricamente correcta la interpretación (del uno por el otro) sobre la que reposa la hipotética cercanía entre ambos.

Un compromiso de este tipo tiene, inevitablemente, diversos riesgos. Uno es el de crear la apariencia de una doble vía expositiva, un cuchillo de doble filo, en el que aparezca por un lado el análisis de la problemática heideggeriana en su despliegue; y por otro, complementariamente, la referencia a Kant. Pero también es un riesgo el opuesto, si se sigue estrictamente el hilo de las referencias expresas (interpretativas) a Kant, estableciendo una especie de inventario de las mismas, con lo que la problemática base y el contexto propiamente de Heidegger pasarían en la exposición a un segundo plano y podría desdibujarse, de hecho, la incorporación o apropiación heideggeriana de la herencia kantiana, que aparece más bien en los textos en los que la alusión a Kant es tan sólo implícita. Una exposición excesivamente cercana a las menciones explícitas tendría, en fin, como probable consecuencia, el quedar demasiado adherida a la ya larga tradición de análisis de la interpretación heideggeriana de Kant y de la evolución de ésta, con lo que la presencia "sutil" de la melodía kantiana se perdería en favor de la atención a los innumerables acordes fuertes y graves que hoy podemos "oír", además, en los muchos cursos que Heidegger dedicó total o parcialmente a Kant a lo largo de su larga vida.

Toda decisión comporta riesgo. La que he tomado e intentado llevar con coherencia consiste en adoptar un *criterio genealógico*, que permita hacer comprensible la génesis y desarrollo del pensar heideggeriano, a la vez que señale los ámbitos temáticos y aporéticos en los que pueda jugar un papel importante, o incluso decisivo, el diálogo con Kant. *No parto, pues, del hecho de la referencia a Kant, sino de la cuestión o cuestiones cuya dificultad pueda haber hecho necesaria la búsqueda del diálogo con ese pensador* -y no, por ejemplo, con Aristóteles o Hegel. Este principio -más *hermenéutico* que histórico- se revela fecundo en el análisis tanto de los inicios del caminar heideggeriano como del momento cumbre de elaboración y crisis de *Ser y Tiempo*,

y permite hallar con precisión los nexos temáticos en los que se hace patente la apropiación manifiesta o tácita de la herencia kantiana.

Naturalmente, esta apropiación y la búsqueda que la precede, dependen, a su vez, de la precomprensión implícita que el mismo Heidegger proyecta sobre el maestro de Königsberg, y evoluciona asimismo de acuerdo con las matizaciones que la imagen heideggeriana de éste va incorporando. La peculiar "vuelta a Kant" que Heidegger protagoniza hacia 1925, en abierta controversia con el ambiente neokantiano de Marburg en el que desarrolla su docencia, no tiene, en efecto, el mismo significado ni la misma motivación que la que realiza en 1927, con posteridad a la publicación de *Ser y Tiempo*. Y tampoco es exactamente la misma imagen de Kant la que trasparece en esos dos momentos, al igual que no era la misma la que se percibía en los escritos de juventud, en los que se asiste al asumir la perspectiva transcendental, ni será, en efecto, la misma la que se desprende de las manifestaciones más tardías, en las que se distancia de ella. Aunque, en este último caso, el Kant de Heidegger en 1927 es ya muy cercano al que asoma en el curso de 1935/36 y reaparece en las publicaciones de 1962.

Pienso, en este sentido, que *es preciso colocarse en una perspectiva hermenéutica libre, menos atenta al rigorismo estrictamente histórico-filológico* -que necesariamente, y por cierto con buenas razones, pondría en tela de juicio la validez de las versiones heideggerianas de Kant- *que a la fluctuación analógica del sentido*, desde la perspectiva fenomenológica heideggeriana, cuando enfoca no la persona Kant, el filósofo Kant y su filosofía, sino el fenómeno "Kant" y su estructura interna, el "momento" kantiano de la historia del ser y la configuración histórica que denota.

Si, en efecto, se parte de la comprobable diferencia *textual* entre lo que Kant dejó escrito y lo que Heidegger refiere de su obra (como, entre otros, ya lo hicieran Jaspers y Cassirer), se pierde todo el sugestivo enriquecimiento de aquella que *puede aportar otra lectura* menos canónica, lo que no pretende sancionar arbitrariedades interpretativas. En el fondo quienes rechazan todo apartamiento de "la letra" de Kant, elevan a cri-

terio definitivo para comprenderle, la decisión de éste (p cierto, coyuntural y en cierto modo "angosta"), de ser entendi "conforme a la letra y no según el espíritu", lo que hubie conllevado la inanidad de todo intento de auténtica *comprensi* histórica (en el sentido de Fr. Schlegel, Schleiermacher y Di they) y, consecuentemente, la ruina de esa gran aportación d Romanticismo temprano que es la Hermenéutica. En el trasfondo toda gran obra filosófica se ocultan (hasta para su prop autor) tesoros, que sólo pueden ser puestos a la luz del día p otro pensador de alto linaje. Es más, *este último no podrá ll var a cabo su tarea sin mostrar aristas de su propio pensamie to, que de otro modo tal vez quedarían igualmente ocultas.*

En este sentido, la presente Tesis intenta perseguir hilo aporético que mueve el pensar más propiamente heideggeria desde sus inicio y encontrar ahí los instantes en los que sal al primer plano la referencia a Kant. De ese modo, no se prete de -como Heidegger quiso hacer- comprender a Kant mejor que se comprendió a si mismo, pero tampoco poner en tela de juic la interpretación vertida por Heidegger, siempre sugerente, veces extremamente luminosa. En el fondo, esa interpretació con todas sus características, no es sino uno de los element o documentos que se nos ofrecen para comprender a Heidegg mismo. Y ese es el objeto de esta investigación: mostrar en q medida es importante para el despliegue del pensar de Heidegg aquello que éste percibió en Kant y en ningún otro pensado aquello que le movió -a pesar de la enorme distancia entre a bos, que nadie, ni siquiera él mismo, podía ignorar- a buscar el viejo pensador de Königsberg un *compañero de camino* duran la larga jornada de su vida filosófica.

Desde esta perspectiva de enfoque del pensamiento heide geriano, considero que no es necesario llegar hasta 1929 pa hallar indicios de un "kantismo sutil". Éste está ya presente en efecto, en el mismo planteamiento de la fenomenología d sentido en *Ser y Tiempo*, en su génesis al hilo de la aporétic del tiempo, lentamente elaborada desde 1916, y de la consecuent configuración de la noción de Dasein hacia 1924. No es, pues necesario llegar a la terminología del libro sobre Kant par comprender que la "transcendencia finita" del Dasein solament

es la expresión más elaborada de un demorado diálogo disidente de un pensador con el otro, que tiene su última clave hermenéutica en la noción de Ge-stell como esquema del proyecto de mundo de la modernidad tardía, es decir, como su "constelación epocal" más extrema. Pero no es necesario llegar tan lejos en el tiempo y en el análisis de los textos heideggerianos para haber situado el origen, ámbito clave y rumbo final de la presencia de Kant en Heidegger.

§ 3. Estructura de la disertación.

La investigación, articulada en 5 capítulos y una Conclusión, se desarrolla del siguiente modo:

En el *capítulo primero* procuro dar noticia del estado actual de la investigación acerca de la relación de Heidegger con Kant en sus diversos aspectos. A este nivel, no sólo tengo en cuenta su relevancia para el estudio del pensamiento heideggeriano propiamente dicho, sino también su aportación a la incentivación y renovación de los estudios kantianos. La distinción de una perspectiva histórico-filosófica, filológica y fenomenológico-hermenéutica permite situar la importancia relativa de los innumerables estudios críticos dedicados al tema. Sin embargo, es inevitable que el peso de la interpretación se sitúe en la cuestión de la importancia que tuvo para Heidegger su acercamiento al pensar kantiano. Esto se analiza con detenimiento en el § 1, que delimita lo esencial de la interpretación heideggeriana, más desde la perspectiva de los ámbitos de interés que revela, que propiamente de sus contenidos. En el § 3, que da noticia de la recepción inmediata de *Kant y el Problema de la Metafísica* y recoge el ambiente de la polémica que enfrenta a Heidegger con su dintorno filosófico, del que Cassirer es el máximo exponente, pero en el que también están Jaspers, Husserl y otros. Y, finalmente en el § 6, en el que se busca en el diálogo con los grandes investigadores de la obra de Heidegger en su conjunto una posible toma de posición, aunque sea indirecta, a nuestra cuestión principal. En este § 6 se halla, por ello, la continuación natural de esta breve introducción general a la

problemática del "kantismo sutil" de Heidegger.

Los *capítulos siguientes, II y III* son de índole más bien histórica, buscando la referencia kantiana en las problemáticas tocadas por el joven Heidegger, en sus años de formación (*cap. II*) y en aquellos en los que se asiste a la lenta génesis de lo que llegará a ser el proyecto de *Ser y Tiempo* (*cap. III*). Se busca mostrar como, a pesar de su inicial lejanía del pensamiento kantiano y de la casi reluctancia a la postura filosófica del neokantismo, Heidegger es llevado a acercarse a Kant, en parte por razones ambientales, pero sobre todo por su propia problemática, fijada desde muy temprano en la cuestión lógica y translógica del sentido, que enfoca desde un punto de vista fenomenológico, pero cuyas connotaciones kantianas y neokantianas no se pueden ignorar. El despliegue de su pensamiento en torno a esta problemática halla en la compleja temática del tiempo un hilo conductor para la comprensión del fenómeno de la vida fáctica en su historicidad, en cuanto origen y plasmación de sentido. De ese modo, mientras profundiza en la práctica del análisis fenomenológico y en el estudio de la gran tradición occidental del pensamiento, gana forma la noción de Dasein, en cuanto herencia y proyección de sentido, y se perfilan las temáticas y su nexo intrínseco que verán la luz en *Ser y Tiempo*. La idea fundamental de esta obra puede leerse ya en 1922, en el famoso *Anuncio de la situación hermenéutica*, texto finalmente editado en 1989, pero del que durante muchos años sólo hemos podido tener noticias indirectas y que había llegado a creerse perdido. Pero la clave definitiva para llegar a comprender el eje en torno al cual gira la dinámica misma de la obra de 1927, *esa clave sólo la halla Heidegger hacia 1925, al profundizar en el análisis de la doctrina kantiana del esquematismo*. Es entonces y sólo entonces cuando un motivo ambiental de la filosofía alemana y occidental se transforma en una secuencia melódica del pensamiento heideggeriano más propio. Es este el momento del encuentro con Kant en el sentido más auténtico.

El resultado de este encuentro -nada casual sino buscado al hilo de una problemática propia- es la concepción transcendental del proyecto de *Ser y Tiempo*, al que está dedicado el análisis sistemático del *capítulo IV*. Tanto en su estructura interna,

donde es manifiesta la analogía con Kant y son constantes los análisis o alusiones a él, como en el planteamiento y despliegue de la problemática fundamental (la cuestión del ser y la fenomenología del sentido) esta obra denota la íntima relación del intento heideggeriano con el kantiano. Pero el "proyecto" de la Ontología Fundamental se revela igualmente en los restantes escritos y cursos de esa época, adoptando paulatinamente la forma de una "fenomenología de la transcendencia".

Si el capítulo IV está dedicado a estudiar la presencia de Kant en este amplio proyecto -es decir, desde 1925/26 hasta, por lo menos, 1929- el *capítulo V* y final pretende mostrar esa misma presencia pero desde el punto de vista de la crisis del proyecto, notable a partir de 1927, y del tránsito a uno diferente, perceptible ya hacia 1929/30 y claro en 1930/31. No es, pues, exactamente el mismo Kant el que se presenta en 1925, en 1927 y en 1929, no tanto porque haya variado su imagen de él, sino porque son otras las temáticas clave del diálogo, al evolucionar Heidegger y su planteamiento de la cuestión del ser. Por eso, la clave definitiva de la presencia de Kant y del "kantismo sutil" en el pensamiento de Heidegger sólo viene dada, por ello, en las *Contribuciones a la Filosofía*. En la definición retrospectiva y prospectiva del camino propio, Heidegger revela allí la importancia de Kant no sólo para el pensar del ser y para sí mismo, sino sobre todo en cuanto momento del asumir pensante de la configuración ontológica del ser en la época moderna y, por tanto, como momento de decisión en la historia del ser. Todo lo que viene después (el idealismo y el nihilismo) son secuela suya.

A partir de este momento, al que se llega en el cap. V, está definida y mostrada -así lo espero- la tesis de esta disertación. Las referencias de Heidegger a Kant posteriores a estas fechas (1936/38) no traen una novedad respecto a Kant o respecto al papel que Kant jugó para Heidegger, aunque quizá aumenten los contenidos de su recepción. Por ello, en la *Conclusión* se busca menos una síntesis de las tesis defendidas, que la determinación precisa del lugar que Heidegger atribuye a Kant en la Historia del Ser, intentando abrir, con ello, un horizonte de comprensión al pensamiento heideggeriano más tardío.

La *Bibliografía* con la que termina la investigación obedece a un doble criterio: por una parte, es una recopilación de los títulos que han sido más importantes para la elaboración de esta disertación, tanto en lo que respecta a obras de Heidegger como de estudios sobre su pensamiento; por otra, intenta ser un sumario representativo de la literatura dedicada al tema de Heidegger y Kant desde 1930 hasta nuestros días.

Me he decidido, finalmente, a incluir como *Apéndice* a este trabajo el material biográfico reunido según el orden cronológico, y con atención especial a la cuestión kantiana, en la medida en que la genealogía de las temáticas y planteamientos ha sido fundamental en la elaboración de la Tesis y determinante de su estructura.

§ 4. Deudas de gratitud.

Además del apoyo institucional recibido de la Caja de Madrid -gracias a cuya beca de investigación pude financiar tres años fundamentales para la elaboración de este trabajo- y de la Fundación Gulbenkian -a la que debo seis meses de estancia en Alemania, en las Universidades de Mainz y Freiburg im Breisgau-, han sido muchas las personas que, de una u otra manera, han contribuido a que esta disertación llegara su fin en la forma en que lo hizo.

A la mayor parte de estas personas es difícil expresar qué es lo que agradezco, puesto que son muchas cosas, o quizá tan sólo una -su amistad y su cálido estímulo-, tan imprescindible en tantos momentos en los que la amplitud de la tarea emprendida parecía trascender con creces mis fuerzas para emprenderla. No necesito mencionar sus nombres: ellas saben que pienso en ellas al recordarlas aquí.

Pero también hay algunas otras personas de las que mi investigación ha recibido incentivo y apoyo científico, decisivos para su forma final, cuyos nombres no debo callar.

El del Prof. José María Artola O. P., en primer lugar, cuya dedicación al tema de esta Tesis, tanto en sus publicaciones como en un seminario al que tuve el placer de asistir, me llevó

a buscar su diálogo generoso y fructífero, desde el inicio de la elaboración de mi trabajo, y que en momentos difíciles aceptó, además, el encargo formal de dirigirla.

A la Profª. Montserrat Galcerán debo igualmente, además de una atenta y paciente lectura crítica de la investigación en devenir, el apoyo institucional que le dio, al aceptar ser ponente de la misma por parte de la Facultad. Pero fue, quizá, lo que no le agradezco explícitamente lo más importante.

Al Prof. Manuel J. do Carmo Ferreira, de la Universidad de Lisboa, no sólo agradezco el haberme permitido hacer repetido uso de su excelente biblioteca personal, sino sobre todo sus sugerencias y alguna crítica, expresadas muy al inicio de este trabajo, pero que creo que han contribuido a asegurar la unidad interna del mismo.

Al Prof. Richard Wisser, de la Universidad de Mainz, agradezco sobre todo su amistoso interés por mi trabajo y muchas indicaciones preciosas que me han ayudado a trazar la figura humana de Heidegger y estimulado a buscar en su correspondencia con Jaspers el eco de las ilusiones y fracasos [illegible] en la tarea de pensar en diálogo con sus contemporáneos.

Un encuentro en Cérisy-la-Salle, en 1990, me permitió un intenso cambio de impresiones con el Prof. Jean Grondin, de la Universidad de Ottawa, a quién debo no sólo la orientación hacia los trabajos de Sheehan y Kisiel en torno a la génesis de *Ser y Tiempo*, sino también un importante apoyo a mi tesis de la importancia de la meditación sobre Kant en el camino de la *Kehre*, al ofrecerme, en un momento clave de la elaboración del trabajo, algunas informaciones decisivas, entonces aún inéditas, procedentes de manifestaciones orales de Heidegger a Gadamer y a otras personas de su entorno.

He tenido, en fin, la suerte de encontrar en mi camino a tres maestros, en los que la pasión precisa del saber y del pensar siempre se ha traducido en el rigor del análisis, la valentía interpretativa y el amor a la historia. Aunque el ámbito de su especialización es también, al menos en parte, la que aparece en la temática de mi disertación, aquello que les debo está más allá de la mera consulta o apoyo científico que, sin duda, también me han prestado.

Del Prof. Oswaldo Market he recibido hace ya demasiado tiempo, en la Universidad de Lisboa, no sólo la formación esencial en el pensamiento kantiano y la preparación para la investigación filosófica en general, sino sobre todo el impulso decisivo que se adquiere cuando se siente uno capaz de orientarse en el pensamiento. Es indudable que mi investigación genealógica del pensar heideggeriano debe mucho, además, a su práctica ejemplar y tenaz de lo que llama mostración genética del pensamiento.

Al Prof. Gerhard Funke, de Mainz, además de su amistad y amable atención mostradas a lo largo de mis muchos veranos entregados al estudio en Alemania, agradezco un seminario inolvidable sobre la "*Lebenswelt*" de Husserl, que en 1987 marcó indeleblemente mi comprensión de la Fenomenología.

Al Prof. Friedrich Wilhelm von Herrmann, finalmente, agradezco el estímulo que dio a mi empresa y la infinita paciencia y disponibilidad con que me recibió y atendió en mis dudas e hipótesis interpretativas, tanto en mis repetidas estancias en Freiburg, como por vía epistolar. Su apoyo y su saber de la obra heideggeriana han sido fundamentales en la elaboración de algunas cuestiones de difícil interpretación. Pero también recuerdo gratamente el vigor de su práctica fenomenológica, desarrollada en los seminarios a los que he podido asistir parcialmente (en 1990 y 1991), sobre textos fundamentales de Heidegger.

Madrid, septiembre de 1994

ADVERTENCIA

El procedimiento de citación utilizado es, según el uso, el siguiente:

Las citas incluidas en la exposición se hacen habitualmente en traducción, casi siempre propia, aunque en algún caso se reproduce (con modificaciones) alguna de las existentes expresamente referida en nota. En algunos casos he creído útil o necesario, reproducir entre [], en el texto, el término original o todo el texto citado, en nota.

Los escritos citados se mencionan, en el texto, siempre abreviadamente (eventualmente en siglas); en las notas sólo la primera vez de forma completa, luego abreviadamente, según las siglas abajo indicadas. La referencia completa del escrito se halla, en todo caso, en la Bibliografía final.

En el texto y notas, se utiliza la *cursiva* como medio de subrayar, para distinguir términos o citas en lengua extranjera y para verter títulos de obras o nombre de revistas (por ej., *a priori*, *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*).

La negrilla se usa como medio para destacar nombres propios, para subrayar en textos en cursiva y para verter términos heideggerianos característicos, que por su difícil traducción prefiera mantener, aunque sea provisionalmente, en la lengua original, incluso si en otras ocasiones se ofrecen traducidos (por ej., Dasein, Kehre).

Las siglas "s. m." que aparecen después de algunas citas señalan que el subrayado no es original del autor del texto, sino mío.

Las referencias a obras de Kant se hacen por la edición canónica de la Real Academia Prusiana de las Ciencias, con la paginación correspondiente, a excepción de los textos de la *Crítica de la Razón Pura*, de los que se indica expresamente la paginación de la primera (A) y segunda (B) edición original, según es habitual.

SIGLAS Y ABREVIATURAS MAS UTILIZADAS

La mayor parte de las siglas o abreviaturas corresponde a obras de Heidegger. Cuando no se trate de una obra suya, se señala entre paréntesis el nombre del autor.

AhS	*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeutische Situation)*
Ak.	*Kant's gesammelte Schriften*, ed. de la *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften* (Kant)
An Rich	*Brief an W. Richardson* (en W. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*)
Anthr.	*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Kant)
Beweisgrund	*Über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes* (Kant)
Brief	*Über den Humanismus. Brief an J. Beaufret*
Briefwechsel	*M. Heidegger–E. Blochmann Briefwechsel 1918–1969* o *M. Heidegger–K. Jaspers Briefwechsel 1920–1963* (según se indique en el texto)
BZ	*Der Begriff der Zeit*
BzPh	*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis.*
Der Denkweg	*Der Denkweg Martin Heideggers* (Pöggeler)
EiM	*Einführung in die Metaphysik*
FnD	*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen.*
FnT	*Die Frage nach der Technik*
FS	*Frühe Schriften*
G	*Ser y Tiempo*, trad. cast. de José Gaos.
GA	Martin Heidegger, *Gesamtausgabe.*
Gel	*Gelassenheit*
GP	*Die Grundprobleme der Phänomenologie*
HGP	*Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'Zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'.* (von Herrmann)
HPhD	*Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'* (von Herrmann)
HWD	*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*
IuD	*Identität und Differenz*
KB1	*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*
KPM	*Kant und das Problem der Metaphysik*
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft* (Kant)
KrV	*Kritik der reinen Vernunft* (Kant)
Kths	*Kants These über das Sein*
KU	*Kritik der Urteilskraft* (Kant)
Logik	*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*
LU	*Logische Untersuchungen* (Husserl)
LUP	*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik.*
MAL	*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*
Mein Weg	*Mein Weg in die Phänomenologie*
N	*Nietzsche*
PIK	*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*
Prolegomena	*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*
Prolegomena	*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Kant)

Schelling	*Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*
SuD	*Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'* (von Herrmann)
SuZ	*Sein und Zeit*
SvG	*Der Satz von Grund*
Ukw	*Der Ursprung des Kunstwerkes*
Ur-Ukw	*Der Ursprung des Kunstwerkes* (primera versión)
VA	*Vorträge und Aufsätze*
VS	*Vier Seminare*
VWG	*Vom Wesen des Grundes*
VWW	*Vom Wesen der Wahrheit*
WiM	*Was ist Metaphysik?*
WmF	*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*
ZSD	*Zur Sache des Denkens*
ZuS	*Zeit und Sein*

Capítulo I

HEIDEGGER Y KANT. ESTADO DE LA QUESTION.

El tema "Kant" ha sido, sin duda, uno de los más constantes a lo largo de la meditación heideggeriana. Y ello, como veremos, a dos niveles: en el de la tematización fáctica de aspectos fundamentales del pensamiento kantiano y en el de la presencia tácita de una "herencia" kantiana, a la que hemos llamado el "kantismo sutil" del pensar más propiamente heideggeriano, con independencia de si Kant es o no expresamente mencionado. La inmensa bibliografía dedicada al diálogo de Heidegger con Kant refleja de manera muy diferente esta doble referencia. Abundantísima en el primer caso, es escasa en el segundo, a pesar de las importantes alusiones que algunos de los más relevantes investigadores del pensamiento heideggeriano le dedican. Esta diferencia debe ser reflejada a la hora de intentar recoger un panorama global del estado actual de la investigación. Articulamos, por ello, nuestra exposición en tres momentos fundamentales.

En el primero (§ 1), procuraremos reseñar lo esencial de la lectura heideggeriana, teniendo en cuenta la diferente inflexión de los temas enfocados a lo largo de la vida de Heidegger.

En un segundo momento, el más extenso (§§ 2-5), intentaremos recoger los hitos fundamentales de la atención prestada a la interpretación heideggeriana de Kant, desde Davos a nuestros días. Aquí, más que el anhelo de exhaustividad (que inevitablemente estaría abocado al fracaso, dada la ilimitada bibliografía existente[1]), nos guía el deseo de mostrar los diferentes enfoques del tema "histórico-filosófico" de la lectura heideggeriana de Kant y la importancia que se le ha atribuido.

Finalmente, referiremos, en tercer lugar (§ 6), las principales contribuciones al estudio del pensamiento heideggeriano, en las que de una u otra manera se menciona la relevancia de la meditación sobre Kant en el ámbito del desarrollo del mismo.

---

[1] Véase, a este propósito, el apartado correspondiente de la bibliografía final.

§ 1. La interpretación heideggeriana de Kant.

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* (1927), *De la esencia del fundamento* y *Kant y el problema de la Metafísica* (1929). En lo que se refiere a publicaciones, las tres décadas siguientes [illegible] 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 existente", 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 2ª edición (1950) de KPM, se diría más bien que el tiempo ha velado porque 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 primicia de la atención al Kant de la comprensión estética del mundo[2] y, en 1962, aparecen las dos obras que el mismo Heidegger, tres años después, indicará como "complemento" de la visión ofrecida en KPM[3], 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* y *La tesis de Kant sobre el ser*. Un repaso atento de la bibliografía especializada revela el paulatino tomar en cuenta estas últimas obras en tanto que "añaden"

---

[2] 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.

[3] En el Prólogo a la 3ª edición de KPM (1965).

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 Kant-auffassung Heideggers" (1970)[4], 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"[5]. 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 "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[6].

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

---

[4] 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 3ª ed. de KPM, este artículo marca un importante hito en la recepción crítica de la hermenéutica heideggeriana de Kant, por lo que volveremos sobre él más adelante (§ 4).

[5] Art. cit., pág. 304.

[6] 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". Se puede considerar que esta lectura es más o menos universalmente aceptada.

debiesen haber obligado al menos a importantes matizaciones. Cuando, por ejemplo, Hildegard Feick edita en 1971 las lecciones de 1936 sobre Schelling[7], 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[8], culminando el pensamiento moderno-; y 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[9]. Y ésta no es sino el poder de "enfoque", que se refleja a si 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"[10] (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,

---

[7] *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.

[8] Op. cit., 42 ss.; GA 42, 61 ss.

[9] "...der Einbildungskraft (dem Wesen der Vernunft)". GA 42, 65.

[10] Regístrese la carga interpretativa heideggeriana, al traducir como *Mensch* lo que Kant nombra *Seele*. GA 42, 63.

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[11] y de algún importante inédito[12], 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 amplia y enriquece, sin afectar a lo esencial* de lo que Heidegger diera a conocer en vida.

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[13] y por qué su problemática sigue dando

---

[11] 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.

[12] 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).

[13] 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

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. Pero en lo que se refiere a la *interpretación propiamente dicha* de Kant, no ofrecen nada *esencial*, que no estuviese ya en la obra publicada en vida de Heidegger, si bien contribuyen a entender aspectos que en aquellas pasan desapercibidos o que ni siquiera aparecen enfocados. Por ello, aunque teniendo en cuenta las aportaciones de la obra póstuma, prescindiré, por ahora, de toda cuestión "genealógica" o de matiz, para intentar ofrecer, desde una perspectiva unitaria y sistemática, una síntesis necesariamente breve de lo que llamaré el "guión" de aquel largo e insistente diálogo pensante.

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 por la crítica, sobre todo en época de la primera reacci[illegible][14], 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, 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[15] y se comprueba con la lectura atenta de la

---

detalle las doctrinas kantianas allí explícita o implícitamente mencionadas, desde el punto de vista de su "repetición" en el texto heideggeriano.

[14] Véase § 3.

[15] Para documentar la amplitud de su conocimiento de Kant basta repasar los cursos y seminarios que le dedicó. Más allá de los ya publicados, téngase 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

obra publicada. Se trata, por tanto, de una auténtica *decisión hermenéutica*, plenamente consecuente, cuyo alcance se percibe incluso allí dónde, por la temática tratada, sería de esperar que Heidegger escogiera como base de su análisis otras obras de Kant. Son dos buenos ejemplos de esta opción el enfoque heideggeriano de las doctrinas kantianas de la libertad, en el curso de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*[16], 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"[17] -o, según la fórmula coetánea de VWW, 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"[18], 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 teorético, "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"[19]. Debemos, pues, concluir que la primera se

---

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.

[16] GA 31 (1982), ed. de Hartmut Tietjen.

[17] GA 31, 303.

[18] *ibidem*, 31

[19] *ibidem*, 265

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"[20]. Si hay, pues, que hallar 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"[21], 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 transciende la experiencia en cuanto todo"[22]. Según Heidegger, es, pues, inequívocamente, en la KrV y no en la KpV, dónde 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[23] 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 determi-

---

[20] *ibidem*, 218

[21] *Ibidem*, 203.

[22] GA 31, 215. Véase el origen de esta doctrina en GA 26, 235-236.

[23] Fundamentalmente en el curso de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), publ. en 1975, en *Kants These über das Sein*, publ. por primera vez en *Wegmarken*, en 1962 (también en GA 9), y en el seminario privado de Le Thor, 1969, cuya primera edición alemana, en *Vier Seminare*, apareció en 1977.

nación y plenitud a la interpretación del ser como posición"[24]. Mientras que en el Beweisgrund, quedaba indeterminada a la facultad intelectual la relación del "ser o existir", en la obra crítica se da el "paso decisivo" de asumir esta relación[25]: la *Setzung*, que constituye el "ser" de algo, no es sino la de la *apercepción pura*, la unidad sin*tética*, 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 o*puesto* 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 lo 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.

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 transcendentales, desarrollado en la Analítica de los principios, a continuación del capítulo sobre el esquematismo, Heidegger concluye su interpretación de la KrV[26] 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 obje-

---

[24] KThS, *Wegmarken*, 278 y 283.

[25] Kths, 288.

[26] GA 41 (1984), 121-124. 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".

tos, que en sí 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 com-ponen 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"[27].

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 "transcendental" 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 transcendental, su posibilidad; no es la afirmación de lo meramente, absolutamente *puesto*, sino también 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.

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 subrepticiamente 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 objetuali-

[27] Véase, en especial, GA 41, 242-243.

dad, vuelve a aparecer bajo una figura eminente"[28]. 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.

En efecto, 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"[29]. Ambas miradas (retrospectiva y 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 preludia 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"[30], 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"[31].

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

---

[28] **Kths**, 291. 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.

[29] *Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, GA 25 (1977), pág. 5 (s.m.).

[30] *Ibidem*, 6.

[31] Véase la Introducción a **KPM**, GA 3 (1991), 2-3; trad. cast., 11-12.

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?"[32] 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[33]. Con ello, Heidegger desplaza el peso de la investigación auténticamente "crítica", que Kant sitúa en el ámbito de un *quid iuris*, al que da forma la "Deducción transcendental 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 transcendental la estructura que, en la KrV, ejercía la función de posibilitación *fáctica* de la síntesis cognoscitiva, uniendo sensibilidad y entendimiento, forma de la intuición y forma categorial, en la configuración

---

[32] 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?".

[33] 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.

esquemática de una imagen "pura" (temporal) de las diversas modalidades de representación. La mediación imaginativa, en cuanto determinación temporal, adquiría pues, a los ojos de Heidegger, para quien el tiempo es la forma de ser del Dasein[34], 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, reinterpretada y "retomada" o "repetida" desde la actualidad viviente del proyecto heideggeriano, que funda sobre el "esquematismo" -que Kant concebía como un modesto "procedimiento" (*Verfahren*)[35] o "método" propio (es decir, característico y originario) de la imaginación transcendental o "productiva"- todo el edificio de la metafísica occidental.

El intento heideggeriano tropieza, empero, con la grave dificultad que deriva de al segunda versión de la Deducción transcendental 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 de segundo orden: el de ejecutar órdenes, mediar entre algo previo (la 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

---

[34] Esta tesis hace su aparición en época bastante temprana. Véase, por ej., la famosa conferencia de 1924, *Der Begriff der Zeit* (BZ), recién editada por H. Tietjen en Tübingen, Niemeyer, 1989, pág. 26.

[35] Kant, KrV A 140/B 179.

"misteriosa" razón, la dicotomía principial 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* principial 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 de todo árbol en un suelo determinado. Sólo en la primera acepción, la problemática podría leerse en clave gnoseológica, 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*[36]. 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 poder surgir multiforme y, sin embargo, unívoco de algo en la comprensión, algo que tiene ahí sentido *como tal o cual* cosa. Es cierto que Kant sólo fue capaz de hallar, muy de acuerdo con la tradición metafísica, las modalidades de nombrar lo que aparece en el horizonte de la "objetualidad", en la "posición" de la repre-

---

[36] 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.

sentación. Pero, al hacerlo, abrió de hecho la vía a una investigación compleja y nueva, que quizá él mismo no acabó de comprender en toda su extensión, 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[37], erigiéndose en heredero suyo, convicto de que sólo él ha entendido a Kant mejor que éste supo entenderse a sí mismo[38].

En todo caso, Heidegger reconoce a la vez que la "orientación polémica" de Kant le obligó a situar la investigación dentro de los términos de la misma metafísica "teorética", 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[39]- 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,

---

[37] *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25 (1977), pág. 1.

[38] *Ibidem*, 4.

[39] Aunque no sea este el momento de desarrollar esta cuestión, recuérdese 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. Para la discusión de esta tesis véase más adelante, § 6.

en jurídico. [...] Ya la designación del problema como "Deducción transcendental" 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 transcendental'. 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 transcendental, hay algo absolutamente seguro, a saber: La Deducción transcendental, concebida como *quaestio iuris* es, entre todos los rasgos doctrinales a los que uno puede referirse en la filosofía kantiana, la mayor de las fatalidades. La Deducción transcendental es casi permanentemente insostenible; a lo 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"[40].

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. De uno u otro modo, tales cuestiones aparecerán mencionadas en su justa medida en los parágrafos siguientes. 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

---

[40] GA 25, 308-309.

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" transcendental 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 transcendental, 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.

"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 biolo-

gismo (Nietzsche), hasta ahora cada vez más firme"[41].

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.

§ 2. El tema histórico-filosófico de la lectura heideggeriana de Kant y el nacimiento de una "escuela" heideggeriana.

El interés que Heidegger muestra por la filosofía kantiana tiene indudablemente su origen metodológico en el principio mismo de la "deconstrucción", con el que busca poner en evidencia los destinos de la tradición metafísica occidental a través del descubrimiento de uno de sus momentos cumbres. A esa luz, la descomposición de la posición fáctica kantiana, como herencia viviente de la tradición que protagoniza, en sus estructuras fundamentales no pretende conducir a un retrato de Kant, en cuanto un mero "filósofo" más de la historia de la filosofía, sino a su caracterización como un acontecimiento o momento del mostrarse fenomenológico de la misma.

Sin embargo, la hermenéutica heideggeriana busca, como todo intento de interpretación, poner de manifiesto el sentido de los planteamientos y doctrinas kantianas fundamentales. Y, desde este punto de vista, podemos hablar de una *significación histórico-filosófica* de la lectura heideggeriana, integrándola, de inmediato, en el ámbito de lo que podríamos llamar la "historia de la recepción e interpretación de Kant".

---

[41] 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 "*kehrige 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 conciencia. Un análisis más detenido de estos supuestos heideggerianos y la justificación de la traducción sólo podrán emprenderse más tarde (cap. V). Quede, pues, por ahora, tan sólo señalada la importancia del tema "Kant" en el dibujarse del camino efectivamente seguido por Heidegger.

A este nivel, Heidegger se comporta, si bien de modo muy peculiar, como *uno más* de los muchos intérpretes de Kant, que enfoca con la atención crítica de un pensador original especialmente despierto para la problemática de la historia de la filosofía. La singularidad de su enfoque no lo hace distinto, desde esta perspectiva, de otros muchos buenos conocedores del kantismo, como es el caso de su interlocutor Cassirer, por ejemplo. Tampoco altera este lugar de Heidegger en la historia de la interpretación de Kant el hecho de tener muchos detractores, ni el de la no menos abundante y prolífica continuación de la vía interpretativa por él iniciada. Ésta le ha colocado, más bien, en un lugar de relieve en la recepción crítica de la filosofía kantiana.

En efecto, las tesis heideggerianas han actuado, sobre todo en un primer momento, como un revulsivo frente al positivismo neokantiano, ante cuya lectura la "violencia" de la heideggeriana tiene el don de ser especialmente provocativa[42], no sólo en la medida en que polemiza abiertamente con ella, sino también porque llama la atención hacia cuestiones como la imaginación y el esquematismo, o incluso la finitud de la razón y la importancia del sentimiento como ingrediente de la praxis, que habían pasado casi desapercibidas, por su irrelevancia dentro del marco global de aquella interpretación dominante. Pero, sobre todo, la nueva propuesta significa el intento de una otra posibilidad de diálogo filosófico – para Heidegger, el "auténtico" – que, sin atender especialmente al carácter *personal* de una doctrina o problemática, y, por tanto, sin buscar la fidelidad a la voluntad subjetiva del autor con el que entra en diálogo, no por ello le reduce a la *mera* literalidad textual de sus escritos, ni

---

[42] También en el ámbito de la recepción de Kant por el realismo escolástico la "violencia" heideggeriana abre las puertas a una discusión interna muy fructífera. Véanse los trabajos de G. F. Klenk "Heidegger und Kant" (en *Gregorianum*, 34/1953) y de J. B. Lotz, en especial "Die apriorischen Erkenntnisbedingung bei Kant im Lichte der Offenbarkeit des Seins bei Heidegger", en el escrito de homenaje a M. Régnier (1982), y en la obra colectiva *Kant und die Scholastik heute* (Pullach bei München, 1955), de la que es editor y que incluye el importante artículo de E. Coreth, "Heidegger und Kant", pp. 207-255. También son reveladores de este esfuerzo muchos de los escritos ligados a la Universidad de Lovaina, interferentes de una u otra manera con la fenomenología y publicados en la serie *Phaenomenologica* de la editorial de M. Nijhoff. Consúltese la bibliografía.

abandona estos a la arbitrariedad de una *mera* estrategia interpretativa. En este último sentido, Heidegger sale al encuentro de Kant, intentando dejar hablar *a la vez* los supuestos históricos (impersonales) de la postura de éste y la vitalidad de la decisión propiamente kantiana por la que se afirma como cumbre histórica y, por tanto, se configura como protagonista viviente del pensar occidental.

La primera reacción a esta nueva actitud ante lo "histórico", ante el hecho positivo del filosofar, es más bien negativa. La "violencia" de la interpretación, según la expresión empleada por el mismo Heidegger, tiende a ser considerada como violación del rigor y respeto a los que todo investigador debe atenerse en relación al autor investigado y a la época en la que se desarrolla su pensar. Cassirer y Jaspers, cada uno a su modo y en diferentes circunstancias, son, como veremos, las primeras voces que, con la autoridad de la que están investidos, se alzan en público o en privado en contra de esta manera de enfrentarse al hecho histórico. Pues ninguno de los dos, como lo atestiguan sus obras personales, considera reñida la actitud del pensador con la del historiador, pero las distinguen claramente, desarrollando la primera, su filosofía propia, en obras de carácter sistemático, mientras que la segunda, que debe reconstruir el edificio de un pensamiento concreto a partir de la documentación existente, la ejercen en otro tipo de trabajos, en los que prima el rigor científico en el análisis de los textos y el respeto del pensador a la persona del otro y a su impronta en los escritos.

Heidegger, en cambio, se lanza a protagonizar, quizá demasiado enfáticamente en este primer momento, la actitud del "pensador" estrictamente sistemático, que se atiene por encima de todo a su propio principio interpretativo, externo a la persona y a los escritos del autor estudiado, y se desvincula abiertamente de las reglas estrictas del "historiador" decimonónico[43],

---

[43] Al dar su "visto bueno" a la *Habilitationsschrift* de Heidegger sobre Duns Escoto, Rickert subraya que el joven candidato a docente privado "se orienta *de forma puramente sistemática* por planteamientos modernos", por lo que "su trabajo sólo es inatacable, si se renuncia a una implantación histórica de Duns Escoto". Los términos de este *Gutachten* de 1915, sobre los que tendremos ocasión de volver más adelante, son reveladores de que esta

según la teoría y la práctica de decenios de ciencia positiva en el ámbito de la Historia (incluida la de la filosofía). La actitud heideggeriana surge, por ello, como una reminiscencia hegeliana[44], como la ingerencia "arbitraria" de un planteamiento especulativo extraño al autor en causa, en lo que no debería ser sino una interpretación textual, ya sea "filológica" -en la línea de lo habían realizado Bekker, en relación a Aristóteles, y Vorländer o Riehl, en relación a Kant mismo- o histórico-filosófica, pero siempre teniendo en cuenta la dinámica intrínseca al pensamiento del autor estudiado.

El conflicto con la situación vigente era, pues, inevitable. Pero más que la indiscutible novedad de la deconstrucción como planteamiento hermenéutico, que ya había sido teóricamente defendida en SuZ, la vehemencia con la que Heidegger, en su estilo personalísimo, lo lleva adelante con ocasión de la interpretación de Kant, es lo que sella la primera etapa de su recepción pública fuera del marco restringido del aula universitaria. Ese clima peculiarísimo se establece en Davos, donde las tesis, luego reunidas en KPM, se presentan no sólo ante lo que podríamos llamar la aristocracia del pensamiento europeo del momento -personificada en el otro interveniente en los cursos, Cassirer, pero igualmente en un oyente de excepción como Léon Brunschvig-, sino también ante un contado grupo de jóvenes, como los franceses Gandillac y Levinas y los alemanes Bollnow, Ritter y Eugen Fink, discípulos estos últimos, de los que Heidegger pa-

---

objeción-tipo repetidamente hecha a Heidegger desde la tradición alemana del quehacer histórico-filosófico no se aplica sólo a su interpretación de Kant.

[44] Un buen ejemplo de la insinuación del parecido entre la actitud heideggeriana y la hegeliana se encuentra en la extensa reseña que Heinrich Levy hace de KPM, a la que atenderemos en el parágrafo siguiente. Esta insinuación tiene, en la época de vigencia del neokantismo, toda la fuerza de una auténtica acusación, si tenemos en cuenta que esta escuela había nacido justamente como rechazo de la actitud puramente especulativa de la hegeliana y, en especial, de su lectura "trucada" de la historia, buscando exponer a Kant, Fichte y Schelling en función de Hegel - como fue el caso de historiadores como Rosenkranz, Michelet o R. Kroner. Véase a este propósito el estudio de O. Market, "Kant y la recepción de su obra hasta los albores del siglo XX", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), vol. 7 (1988/89), pp. 211-213.

rece esperar mucho, según trasparece en su correspondencia[45]. En todo caso, ahí se afirma la potencia de la nueva vía de interpretación de Kant y ahí aparecen las dos vertientes de la reacción a la misma: la que se aparta críticamente, asumiendo la perspectiva del "historiador de la filosofía", y la que hace suyo, de alguna manera, el enfoque heideggeriano para, desde él, explotar posibles vetas ocultas del pensamiento kantiano. Con ello, nace una "escuela", cuyos frutos proliferan hasta hoy en múltiples metamorfosis.

No cabe en nuestra tarea una referencia detenida ni a los hitos ni a las producciones de esta "escuela heideggeriana" en la interpretación de la tradición metafísica de occidente y de Kant en particular. Nos basta con recoger el hecho de su existencia explícita o implícita y de su paulatino desarrollo, que revela una especial exuberancia, curiosamente, fuera del suelo alemán, que estaba más directamente sellado por el neokantismo. Señálese, además, la importancia creciente de esta vía interpretativa que, primero en Alemania[46], luego y con particular vocación de futuro en Francia[47], y finalmente en Italia[48], España[49]

---

[45] Véase la referencia a la esperanza que le producen los "ganz Jungen", en carta a Blochmann de 12/04/1929 (*Briefwechsel*, 29), y la renovada ilusión por la vida filosófica, en carta a Jaspers de 25/06/1929 (*Briefwechsel*, 122): "en Davos he vuelto a sentir que aún tiene sentido el estar ahí [en la vida pública]".

[46] Podemos integrar en esta línea "heideggeriana" no sólo intentos reconocidamente "ortodoxos" -como es el caso de la disertación de Hermann Mörchen sobre "La imaginación en Kant", realizada aún en Marburg, pero que el mismo Husserl aceptará publicar en el 11. y último volumen (1930) del *Jahrbuch für phänomenologischen Forschung*- sino también otros que, como el de W. Biemel, en *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst* (Köln, *Ergänzungheft der Kant-Studien*, 1959). Sin proclamar abiertamente la filiación de su intento, revelan claramente la presencia subrepticia de las tesis y cuestiones de Heidegger, en ámbitos problemáticos no desarrollados por él. Es además notable la inequívoca asimilación e influencia de planteamientos por él abiertos o provocados en pensadores que no pueden, en sentido estricto, ser considerados "heideggerianos", como es el caso de B. Liebruck o K. O. Apel, por ej., o el discípulo del primero, G. Wohlfahrt. Su tematización de la cuestión del lenguaje no desmiente la doble vinculación con Kant y Heidegger. El tipo de trabajos desarrollados en este campo es la máxima prueba de la fecundidad y vigencia de la vía inaugurada por Heidegger.

[47] Es quizá en el ámbito francófono dónde la lectura heideggeriana de Kant, que por razones históricamente justificadas no ha sido recogida de inmediato, ha tenido, sin embargo, la repercusión más amplia y duradera. Desde el primer estudio serio -el de Mikel Dufrenne (1949)-, hasta la más

y América[50], vino a poner de manifiesto la excepcional fecundidad de la comprensión heideggeriana, consiguiendo no sólo que se supere la diferenciación estricta entre el "historiador puro" y el "pensador puro y sistemático"[51], sino situar a Kant, además,

---

cercana actualidad -Piché (1986), Pierobon (1990), Buée y Stangenec (1992) - pasando por los hitos históricos constituidos por las obras de Vuillemin (1954) y Declève (1970), la presencia de la interpretación heideggeriana de Kant se hace sentir con constancia y se trasmuta a menudo en el hilo orientador de investigaciones independientes, ya sea de las que se le vinculan expresamente -como es el caso de Granel (1970)-, de aquellas en cuyos supuestos persiste (Grondin, 1989), o incluso de las que, desarrollándose desde otros supuestos e intenciones, ha partido, sin embargo, de un motivo claramente actualizado gracias a la meditación heideggeriana (Daval, 1951). Consúltese la bibliografía final de la disertación.

[48] Regístrese, sencillamente, la atención continuada desde el estudio temprano de Massolo (1941) hasta los más recientes de Padellaro (1960), Colonnello (entre 1978 y 1988) y Volpi (1984). Véase bibliografía.

[49] Es de señalar no sólo la atención histórico-filosófica dedicada a la interpretación misma y a su evolución a partir de la década de 70 (Molinuevo, 1974-76; Artola, 1977), sino también la pervivencia de la perspectiva heideggeriana en interpretaciones independientes como la de Trías (especialmente en las obras de 1982 y 1983) y Martínez Marzoa (1987 y 1989), por ej. Consúltese bibliografía.

[50] La filosofía heideggeriana en general debe en gran medida a la obra de Richardson (1962) la expansión que empezó a tener en la América anglófona, sobre todo a partir de los años 70. La bibliografía producida desde entonces sobre los diferentes aspectos de la lectura heideggeriana de Kant es inmensa, insistiéndose fundamentalmente en los estudios de tipo histórico, a menudo en relación con la Fenomenología. En la América de habla hispana, la atención es bastante más escasa, aunque más antigua. Véase bibliografía final.

[51] Un buen ejemplo de ello es la diferente actitud tomada por Daval en su obra sobre el esquematismo kantiano, que lleva reveladoramente el título de *La Métaphysique de Kant* (Paris, PUF, 1951) y por Granel (*L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1970). Daval distingue ambas posturas teóricas, la del "historiador de la filosofía que se pretende historiador puro" y la del que es "más filósofo que historiador", dando como ejemplo de la primera a Zschocke y H. Levy, autores de sendas obras sobre el esquematismo (ambas de 1907), y a Heidegger y Lachièze-Rey de la segunda, y define su propia actitud como la de "tendente hacia el límite de la historia pura" (op. cit., 3-4). En cambio el segundo, que también acepta la distinción, opta decididamente por prescindir de la discusión estrictamente académica "de los trabajos *universitarios* dedicados a Kant (op. cit., 11), entre los que cita al de Daval, puesto que no "aportan ninguna visión esencial", aunque favorezcan la comprensión de muchos aspectos singulares, y tan sólo trata de "delimitar el lugar y sentido de su misma lectura relativamente a la de Heidegger", dentro de cuyo "universo de cuestiones abiertas" su trabajo pretende moverse y hallar respuestas que Heidegger mismo no buscó (id. 19). El "historiador" busca pues, bajo la dirección del "pensador", ya que "Kant se sitúa en un lugar dónde la inter-

y a pesar del radical cambio de actitud filosófica en la actualidad, como uno de los autores que siguen estando absolutamente presentes en la investigación en nuestros días. Aunque es indudable que no todo lo que se hace en ese campo se liga a la posibilidad de interpretación lanzada en KPM y, luego, continuada por el mismo Heidegger a propósito de otros autores (como Hölderlin, Schelling o Nietzsche), ésta se ha transformado, de hecho, en una referencia ineludible, si bien no siempre explícita, de la interpretación de Kant, aunque sea tan sólo para negarla o desviarse de ella[52]. Parafraseando a Michel Foucault, que se refería a la importancia que para él ha tenido la lectura del *Nietzsche* de Heidegger, podríamos decir que, hay pensadores "con los que se piensa y trabaja", aunque no se les mencione explícitamente, y que abren mediante un "choque filosófico" el acceso al núcleo del pensamiento de un autor en aquello que tiene de vigor y actualidad[53].

---

pretación sólo puede ir a buscarlo, *si* ella misma ha desplegado ya la cuestión del sentido del ser..." (id., 25.). La hermenéutica fenomenológica se convierte en camino decisivo del quehacer histórico-filosófico.

[52] Werner Marx subrayó, muy a propósito, la importancia de esta necesaria referencia a Heidegger a la hora de querer volver hoy sobre interpretaciones globales o puntuales de Kant: "la filosofía actual tiene que poner al descubierto la intención previa de Heidegger en los propios textos por él interpretados, tanto si pretende aclarar en su derecho propio sus visiones más extrema y brillantemente penetrantes, como si pretende defender interpretaciones tradicionales o, incluso, llegar a interpretaciones independientes de la de Heidegger" (*Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, pág. 117).

[53] Foucault se refiere en concreto a la impronta que las tesis de Heidegger tuvieron sobre su comprensión de Nietzsche: "Nietzsche solo no me decía nada, mientras que ¡Heidegger y Nietzsche! supuso el gran choque filosófico". La afirmación es tanto más reveladora cuanto, por una parte, afirma "soy simplemente nietzscheano" y, por otra, que su "devenir filosófico ha sido determinado por la lectura de Heidegger". Véase "Le retour de la morale", *Les Nouvelles Littéraires*, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36-41 (hay trad cast. de Marisa García, en *Meta*, Madrid, 3, 1988, pp. 118-119). Señálense, en todo caso, la necesaria limitación de la comparación entre autores tan dispares como Kant y Nietzsche, pero también el habitual recurso a la comprensión *inducida* de un autor a través de otro, práctica de la que no están exentos autores tan escrupulosos en lo histórico como el mismo Cassirer o el francés Eric Weil, a la hora de interpretar a Rousseau a la luz de la filosofía práxica de Kant (y no al contrario). Véase, por ejemplo, de E. Weil, "J. J. Rousseau et sa politique", *Essais et Conférences*, II (Paris, Plon, 1971), 123-124: "No sería exagerado afirmar que hasta Kant nadie comprendió el pensamiento de Rousseau y el mismo Rousseau fue el primero a no entenderlo: era necesario... un Kant para que Rousseau se convirtiera, *ex*

Pero, mucho más que los avatares de esta derivación de la perspectiva más propiamente heideggeriana, nos interesa seguir el hilo de la reacción a ella. La actitud que primero se hace notar es, indudablemente, la más radicalmente crítica, que se inicia por un rechazo, matizado pero de inequívoca tónica generacional, hacia la "usurpación" de la imagen tradicional de Kant. Es una reacción en cadena, que se puede considerar incesante y se reaviva periódicamente, y a la que Heidegger mismo contribuye, no sólo al negarse a toda "corrección" o aditamento a lo defendido en KPM, sino incluso por su renovado volver al tema kantiano, tanto en las clases (antes de la guerra), como en las publicaciones de los años sesenta, en las que, sin desmentir las tesis de KPM, "completa" su visión y juicio histórico de Kant[54]. Esta historia tiene momentos de especial virulencia en Alemania, al inicio de los años treinta[55] y en la primera década posterior a la guerra, declinando, posteriormente, sobre todo a partir de la aparición de las primeras obras sobre la evolución del pensar heideggeriano en general[56], en las que la dedicación a Kant pasa a ocupar un lugar determinado de su "caminar pensante" y, por tanto, a transformarse *no ya en un hito de la recepción de la filosofía kantiana, sino en un marco para la comprensión del mismo Heidegger*. Este nuevo enfoque constituye, de hecho, el otro flanco de lo que designamos como el "tema histórico-filosófico" de la interpretación de Kant por Heidegger, que parte de la consideración de ésta como siendo ella

---

parte post, en un filósofo".

[54] Importantes hitos de la recepción de la lectura heideggeriana de Kant son las múltiples reacciones a los dos escritos publicados en 1962: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* y *Kants These über das Sein*. El significado de estos varía, sin embargo - lo cual trasparece igualmente en la bibliografía posterior - si se considera su contenido temático en función de la fecha de publicación o, después del inicio de la GA, de su exposición lectiva: 1935/36 (GA 41), en el primer caso; 1927 (GA 24), en el segundo (aunque en un contexto muy distinto).

[55] Véase el parágrafo siguiente de nuestro trabajo.

[56] Las tres obras fundamentales, aunque con diferente fortuna editorial, aparecen casi a la vez: las de William Richardson, *Through Phenomenology to Thought* (The Hague, Nijhoff) y de Otto Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers* (Pfullingen, Neske) en 1963, y la de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Die Selbstinterpretation M. Heideggers* (Meisenheim, Hain) en 1964.

misma "histórica", y por ende susceptible de análisis histórico-problemáticos.

En los próximos parágrafos, intentaremos pues dar noticia del estado de la investigación a ese nivel, la cual comporta estudios cada vez más exhaustivos de los contenidos de tal interpretación, incluso desde perspectivas muy distanciadas entre sí. Distinguiremos, por ello, dos vías de investigación *histórico-filosófica*: la que designamos *historiográfica*, puesto que se ocupa fundamentalmente de fijar las tesis esenciales defendidas y la evolución del enfoque heideggeriano a partir de la llamada **Kehre**; y la que llamamos *filológica*, que sigue el hilo de la referencia de Heidegger a Kant, minuciosa desde que se inició la publicación de la GA, en 1975, estableciendo el contenido preciso de las interpretaciones particulares y habilitando, a la postre, una visión completa del trabajo heideggeriano sobre los textos de Kant. Estas dos vías se entrecruzan en muchos momentos y en su conjunto contribuyen a la tarea - emprendida en esta disertación -de comprender la importancia de Kant para el desarrollo mismo del pensar heideggeriano, cuestión que a veces rozan, sin llegar a tematizar propiamente. A esta referencia expresa a los contenidos de la interpretación de Kant se añade, por otra parte, y decisivamente, el enfoque global del pensamiento heideggeriano en las obras que buscan comprender sus motivos internos y los hitos de su acabamiento final, en un intento no propiamente histórico, sino *hermenéutico*. La reflexión sobre estas tres perspectivas ofrece la justificación del principio metódico seguido en el presente trabajo.

§ 3. La primera recepción (1929-1933).

En el ecuador de la estancia en Marburg, desde la segunda mitad de 1925 a la primera de 1926, Heidegger, que hasta entonces había dedicado su atención lectiva fundamentalmente a la filosofía griega, cambia bruscamente el centro de su interés a la filosofía kantiana, que desde entonces pasa a ocupar parte

importante de cada uno de los cursos allí desarrollados[57] hasta su retorno a la Universidad de Freiburg. El clima eminentemente neokantiano de Marburg y el carácter personal de Heidegger, siempre movido a la negación y controversia, propician una peculiar "vuelta a Kant"[58] en abierta polémica con la interpretación vigente.

Ya en sus primeros años de docencia en Freiburg, Heidegger había cuestionado la vía "axiológica" del neokantismo de Windelband y Rickert[59]. En Marburg, somete a discusión la lectura coheniana de la filosofía crítica como una "teoría del conocimiento", cuya referencia esencial es la ciencia de la naturaleza. Y es así, en decidida controversia con la lectura neokantiana, como en 1928 y 1929 presenta en público la suya propia, vertebrada en los principios de la Ontología fundamental, que la publicación de SuZ divulgara en larga escala. El texto definitivo de la misma, que jamás modificará, sale prácticamente a la vez que la segunda edición "revisada" de SuZ y con el mismo título que diera a los dos ciclos de conferencias (Riga, 1928; y Davos, 1929) que constituyen su antecedente directo: *Kant und das Problem der Metaphysik*. De hecho, el guión del segundo ofrece precisamente el esquema de la obra de 1929, en sus tres partes esenciales, a las que a la hora de la publicación añadió, sin embargo, una cuarta. Es de sospechar que esta ampliación de lo que en el guión no era más que un matiz conclusivo se debe a la importancia que, en su momento, tuvo el debate final de Davos, entre Heidegger y Cassirer.

Dado este modo decidida y vehementemente "polémico" como Heidegger ofrece sus tesis sobre Kant, no es nada extraño que las primeras reacciones a esa lectura procedan del entorno neokantiano y subrayen justamente, a la vez que su carácter "singu-

---

[57] Hay una única excepción: en 1926, cuando se encuentra en plena redacción de SuZ, imparte el curso *Conceptos fundamentales de la Filosofía Antigua* (GA 22, aún inédito).

[58] Véase Capítulo III, §§ 5-8.

[59] Véase Capítulo II, § 5.

lar" y "chocante"[60], el que se sitúa "en el polo opuesto" a la escuela de Marburg[61]. Cercano a la de Baden, tanto como a la Fenomenología, CELMS considera que Heidegger, "gran maestro del arte interpretativo", ve Kant desde una óptica a la vez fenomenológica y vitalista, que le lleva a hacer una lectura antilogicista de la KrV, aún más radical que la que Herrigel, discípulo y editor de Lask, había defendido recientemente, muy en la línea fichteana. La relación establecida por Celms denota la novedad de la postura heideggeriana y la falta de un marco adecuado para comprender la nueva interpretación, de la que sólo es capaz de destacar que es "incompleta": queda por demostrar si la "totalidad de la filosofía kantiana", y en especial la *Crítica de la Razón práctica*, se deja comprender desde el "punto de vista singular" de la "existencia".

El análisis de ODEBRECHT, autor que también procede del ámbito neokantiano, es bastante más incisivo. Según él, Heidegger busca ofrecer en KPM una "introducción histórica" a SuZ, pero sólo lo consigue a fuerza de "entrar en contradicción con definiciones claramente kantianas" y de "introducir con toda violencia la música mística de la Analítica existenciaria", con lo que "el motivo kantiano ya apenas es audible", disuelto en el "mundo de pensamientos de este pensador profundamente comprometido con la actualidad"[62]. Refuta, en especial, la sobrevaloración de la intuición y de la imaginación, que considera tener por base el mero concepto del *intuitus originarius* kantiano[63], y servir, a su vez, de fundamento al concepto de finitud manejado por Heidegger, conduciéndolo a eliminar la diferenciación, para Kant fundamental, entre "pensar" y "conocer". En cambio, considera que la problemática kantiana que más se acerca a la heideggeriana no está en la KrV sino en la cuestión de la indi-

---

[60] Th. Celms, "Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*" Rez. in *Deutsche Literaturzeitung*, 51 (1930), 2311-2317.

[61] R. Odebrecht, "Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*", Buchbesprechung in *Blätter für deutsche Philosophie*, 5 (1931-32), 132-135.

[62] Odebrecht, art. cit., 134.

[63] Véase la respuesta de Heidegger a este error de interpretación de Odebrecht en los apuntes "Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches", recién publicadas en GA 3, 297.

vidualidad, tal y como aparece tratada en la KU.

Fue distinta la reacción de CASSIRER en Davos, aunque también él llamó allí la atención hacia la inadecuación del énfasis heideggeriano en la cuestión de la finitud y hacia la importancia de la KU. El acta del debate, redactada por Bollnow y Ritter[64], da más relieve al contenido de las intervenciones de Heidegger que a las de Cassirer. Pero las "Consideraciones" acerca de KPM[65], publicadas posteriormente, enmarcan las intervenciones de Cassirer en su contexto propio, a la vez que precisan y agudizan su contenido.

En Davos, la discusión se centra en la *cuestión de la finitud* en sus diversos frentes: el del conocimiento (por tanto, de la verdad), el de la praxis (por tanto, de la libertad), el de la vida misma, el del arte, el del ser-hombre. La actitud crítica pero conciliadora y deferente de Cassirer[66], que había dedicado las tres lecciones de su curso a la temática de la *antropología filosófica* y que, tanto en éstas como en la discusión misma, se esforzó siempre por tener en cuenta SuZ, acaba por

---

[64] Publicado por primera vez, de forma parcial, en Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* (Bern, 1962), fue incluido en su versión integral en la 4ª ed de KPM (1973). La 5ª ed. (GA 3, 1991) ofrece ligeras variantes. Véase además la breve descripción de la atmósfera del debate en el relato de O. Bollnow, "Gespräche in Davos" (*Erinnerung an M. Heidegger*, Pfullingen Neske, 1977, pp. 25-29): "Se presentía que allí se daba el encuentro entre dos tiempos: una tradición que alcanzara la madurez, encarnada en la figura imponente de Cassirer, y, ante él, incorporado en Heidegger, un tiempo nuevo con la conciencia de un inicio radicalmente nuevo".

[65] La reacción de Cassirer a KPM no es tan inmediata como sería de esperar, teniendo en cuenta que conocía desde Davos lo esencial de su contenido. Las *Bemerkungen* ("Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation", *Kant-Studien*, 39, 1931, 1-26) tardan, en efecto, casi dos años en aparecer, lo que se debe, muy probablemente, a que el libro presenta ciertas diferencias de contenido relativamente a las conferencias y al debate, lo que ha exigido un estudio especial por parte de Cassirer, como se refleja en la parte final (la II) de su escrito (sobre el "retroceder" de Kant ante su mismo descubrimiento de la finitud de la razón). Esta novedad incluida en KPM relativamente a lo defendido en Davos fue en su día señalada por Henri Declève, en "Heidegger et Cassirer interprètes de Kant" (*Revue Philosophique de Louvain*, 67, 1969, 517-545), pp. 521-522.

[66] Véase Bollnow, "Gespräche in Davos", ed. cit., 28; y Heidegger en la carta a E. Blochmann de 12/04/29 (ed. cit., 29-30), en la que lamenta que la elegancia "casi" complaciente de Cassirer haya quitado fuerza a la oposición entre ambos, lo que "impidió una formulación más aguda de los problemas".

determinar el enfoque decidido de esta última cuestión, apenas mencionada en el guión de las conferencias de Heidegger, en la parte final del debate. Ello explica, como hemos dicho ya, el añadido de una IV parte a KPM, en la que es refutada la posibilidad de una interpretación "antropologista" de la Analítica existencial y, por lo tanto, de la Ontología Fundamental, en la que Heidegger, como muy agudamente fue capaz de notar JANCKE, ve una "salvaguardia del contenido problemático de la KrV" y "una potenciación del kantismo"[67].

Después de llamar la atención sobre la unilateralidad de la crítica heideggeriana a Cohen, cuya visión de Kant considera necesario comprender en su contexto histórico y no como un paradigma absoluto, Cassirer afirma en Davos concordar con la importancia atribuida por Heidegger a la imaginación productiva, importancia a la que él mismo llegó por vía de su investigación de las formas simbólicas. Esta postura de acercamiento, mantenida en las *Bemerkungen*, requiere, sin embargo, una matización decisiva en lo que respecta a Kant: a éste no le importaba en absoluto la cuestión de la finitud del conocimiento, sino la de la posibilidad de que la razón humana, aún careciendo del *intuitus originarius*, pueda acceder a la verdad de modo universal y necesario y realizarse práxicamente como libertad. Sólo al nivel de la teoría, en la posibilitación efectiva de la síntesis a priori, halla su lugar transcendental la imaginación esquematizadora, puesta *al servicio* de la "forma" de la objetividad, de la que, por lo tanto, no puede ser "raíz". Y mucho menos lo es al nivel práxico, al carecer la libertad de todo "esquema" posible[68].

En respuesta, Heidegger reafirma y acentúa la tesis de la finitud, explicitando los aspectos de SuZ que están a la base de su interpretación. Esta profundización, cuidadosamente recogida en el acta del debate, se plantea la cuestión de la antropolo-

---

[67] R. Jancke, "Die Kant-Interpretation Heideggers. Eine kritische Würdigung", in *Archiv für systhematische Philosophie*, 34 (1931), 267-286.

[68] Véase la breve exposición global en GA 3, 275-278, retomada en las *Bemerkungen*, pp. 9-12 (en lo que respecta a la teoría), 14-16 (en lo práctico).

gía[69] tal y como aparecerá luego en la IV parte de KPM, abriendo con ello el otro frente de batalla de las *Bemerkungen*, y se empieza a vislumbrar la vía que conducirá a la afirmación de la conexión entre libertad y verdad[70] y, desde esa base, al enfoque del arte[71]. Pero, sobre todo, queda recalcada la unilateralidad de la perspectiva heideggeriana, que radicaliza la radicalidad misma del planteamiento kantiano, enfrentándolo a sí mismo en la tesis – defendida en SuZ, § 6, y luego en KPM, pero que no aparecía claramente en el esquema de las lecciones – del "*retroceder de Kant*" ante su mismo descubrimiento: "la problemática interna de la KrV, es decir, la cuestión de la posibilidad de la Ontología, le conduce [a Kant] a hacer explotar radicalmente aquél concepto, en el sentido tradicional que había sido su punto de partida. En el intento de fundamentación de la metafísica, Kant se ve obligado a hacer del propio suelo un abismo."[72]

La tesis de la finitud de la razón y su plasmación como un "monismo de la imaginación" estará, en efecto, a la base de la "única objeción propiamente dicha" de Cassirer contra la lectura heideggeriana: al reducir todas las facultades a la imaginación transcendental, coloca la filosofía kantiana en un único plano de referencia – el de la existencia temporal; de esa manera, anula la diferencia entre fenómeno y noúmeno, entre *ser* y *deber ser*, entre la experiencia y la idea. El dualismo esencial de la doctrina kantiana desaparece en la interpretación de Heidegger, que con la idea de una "razón sensible" tematiza lo que, para Kant, sería tan absurdo como el concepto de un "hierro de madera"[73]. Heidegger terminaría, así, por falsificar no sólo la doctrina, sino incluso la postura transcendental de Kant. La argumentación de Cassirer se resume en lo siguiente:

El carácter monista y reduccionista de la tesis heidegge-

---

[69] GA 3, 288-291.

[70] GA 3, 288-289.

[71] GA 3, 290-291.

[72] GA 3, 288.

[73] *Bemerkungen*, 17.

riana es consecuencia: 1) de la parcialidad de su punto de partida - al buscar traducir el "acontecimiento filosófico" del pensamiento kantiano, Heidegger elige *un* momento, *una* fase del desarrollo total, sin preocuparse de éste en su globalidad[74], por lo que su exposición es unilateral; 2) de la peculiaridad de la metodología seguida, que fuerza al autor a hablar en un estilo de pensar[75] y de una problemática ajenas al espíritu de Kant[76]. Por otra parte, la insistencia heideggeriana en los estratos subjetivos y no objetivos de la KrV[77] y de la KpV[78]

---

[74] *Bemerkungen*, 25.

[75] Cassirer se refiere, en especial, a la inconsistencia de la tesis del "retroceder kantiano" ante su descubrimiento del abismo que significa radicar la razón humana en la temporalidad imaginadora. La afirmación heideggeriana sólo tiene sentido en relación con su propia tesis de la angustia ante la nada. Pero "la representación de un Kant angustiado, asustado por las consecuencias de su mismo pensar", de un Kant desplazado a una "atmósfera espiritual" kierkegaardiana, le parece a Cassirer sin ninguna base efectiva. Kant es un ilustrado, "aspira a la luz y a la claridad, incluso allí donde persigue los fundamentos más profundos y ocultos del ser. En cambio, la filosofía heideggeriana actúa desde el inicio según un principio de otro estilo". Véase *Bemerkungen*, 23.

[76] ibi., pp. 19, 23, 24.

[77] En concreto, Heidegger al apoyar su lectura en la Deducción subjetiva de las categorías, y no en la objetiva (*Bemerkungen*, 20), proyecta la imaginación hacia ámbitos de los que Kant la excluye, como la razón pura práctica (ibi., 14-15); e instala la libertad misma sobre la base de la temporalidad, cuando para Kant, el ámbito de lo inteligible se caracterizaba justamente por ser "la mirada pura a través de lo atemporal" (ibi., 15).

[78] En concreto, la insistencia en la importancia del sentimiento del respeto como síntoma de la finitud de la razón, colocando equivocadamente como ingrediente de lo ético lo que tan sólo atañe a la aplicación efectiva de la ley moral (*Bemerkungen*, 15). C. Schrag ("Heidegger and Cassirer on Kant", *Kant-St.*, 58, 1957, pp. 87-100) llama con acierto la atención sobre la visión restrictiva de Cassirer, que rechaza cualquier interpretación ontológica del sentimiento, al que comprende como fenómeno meramente psicológico. A esta luz, la interpretación heideggeriana de la ética kantiana tenía que resultar "psicologista". Esta incomprensión principial la extiende a la función imaginativa misma, ontológica para Heidegger, puramente instrumental ("elemento de una teoría de la experiencia") para Cassirer. En este punto, Schrag llega incluso a sugerir que Cassirer comprende demasiado estrechamente el papel de la imaginación transcendental, pues al "borrar su status ontológico, la identifica virtualmente con la imaginación empírica" (id., 100).

denotan una lectura claramente "psicologista"[79] y también, si tenemos en cuenta los matices existenciales añadidos a esta incomprensión de raíz, "antropologista"[80]. En fin, es justamente la postura transcendental kantiana la que queda desdibujada y vaciada de contenido en la lectura heideggeriana, cuando, paradójicamente, su propuesta consistía en reconducir la comprensión de la misma desde el ámbito gnoseológico – en el que le habían enclaustrado los neokantianos – hacia el ontológico, según la supuesta intención original kantiana. Pero es aquí donde halla Cassirer la suprema paradoja de la interpretación heideggeriana: pues la doctrina kantiana del esquematismo *no es adecuada* a la mostración de la tesis del "carácter originariamente metafísico del planteamiento kantiano", puesto que no es sino "parte integrante y necesaria a su teoría de la experiencia"[81], que se completa, además, en la Analítica de los principios sintéticos a priori, de la que no hay ni rastro en la reflexión de Heidegger. La violencia interpretativa no sólo no condujo a una "corrección sistemática", sino que no consiguió mostrar la piedra de toque del sistema kantiano, que Cassirer sitúa claramente en la teoría de las ideas, de la libertad y de lo bello[82].

En esta crítica detallada no es dominante, como acontece en ciertos momentos, el enfrentamiento entre *dos lenguajes* distin-

---

[79] Aunque no a la manera de Schopenhauer: "Heidegger se guardó cuidadosamente de caer en un psicologismo tan insensato y burdo". *Bemerkungen*, 14-16 y 21.

[80] ibi. 18.

[81] ibi. 18.

[82] En este punto, no hay duda que Heidegger, en cierta medida, dio tácitamente razón a Cassirer, enfocando directamente estos temas en los cursos y obras posteriores, aunque con diferente énfasis en las temáticas: la cuestión de la teoría de la libertad (desde la perspectiva teórica de la Dialéctica transcendental de la KrV, en contraste con la de la KpV) en el curso de 1931, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*; la doctrina de los postulados en el curso de 1935/36, *Die Frage nach dem Ding* (publ. 1962); y la doctrina de lo bello por lo menos en el curso de 1936/37, *Der Wille zur Macht als Kunst*.

tos[83], con las dificultades de lectura consecuentes. Hay, sencillamente una diferente *postura teórica*, no sólo en lo que se refiere a la interpretación de Kant sino, fundamentalmente, a la perspectiva misma de la "*Destruktion*", que está a la base del enfoque heideggeriano. Las actitudes son, a ese nivel, irreductibles, como aparece muy claramente en las *Bemerkungen*. Heidegger puede, desde el punto de vista de su Ontología Fundamental, poner en duda el dualismo de Kant, puede incluso decir que no ha pretendido exponer lo que Kant realmente dijo, sino la problemática que conllevaba. Pero "de esta máxima expositiva, en sí misma legítima, ... hizo un uso ilegítimo", llevó la proclamada "violencia" interpretativa a una "arbitrariedad" descarada, el comentario a usurpación. Pues, "¿no se convierte la interpretación en arbitrariedad, si obliga al autor a decir aquello que no llegó a decir porque no podía pensarlo?"[84]

No era la primera vez que esta "violencia" interpretativa (la acentuación de lo que "no está" en detrimento de lo que sí está), aparecía en primer plano de la reacción a la perspectiva interpretativa de Heidegger. JASPERS se lo decía ya en 1921, ante la lectura de la reseña, que Heidegger no llegó a publicar, de su *Psychologie der Weltanschauungen*: "... me impresionó, en efecto, profundamente. Echo, sin embargo, de menos... el método positivo. ... Encuentro injustas algunas apreciaciones"[85]. Ante el *Kantbuch*, su reacción fue menos contenida: "Se trata de una interpretación completamente nueva, cerrada en sí misma; me resulta extraña y, además, sin relación con aquello que, para mí, es la filosofía kantiana; aunque es rica en estructuras que, a mí, así a la primera vista, me parecen excesiva y violentamen-

---

[83] Hendrik Pos, asistente al debate de Davos, llama acertadamente la atención para este aspecto del enfrentamiento entre ambos pensadores, acentuando la intraducibilidad de términos heideggerianos como "Dasein" y "Sein" o del concepto cassiriano de "función espiritual" en el lenguaje del oponente (GA 3, 287). Véase igualmente, del mismo autor, "Recollections of E. Cassirer", in P. A. Schilpp (Ed.), *The philosophy of E. Cassirer*, La Salle, 1949, 66-69.

[84] *Bemerkungen*, 17.

[85] *Heidegger-Jaspers Briefwechsel 1920-1963* (Frankfurt, Klostermann, 1990), pág. 23 (carta de 1/08/1921).

te puestas de relieve"[86]. El mismo HUSSERL, cuyas anotaciones marginales a su ejemplar de KPM han sido recientemente publicadas[87], reitera su rechazo de la lectura heideggeriana de Kant, con interrogaciones como "¿es esto de Kant?" o "¿esto es kantiano?".

El énfasis en la "*violencia*" heideggeriana será, en efecto, la *tónica absoluta de esta primera fase de la recepción* de su lectura de Kant, aunque sólo en un caso se le analiza en su significado teórico[88]. Quizá por ello, Heidegger repetirá hasta la saciedad la afirmación hecha en KPM, directamente aludida en la refutación de Cassirer y en todas las demás: que "toda interpretación tiene necesariamente que hacer uso de la violencia para hacer que las palabras digan lo que quieren decir", sin por ello caer en la arbitrariedad[89]. En todo caso, ese tipo de crítica tan sólo le convence de la importancia de su misma postura metodológica y del acierto de la interpretación. En cuanto a lo que, en efecto, aquella no contempla, es decir, en cuanto a sus deficiencias – que reconoce abiertamente en el prólogo a la 2ª edición (1950), renunciando empero a todo tipo de corrección –, "quienes piensan, aprenden mejor de lo que falta"[90]. De hecho, no volverá a tomar en consideración ninguna otra reacción[91],

---

[86] *Briefwechsel*, 124 (carta del 14/07/1929).

[87] Véase E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, pp. 39-55. La edición alemana de estas mismas notas deberá aparecer, según el texto establecido por A. Spileers, en un próximo número de los *Husserl-Studien*.

[88] Aunque todos los autores mencionan la relación obvia de KPM a SuZ, en lo que esta última obra tiene de fundamentación del planteamiento desarrollado en la primera, sólo R. Jancke (art. cit., 268-269) parte en su estudio crítico de un análisis del concepto de "interpretación" heideggeriano ("es interpretación en un sentido muy distinto al habitual"), destacando sus raíces diltheyana y fenomenológica, como base para la comprensión de la tan alardeada "violencia".

[89] KPM, 202.

[90] KPM (Vorwort zur 2. Auflage), XVII.

[91] La reciente publicación de los apuntes "Sobre la crítica de Odebrecht y Cassirer al *Kantbuch*" (GA 3, 297-303) son indicio de que sí le importó la reacción de estos, en especial del segundo. La postura de éste en las *Bemerkungen* casi podría decirse que le causa cierta perplejidad: "Intención: ¡la aclaración del esfuerzo común! Pregunta: ¿por qué Cassirer no puede permanecer en el terreno por mí escogido? 1) ¿es que el *problema de la*

aunque, en estos años inmediatos a la publicación de KPM, las hay que además de estudiar la aportación de Heidegger a la interpretación de Kant, buscan penetrar en la comprensión de la Ontología Fundamental. Es el caso de la de Rudolf Jancke (1931), ya aludida, la de Heinrich Levy (1932), muy negativa, y la de Otto Bollnow (1933)[92], cuya característica común es, en efecto, poner de relieve la íntima conexión de la interpretación heideggeriana de Kant y el proyecto *inacabado pero supuestamente en pleno desarrollo* de SuZ.

LEVY subraya, en efecto, y no sin sorpresa, que Heidegger, pensador "más cercano al tipo del idealismo especulativo alemán que al de la crítica de la razón kantiana"[93], no sólo pretende hallar en ésta el primer y único antecedente del descubrimiento de la problemática temporal de SuZ, sino que incluso considera la presente monografía sobre Kant como parte integrante del plan de aquella, si bien repara que, más que el estudio preparatorio y complementario, que allí se anunciaba, KPM es una "interpretación que avanza hacia delante"[94]. La agudeza y atención de Levy hacia la obra publicada de Heidegger es constante, y tenaz y minucioso su análisis de las tesis particulares que dan forma a la interpretación global de Kant, según los principios de la filosofía existencial, que considera radicalmente inconciliables con el pensamiento crítico. "El margen de coincidencia con Kant sólo es conseguido en virtud de la presentación de la aportación de éste como una elaboración del problema de la metafísica, y en

---

metafísica debería desarrollarse y fundamentarse de otro modo?; 2) ¿no es cierto que Kant se mueve, de hecho, en este terreno?; 3) ¿o es que lo único contestable es *hasta qué punto* él *tenía* de ello *conciencia* y lo hace en *primera* línea? En cuanto a 3), reconozco sin más que mi interpretación es violenta y excesiva, pero justamente bajo el supuesto de 2) y 1) (!!). 'La intención se dirige a Kant... ¡*y* el *problema* de la metafísica!" (ibi., 302-3).

[92] Esta última, desligándose de la lectura de Kant, tematiza por primera vez la cuestión del significado del acercamiento de Heidegger al pensador de Königsberg en este momento del despliegue de su propio pensamiento, por lo que sólo será tenida en cuenta más adelante.

[93] Heinrich Levy, "Heideggers Kantinterpretation. Zu Heideggers Buch *Kant und das Problem der Metaphysik*" (*Logos*, XXI, 1932, 1-43), pág. 1.

[94] Levy cita el Prólogo de KPM que, a su vez, se refiere al proyecto de SuZ presentado en el § 8.

particular como un avance decisivo hacia la metafísica del Dasein"[95], plasmada en temas como el de la "transcendencia" y la "finitud". Pero "el platonismo crítico de Kant y el motivo antiplatónico, que domina la filosofía existencial, no se dejan unir en su esencia, ni retrotraer al mismo problema fundamental"[96]. Heidegger revela, indudablemente, "la energía del sistemático, que jamás pierde de vista su objetivo", que, llevado por su idea, mantiene por encima de todo, como buen "filósofo dogmático"[97], su propia tesis. Pero lo hace a costa de transformar la aporética kantiana en otra que le es totalmente heterogénea.

La *violencia* interpretativa consigue, de ese modo, ocultar el espíritu kantiano, pero está, en definitiva, abocada al *fracaso*[98]: fracaso que no radica en que Heidegger - como antes de él Fichte, Herbart, Schopenhauer, Fries o incluso el neokantismo - haya intentado partir de Kant y avanzar por una de las sendas por él abiertas, sino que lo hace convencido de hallar lo que Kant "quiso decir", "identificándose con él, mientras que los antes mencionados reconocían en sus desviaciones un progreso en relación a Kant"[99]. En este punto, la perplejidad de Levy es absoluta: "¿Qué significa el fracaso de la interpretación de Kant?". Su hipótesis de explicación denota un indudable olfato filosófico. Para Levy, la interpretación falla como consecuencia de un otro fracaso más profundo: *el del proyecto mismo de SuZ*, en lo que éste tiene de búsqueda de una síntesis imposible del idealismo, la fenomenología y la filosofía de la existencia.

También JANCKE intenta comprender KPM en su relación con SuZ, y también él pone de relieve la perspectiva "no kantiana" de aquella obra. Pero le interesa menos la violencia de la interpretación que la *fecundidad* de la vía con ella inaugurada: la posibilidad de una "fenomenología" del "acontecimiento" esencial

---

[95] art. cit., 2.

[96] ibi., 41.

[97] ibi., 8.

[98] ibi., 41.

[99] ibi. 42-43.

de la KrV[100]. Teniendo en cuenta que Heidegger parte de un principio a la vez *fenomenológico*, según el cual el ser es lo que se muestra, y *hermenéutico*, por el que lo que se nota es lo que ya de siempre tiene sentido, Jancke circunscribe el ámbito en el que se mueve el análisis heideggeriano de la filosofía crítica (el de la estructura circular del sentido) y define la perspectiva de enfoque de la misma.

Si fácticamente ser y sentido se identifican, toda interpretación ("explicitación de sentido") es, de suyo, implícitamente, Ontología[101]. Este principio es radicalmente ajeno a Kant, que partía de la tradición wolffiana, y suponía la diferencia entre la experiencia y el "ser en sí". Sin embargo, el planteamiento heideggeriano permite hallar en la pregunta de Kant por la posibilidad de la síntesis a priori no tanto una cuestión *de iure* (el *quid iuris* o validez objetiva del conocimiento), cuanto *de facto* (el *qué* de la conducta comprensiva, el modo de ser de la razón misma). La primera cuestión, la que Kant formuló, tiene su *pondus* en lo "en sí", en el supuesto de la necesaria limitación del conocimiento, que sólo tiene acceso a una parte del objeto =x. En cambio, la segunda, la heideggeriana, tiene su centro en la estructura de la comprensión misma, en cuanto ésta es el "ahí" del ser y, por tanto, la modalidad fundamental del Dasein. La "limitación" crítica de Kant, plasmada en el concepto mismo de "síntesis transcendental", se convierte en la perspectiva de Heidegger en un movimiento excéntrico, expansivo, "formador de transcendencia" (*Transzendenz bildend*)[102]. Los dos conceptos – el kantiano y el heideggeriano – no son idénticos; la interpretación no es, pues, literal. Sin

---

[100] Véase, por ej., la cuestión de si es o no adecuada la interpretación de la KrV como una "Metafísica". Para Heidegger, "Metafísica significa Ontología, y esta, a su vez, comprensión del ser. Se pone en cuestión el estrato del sentido que surge en el conocimiento del sujeto. Con ello, se aparta el sentido propiamente tradicional del concepto de Ontología. ¿Cómo puede, entonces, serle atribuido el nombre de Metafísica? Evidentemente, no en el sentido de la ciencia de lo suprasensible... De ello se concluye claramente lo absurdo que resulta discutir acerca de si la crítica kantiana es o no metafísica." (art. cit., 270).

[101] Jancke, art. cit., 269.

[102] ibi., 270.

embargo, Heidegger consigue centrar su investigación en el ámbito estricto de la "estructura circular" o "desviadora" (*Umstruktur*) de la comprensión, "haciendo luz sobre un contexto problemático al que Kant mismo no podía ser sensible en su momento", pero que su mismo planteamiento tenía implícito: la *dinámica del surgir o formarse del sentido bajo la forma del acontecer imaginativo, es decir, de la configuración temporal del ser.*

La reseña de Jancke, al contrario de la de Cassirer, no llama la atención sobre los matices "existenciales", desfiguradores de la doctrina kantiana, sino sobre la estructura transcendental de la misma razón humana en su proceder propio. La conexión entre la intuición y las categorías deja de interesar por sus resultados (*la legalidad universal y necesaria de la experiencia*), como ha sido habitual en la interpretación de Kant, para pasar a primer plano la cuestión de su origen y dinámica internas. Considera, por ello, que el planteamiento heideggeriano "se ha revelado muy fructífero" y que "sus efectos no se demorarán", siendo de desear que sea captado y desarrollado (*ergriffen und weitergeführt*) lo que tiene de sistemáticamente positivo[103]. En estas palabras finales se adivina, de hecho, el nacimiento no sólo de una escuela heideggeriana en la interpretación de Kant, *cuanto el surgir del interés por la evolución de la misma.*

§ 4. Historiografía de la interpretación de Kant por Heidegger

Aunque la aparición en 1962 de dos nuevos escritos sobre Kant ha dado origen a numerosos estudios y reseñas, algunos de gran interés y todos ellos han subrayado el hecho de un cambio de postura de Heidegger hacia Kant y la KrV, sólo puede considerarse que tal evolución se ha convertido en objeto propio de meditación histórico-filosófica hacia finales de esa década, cuando los estudios de Pöggeler y Richardson sobre el *recorrido* del pensar heideggeriano y el *giro* que en él se hace patente

[103] ibi., 272 y 286.

habían calado en un ambiente filosófico preparado para recibirlos, y cuando se empezaba a valorar el significado filosófico de la *autointerpretación*[104] heideggeriana. Este clima promueve la investigación de los ejemplos y síntomas de tal evolución. En lo que atañe a nuestro asunto, esta tendencia culmina en 1970, con la publicación de dos escritos-clave, de diferente aliento pero de indudable repercusión e importancia filosófica: el artículo de Hansgeorg Hoppe, "Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers"[105] y el volumen de Henri Declève, *Heidegger et Kant*[106].

Se conoce la opinión que el primero mereció al mismo Heidegger: aunque califica de "crítica" la interpretación de HOPPE, su lectura es aconsejada como muy "instructiva"[107]. Queda con ello reflejada la importancia de este estudio, cuya base textual es mucho más amplia que las obras de Heidegger expresamente dedicadas a Kant[108], lo que permite que el autor aventure una hipótesis de interpretación sencilla pero ambiciosa, que da a la investigación un alcance que va mucho más allá del de un mero registro de la historia de un diálogo entre pensadores.

Un primer apunte de esta hipótesis nos lo da el título mismo del artículo, que no habla de un "giro" o "cambio", sino de "transformaciones". El segundo, aparentemente contradictorio con esta sugerencia plural, se muestra en la estructura de la exposición, dividida en *dos* partes: si la primera, correspondiente a la época de KPM, se centra en el interés de Heidegger por poner a claro la "subjetividad del sujeto" - problema más

---

[104] La autointerpretación de Heidegger fue objeto de la Tesis doctoral de von Herrmann. Éste, junto con Pöggeler y Richardson serán objeto de análisis en el § 6.

[105] En *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt, Klostermann, 1970, pp. 284-317.

[106] Constituye el vol. 40 de la serie *Phaenomenologica* (La Haye, Nijhoff, 1970, 380 pág.)

[107] *Vorwort* a la 4ª ed. de KPM, pág. XIV.

[108] Hoppe tiene en cuenta, además de éstas, textos fundamentales como el *Nietzschebuch* (1961), *Der Satz von Grund* (1957), la *Einführung in die Metaphysik* (1953), la *Einleitung zu Was ist Metaphysik*, publicada en *Wegmarken* (1967) y el pequeño texto de indudable importancia *Überwindung der Metaphysik*, incluido en el tomo I de *Vorträge und Aufsätze* (1954).

heideggeriano que kantiano[109], dependiente del planteamiento de SuZ –, la segunda, que parte del enfoque de FnD y Kths, pone de manifiesto al "auténtico" Kant, a través del desvelamiento de su "auténtico" problema-clave, la "objetividad del objeto". La sombra de contradicción entre la estructura y el título de la obra se disuelve en la formulación de la tesis misma de Hoppe.

Según él, Heidegger *siempre* – es decir, no sólo en la época tardía, sino también "en cierto modo" ya en SuZ – ha tomado a Kant como el "medio de la metafísica moderna", como el pensador que da el paso decisivo hacia el acabamiento del modelo de pensar por el que se realiza, mediante la separación de sujeto y objeto, la escisión de la unidad originaria entre ser y pensar[110]. Esta fórmula, presentada fundamentalmente en EiM y aplicada a Kant en los escritos de la época tardía, tiene para Hoppe vigencia global como caracterización heideggeriana del lugar de Kant en la historia de la filosofía occidental: más que la unidad de "ser y tiempo", Kant protagoniza la "diferencia entre ser y pensar"[111]. Esto, que se hace plenamente patente en las obras de los años 60, se podía ya adivinar en SuZ, dónde a pesar de la importancia atribuida a Kant, por su acercamiento a una comprensión del fenómeno originario del tiempo, Heidegger fijaba claramente las limitaciones de su doctrina: aunque es el "primer y único" que se encamina hacia la comprensión de la temporalidad auténtica, tan sólo avanza *eine Strecke*, quedando anclado en el horizonte de una ontología substancialista, que Heidegger considera necesario destruir. Por otra parte, además, la Lógica transcendental kantiana tiene su alcance limitado a la región ontológica de la Naturaleza, lo que se subraya claramente en SuZ, como más tarde, en FnD.

En este contexto interpretativo, Hoppe considera que lo auténticamente extraño, *befremdlich*, no es el cambio de actitud del último Heidegger relativamente al primero, cuya obra clave

---

[109] Hoppe, art. cit., 286, 303-304.

[110] "*In gewisser Weise findet sich so in SuZ also bereits die Position, die auch der spätere Heidegger Kant gegenüber einnimmt: Kant steht in der Mitte der durch die Scheidung von Sein und Denken bezeichneten abendländliche Metaphysik und ihrer Grundstellung zu Sein*". Art. cit., 288.

[111] Ibidem, 284.

no era KPM sino SuZ. El distanciamiento de la Ontología Fundamental, la Kehre hacia la Historia del ser arrastra como consecuencia una relativización de aquél camino, en el que Heidegger se había sentido precedido por el pensador de Königsberg. Pero, teniendo en cuenta la crítica a Kant, patente en SuZ, lo que Hoppe considera auténticamente anómalo en KPM, es el intento mismo de ver en Kant el *Vorläufer* y el *Mitarbeiter* de la Ontología Fundamental por vía de un supuesto desvelamiento de la transcendencia en cuanto esencia de la subjetividad del sujeto. En esta expresión queda patente la "apropiación" de Kant por Heidegger en KPM[112], de la que se aparta al recuperar, mediante la "revisión" de su propio planteamiento global, la imagen corregida y crítica del Kant históricamente moderno.

El estudio de Hoppe no es el primero en hacer un juicio histórico sobre la validez de la interpretación heideggeriana de Kant en su conjunto ni en tener en cuenta sus matices y cambios; pero es el primero que la enfoca desde el punto de vista de su *unidad con el despliegue mismo de la filosofía heideggeriana*. No hace, pues, historia del kantismo, sino que interpreta a Heidegger en sus interpretaciones mismas, al pensador que piensa sobre la historia y sobre su propio lugar en ella. Pero no atribuye a la reflexión sobre Kant ningún papel en tal despliegue, sino que la ve desde fuera, como mero ingrediente de un pensar en movimiento, en el que sólo ocupa un lugar privilegiado porque Kant fue protagonista del modelo de pensar representativo de la modernidad, que Heidegger busca destruir. No expone, pues, la historia-acontecimiento de un diálogo, sino que escribe la "historia" del tener a Kant como objeto de atención por parte de Heidegger, sin atenerse al posible significado fenomenológico-hermenéutico de que así haya acontecido. Esa es su limitación más importante, la que le impide comprender el auténtico lugar de Kant en el pensamiento de Heidegger.

En este aspecto va algo más lejos la extensa y minuciosa obra de DECLÈVE, elaborada a partir de una reflexión sobre la filosofía kantiana en general y sobre la discusión de Heidegger

---

[112] Hoppe ve esta "apropiación" muy próxima de lo que Cassirer llamó "usurpación". Véase art. cit., 303.

con Cassirer[113] en especial. Más que Heidegger propiamente dicho, le interesa, sobre todo, su principio de comprensión de Kant, en la medida en que ésta se convirtió en un marco interpretativo ineludible[114] y de "indudable fecundidad". El autor analiza detenidamente los contenidos de la interpretación y procura tener en cuenta, por primera vez exhaustivamente, todas las referencias de Heidegger a Kant, en la obra hasta entonces publicada[115], sin dejar de aventurar hipótesis de comprensión de la evolución del pensamiento heideggeriano mismo[116]. Sin embargo, se mueve exclusivamente en el ámbito de lo que llama un "estudio comparativo" de ambas propuestas filosóficas, en lo que ambas tienen de interpretación del *quehacer filosófico* mismo.

En este punto, es dónde se hace sentir fuertemente la postura propia de Declève, que busca de ese modo, a la vez, interpretar a Kant al hilo del principio de la finitud, propuesto por Heidegger, pero superar a éste por su parte, recuperando el lazo indeleble con la ética y, en último análisis, con la religión, que Kant aún defendía, pero que Heidegger aparentemente destroza[117]. Recuerda, en este sentido, la importancia de la interpretación heideggeriana de la KrV como una "fundamentación

---

[113] Véanse los artículos del autor "Le second Avant-Propos de *Kant und das Problem der Metaphysik*", in *Dialogue*, VI, n. 4 (1968), pp. 555-565 y "Heidegger et Cassirer interprètes de Kant", in *Revue Philosophique de Louvain*, 67 (1969), pp. 517-545.

[114] Véase la declaración inicial del autor, en la Introducción a la obra: "Si desea uno acercarse a la idea kantiana de filosofía, es hoy indispensable detenerse en la interpretación del kantismo ofrecida por Heidegger" (*Heidegger et Kant*, ed. cit., pág. 1).

[115] El esfuerzo de Declève le lleva a recoger incluso breves alusiones en escritos que apenas se refieren a Kant (como la *Carta sobre el Humanismo* y la producción dedicada a Hölderlin), así como en los primerísimos escritos del joven Heidegger, aún anteriores a su doctorado. Véanse, por ej., Parte I, cap. I y II; Parte III, cap. I, § 4. Indudablemente, la posterior publicación de las lecciones en la GA vino a ofrecer un material riquísimo, del que Declève no podía disponer, pero que le hubiese permitido corregir algunas de sus hipótesis interpretativas y evitar cierta imprecisión cronológica a la hora de comprender la evolución misma del diálogo con Kant.

[116] Por ej., en lo que se refiere a la Kehre, que considera "empezar a expresarse y a desvelarse como exigencia contenida en la misma problemática de SuZ" en KPM. Véase pp. 28-29.

[117] Op. cit., 375-376.

de la metafísica", como "un intento de comprensión humana" - es decir, finita, temporal - del ente en su totalidad[118]. La afirmación denota el peso que la tesis de KPM tiene en la interpretación global, a pesar de que se tome en consideración a todas sus piezas clave. Pero Declève subraya, además, inmediatamente después de colocar el concepto de la "instauración del fundamento" en el centro de la investigación[119], que Heidegger tiende a olvidar que, para Kant, se trata "también ... de la instauración de una metafísica *de las costumbres*". La importancia de la ética y de la teología moral en el pensamiento de Kant es ella misma confrontada con la marginalidad del tema en Heidegger, como hilo de una hipótesis de comprensión del fracaso humano de éste ante el nacionalsocialismo[120]. La interpretación de Declève, que se interpone entre la de Heidegger y la letra kantiana, como "corrección" y superación de aquella, recaba, pues, con Cassirer, la importancia de la Dialéctica Transcendental y de la KU, como base para descubrir una posible respuesta a las cuestiones abiertas por el idealismo absoluto de Hegel y la filosofía del superhombre de Nietzsche, que Heidegger deja en suspenso: "en lugar de preparar un retorno de los dioses, como Heidegger desearía, más vale reconocer un Hijo de Dios en el hombre, el ideal de Dios en nosotros - lo que se puede hacer con Kant"[121]. Queda, con esto, manifiesto el sentido e intención que mueve la investigación de Declève, que constituye, quizá, su máxima limitación. Hoppe, en su reseña crítica de esta obra[122], ha señalado con acuidad una otra frontera: el

---

[118] En ello reside la grandeza y importancia histórica de la interpretación heideggeriana, que supo así devolver "todo el vigor al espíritu del kantismo". Op. cit., pág. 3.

[119] Declève mismo resalta la "paradoja" inherente a su trabajo: que buscando ser una comparación entre la filosofía kantiana y la heideggeriana, no tiene en cuenta a "todo Kant" sino tan sólo "el problema pensado por el intérprete". Pero lo justifica en función del carácter esencial de ese problema: a través de él, lo que viene a la superficie es el mismo "fenómeno" de la filosofía kantiana. Op. cit., 4.

[120] Véase pp. 8 ss.; la cuestión de la "finitud moral", 373.

[121] Op. cit., 375.

[122] *Kant-Studien*, 65 (1974), pp. 483-487.

Kantferne del lenguaje que utiliza, su estar demasiado marcado por la aceptación principial de la lectura heideggeriana misma, sin poder, por ello y a pesar de lo dicho, darse cuenta de muchos matices que la apartan de ese "espíritu del kantismo", que Declève cree, sin embargo, captado e incluso resaltado por Heidegger. Pero, en definitiva, la obra de Declève no sólo tiene el mérito de recoger *en su despliegue* la interpretación heideggeriana de Kant, sino que hace de ella un doble objeto de estudio: desde la perspectiva de la evolución del pensar heideggeriano y desde el de la vigencia y fecundidad del kantiano. Ofrece, además, un intento serio de superar la distinción vulgar entre un antes y un después de la Kehre -a la que la obra de Richardson, a pesar de su amplia presencia en la del autor, había contribuido-, poniendo de manifiesto la continuidad de la atención de Heidegger a Kant desde 1912 a 1962. Aunque la posterior edición de las lecciones de Friburgo y Marburgo reduzcan su alcance, no deja de ser interesante, en este sentido, la división en cuatro períodos "rítmicos", por él propuesta. El primero comprende los "años de juventud" (1912-191[illegible]; el segundo, el proyecto de SuZ, que comporta KPM, obra cuya redacción considera muy anterior a 1929[123]; un tercero, que engloba dos textos "menores" redactados entre 1928 y 1929, y resultantes del diálogo productivo con Cassirer; y un inmenso cuarto período, que ve iniciarse hacia 1930, al que pertenecen FnD, que Declève señala como correspondiendo al curso de 1935, y KThs.

Quizá no supo Declève llevar hasta el final su intuición de que la "tonalidad común" a ambos pensadores, el "entre" por ambos habitado, ha sido el "lenguaje", el mostrarse finito e imaginativo tanto del "salto" recuperador del origen, como de la "reflexión transcendental"[124], dejando por explotar las consecuencias de tal tesis en las obras tardías, de las que Kant parece ausente. Pero hay que reconocer, que Declève -a pesar de su interés de principio por la vía de la teología y la moral,

---

[123] Op. cit., 22. Si se sustituye la palabra "redacción" por "elaboración", hay que dar, en general, razón a la afirmación de Declève, aunque relativizando su alcance.

[124] Op. cit., 372.

externa al principio heideggeriano- tuvo, al menos, el valor de plantearse el problema.

Por su repercusión y por su acuidad o por la amplitud del campo investigado, estas dos obras han marcado un hito en la historia de la recepción del diálogo Heidegger-Kant, que sólo la publicación paulatina de los cursos y, muy recientemente, de algunos inéditos en la GA han permitido sobrepasar. Todo ello ha contribuido, por otra parte, a que la bibliografía sobre el tema haya ido creciendo incesantemente, por lo que sería ingente la tarea de dar noticia, por breve que fuera, de la misma. Los estudios más recientes y, desde el punto de vista de esta investigación, más interesantes son los que siguen el hilo de los cursos y parten, por tanto, de un esfuerzo de alguna manera "filológico", que será tratado en el parágrafo siguiente.

Cabe, en todo caso, dibujar un panorama del volumen de publicaciones, según la perspectiva o temática desde la que enfocan la relación de Heidegger con Kant. Esta es, en efecto, considerada de muy diferente manera. Son muchos los que, de uno u otro modo, hablan de una "herencia" kantiana[125]. Otros, según la ortodoxia heideggeriana, prefieren calificarla de "repetición/retomación" heideggeriana de Kant[126] o como un "diálogo", si bien "controvertido" del primero con el segundo[127]. Hay, en todo caso, quienes lo traducen abiertamente como "oposición"[128] o, incluso, como un "malentendido"[129]. Y a pesar

---

[125] Es el caso de la obra histórica de Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la Révolution copernicienne* (Paris, 1954), en la que Heidegger es situado al lado de Fichte y Cohen como iniciador de una de las posibles maneras no sólo de leer a Kant sino, como los otros dos, de ser kantiano: mientras que Fichte desarrolló la vía práxica, abierta en la Dialéctica transcendental, y Cohen la de una teoría del conocimiento fundada en la Analítica transcendental, Heidegger inicia una Ontología que tiene por base el carácter primordial de la intuición y, por tanto, de la Estética transcendental. Esta "herencia" también aparece subrayada en el título mismo de una obra de homenaje a M. Regnier, *L'héritage de Kant*, en gran medida dedicada a Heidegger. Véase la Bibliografía final.

[126] Aunque los ejemplos podrían multiplicarse, véanse Doty, 1973; Blanc, 1982; y Schalow, 1985 y 1986.

[127] Knappstein, 1967; Doty, 1973; Molinuevo, 1974; Kockelmans, 1984.

[128] Véase Van de Wiele, J., "Kant et Heidegger. La sens d'une opposition", *Revue philosophique de Louvain*, 76 (1978), 29-53. En parte, traduciendo uno de los sentidos inmanentes al término alemán *Auseinandersetzung*,

de que también hay quien considera que Heidegger se limita a hacer "uso" de Kant[130], la tesis de que se trata realmente de un "comentario"[131] cobra cada vez más fuerza. La mayor parte de los investigadores sin embargo tan sólo hablan, más asépticamente, de una "lectura" o "interpretación"[132]. Cada una de las designaciones es una toma implícita de postura, notable no sólo en los enfoques globales o en los análisis de textos singularizados, sino también en aquellas otras obras, muy numerosas, que se dedican fundamentalmente a cuestiones especiales. De hecho, puesto que éstas son tratadas más específicamente en uno u otro momento del camino heideggeriano, incluso este planteamiento temático termina por centrarse más en algún escrito heideggeriano en particular, más en SuZ y/o en el primer *Kantbuch* o más en los escritos posteriores. Es, empero, de señalar que, incluso después de la aparición de estos últimos, siguen siendo temas preferentes los planteados en la obra

---

en parte sometiendo a análisis la interpretación heideggeriana de Kant en su conjunto -es decir, tanto en su primera época, en la que Kant aparecía como el "fenomenólogo *avant la lèttre*", como en la segunda, "más objetiva", en la que Kant es "etapa capital de la historia del olvido del ser", el autor pretende hacer una "crítica imparcial" de la misma. Recurre para ello a una confrontación de la letra kantiana con el "rostro" que Heidegger dibuja de ella, para lo que escoge como ejemplo tres temáticas centrales: el tiempo, el fenómeno y el ser. La conclusión es que "el kantismo sale desfigurado del encuentro con Heidegger, perdiendo su originalidad propia" (pág. 30), que caracteriza como un "voluntarismo ético y espiritualista", al ser incorporado en una ontología de inspiración fenomenológica (52). Aunque sin mencionarlos abiertamente, el artículo polemiza con la lectura de Declève, demasiado influenciada por Heidegger mismo, y con la de O. Laffoucrière en su *Le Destin de la Pensée et la Mort de Dieu, selon Heidegger* (La Haye, Nijhoff, 1968), cuya publicación había sido patrocinada por el pensador alemán.

[129] Pierobon, 1990.

[130] Véase "Heidegger's Use of Kant in *Being and Time*", in Seebohm + Kockelmans (Ed.), *Kant and Phenomenology*, Washington, University Press of America, 1984, 185-201. Excelente conocedor del tema (véase bibliografía final), Sherover anota y enumera los textos y contextos en los que se hace patente el "uso" que Heidegger hace de Kant en SuZ, pero sólo en cuanto "intento de llevar adelante la obra iniciada por éste" (187).

[131] Las contribuciones de Dahlstrom (1989 y 1991/92) serán tenidas en cuenta en el § siguiente.

[132] Morrison, 1977; Artola, 1977; Taminiaux, 1977.

de 1929, concretamente la imaginación y el esquematismo[133], la temporalidadad[134], la finitud[135] de la transcendencia, la fundación crítica de la metafísica *qua ontologia generalis*, la subjetividad[136], el sentido de la revolución transcendental kantiana[137], la noción de "fundamento"[138]. La novedad y la fuerza de la perspectiva entonces inaugurada es, sin duda, determinante de que no haya decaído el interés por ella – lo que constituye un hecho filosófico e históricamente relevante. Mas, en general, con pocas excepciones[139], todos los estudios a partir de los años sesenta tienen en cuenta la interpretación heideggeriana global, ya se dediquen a las cuestiones arriba mencionadas, a aspectos de filosofía práctica y política o de an-

---

[133] Además, evidentemente, de todos los artículos y reseñas que se ocupan de KPM, son de mencionar en particular las tesis de R. Padellaro (1960) y U. Schultz (1963); y ya en la década de 80 los enfoques de Schalow (1984 y 1986), Volpi (1986) y Piché (1986).

[134] Siendo uno de los temas más constantes de la relación Heidegger-Kant, es también uno de los más frecuentemente tratados. Menciono, por el interés de su enfoque, los estudios de G. Krüger (1950), discípulo crítico de Heidegger, de Ch. Sherover (1971) e K. Düsing (1980), aunque hay estudios más modernos. Consúltese la Bibliografía final.

[135] Tema clave, pero también de los más polémicos como interpretación de Kant, ha sido objeto general de análisis. Sin embargo, es en el espacio lingüístico francófono dónde ha llegado a constituir el eje preferente de interpretaciones globales, a menudo orientados hacia la apertura a la ética. Véanse, a título de ejemplo, los escritos de H. Birault (1960), J. Taminiaux (1977) y J. Grondin (1988).

[136] Aunque también es uno de los núcleos temáticos que marca la discusión de la primera época sigue siendo objeto de especial atención por parte de D. Henrich (1950) y, como hemos visto, de Hoppe (1970), centrando la investigación que, en general, parte del ámbito idealista, como también es el caso, como veremos, de Artola (1978). Véanse igualmente el estudio de R. Dieter (1979).

[137] Véase la larga lista de intérpretes desde Fink (1935), Vuillemin (1954) y Sherover (1967), hasta Claeges (1984), Kockelmans (1984), Moreiras (1986) y Apel (1989).

[138] Recuérdese el interesante trabajo de I. Koza, publicado en 1967.

[139] Una de esas excepciones, importante y a la vez reveladora de la actitud de los investigadores y editores de la obra de Kant, es la referencia de Georg Lehmann en sus *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* (Berlin, 1969), pp. 109-114, que se limita a una crítica incisiva de la perspectiva "sistemática" heideggeriana en KPM, sin hacer ninguna referencia a las modulaciones de la misma en los restantes escritos.

tropología[140], o a temas que sólo tardíamente llegaron a la luz pública como la doctrina kantiana acerca de "la cosa"[141] o "del ser"[142].

Han sido sin embargo pocos los que se han dedicado específicamente a estudiar la evolución de la interpretación misma. Entre estos pocos, merece especial referencia J. M. ARTOLA, quién en un artículo conciso[143], procura hallar en los textos fundamentales[144], no sólo el hilo argumental de tan frecuente referencia, paralela al desarrollo del pensamiento de Heidegger, sino la justificación expresa de su "voluntad... por asociar a Kant en su evolución o en la progresiva clarificación hacia la Ontología Fundamental y, al fin, en el descubrimiento del ser como presencia"[145]. El "motivo" de esa buscada cercanía es hallado en su crítica a la noción moderna de subjetividad, que constituye, así, la perspectiva unitaria desde la que el autor busca mostrar, partiendo de SuZ, las inflexiones de la postura hermenéutica heideggeriana en los diversos textos y épocas. Pero es en un planteamiento previo a éste, dónde parece radicar lo que podríamos llamar la "razón" del papel que Kant juega en esa reflexión dialogante: "la consideración transcendental, característica del pensamiento kantiano, supone una modificación radical en el decurso de una historia en la que Heidegger *se ve* implicado. *Solo desde el giro copernicano establecido por Kant*

---

[140] Especialmente interesantes son, además de los de Kisgold (1966) y Alphéus (1968), los trabajos de L. Ferry y A. Renaut (1980), Rockmore y Evain (1982) y el muy reciente de Arifuku (1991).

[141] Véanse Kaulbach, 1964, y Colonnello, 1981.

[142] Véase, además de los escritos ya citados de Kaulbach y Van de Viele, la bibliografía más reciente: Simon (1982), Chiereghin (1984), Barata-Moura (1985), Taminiaux (1989) y Kearney (1992).

[143] "Kant en la interpretación de M. Heidegger", *Anales del Seminario de Metafísica*, XII (1977), 37-57.

[144] El trabajo no tiene por base sólo los escritos expresamente dedicados a Kant, que ofrecen la esencia de la interpretación, sino que recoge matizaciones importantísimas de otros textos, alguno de los cuales - como es el caso de *Gelassenheit* (Pfullingen, Neske, 1959)- sólo raramente ha sido tenido en cuenta en lo que se refiere a la importancia de Kant para Heidegger, a pesar de su indudable relevancia.

[145] Art. cit., 57.

cabe entender el planteamiento heideggeriano de la filosofía en general y, muy en especial, el tema de la subjetividad"[146]. Desde aquí se entiende "cierta voluntaria vinculación" de Heidegger no sólo a Kant sino incluso a la tradición idealista, a la vez que se ve la posibilidad de que la "pregunta kantiana" se trasmute hermenéuticamente en la heideggeriana (y viceversa)[147], habilitando la comprensión final del lugar de Kant en la historia del ser (al igual que antes en la ontología fundamental) como el momento de una inflexión, por la que el ser en cuanto "presencia" se oculta, impensado, bajo la modalidad reflexiva de la "posición" de objeto, es decir, como un estar-presente en la representación. Aunque hayan cambiado los términos del énfasis heideggeriano (por ej., el concepto de tiempo y, con él, la noción de horizonte, y por tanto también la misma noción de "ser"), Kant permanece como "punto de referencia de máximo valor para delinear la propia postura"[148]. Por ello, aunque puede decirse que "el estilo interpretativo" de la última época resulta "más objetivo, quizá", no es en la objetividad dónde reside su valor "ni para Heidegger ni tampoco para nosotros".

§ 5. Filología de los textos de Heidegger sobre Kant.

Se puede considerar como fecha del inicio de un trabajo de tipo "filológico" de los textos de Heidegger en general y sobre Kant en particular, el año de 1975, en el que salió el primer volumen de la GA. Como es sabido, fue el deseo de Heidegger que esa publicación inicial fuese la de las lecciones del semestre de invierno de 1927, que bajo el título de *Grundprobleme der Phänomenologie* ocultan la segunda redacción de lo que, de haber sido editado en su momento, hubiese debido corresponder a la III

---

[146] Art. cit., 39 (s.m.).

[147] Véase art. cit., pp. 45 y 50.

[148] Art. cit., 53.

sección de SuZ[149]. Una gran parte de ese curso, y desde luego la fundamental, cuyo contenido corresponde al de la "Kehre" prevista en el proyecto de SuZ, está dedicado a Kant. Y ello, además, de una doble manera: primero, en cuanto reflexión sobre la cuestión del ser tal y como la expone Kant; luego, en el momento final y decisivo, como un íntimo diálogo, a veces explícito, con la concepción kantiana del esquematismo, en cuanto institución del horizonte transcendental del ser de lo "a la mano". Heidegger reconoció de muchas maneras y, a partir del *Brief*, muy a menudo el fracaso de este intento suyo. Pero ello, ni entonces ni posteriormente, le desvió del diálogo con Kant -como lo prueban no sólo KPM (1929), como también los cursos que le son inmediatamente anteriores o posteriores -; ni de la asociación de Kant al pensar de la Kehre. El que la meditación lectiva de 1927 sea la obra escogida para orientar el "paso atrás", en el último cuarto del siglo XX, no puede tener sentido si no es porque allí se halla un punto clave del pensar occidental, del que Kant permanece siendo marco. Por ello, la edición de la GA permite abrir nuevas vías, también en lo que afecta a la interpretación heideggeriana de Kant.

Al hablar de "filología" tenemos, por otra parte, presente el símil neokantiano, del que, sin embargo, Heidegger quiso indudablemente apartarse, reconociendo sus peligros: "a diferencia del método de la filología histórica, que tiene su tarea propia, el diálogo pensante se rige por otras reglas", reglas que son "más vulnerables", por lo que la amenaza de fallar es mayor y son más frecuentes las "lagunas"[150]. De ello es síntoma, entre otras cosas, el hecho de que haya declinado el que su obra completa fuera editada según el canon de una edición crítica[151]. Su decisión, respetada por el heredero y gestor de la obra póstuma, Hermann Heidegger, y por el director de la edi-

---

149 Véase el Epílogo del editor von Herrmann a GA 24 (1975), pp. 472-473.

150 Prefacio a la 2ª ed. de KPM (1950).

151 Léase el informe global acerca de la edición, redactado por su director Friedrich Wilhelm von Herrmann: "Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", *Freiburger Universitätsblätter*, 78 (Dez. 1982), 85-100.

ción, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, sigue levantando múltiples críticas[152], cuando no sospechas acerca de supuestas intenciones. De modo general, es cierto que no parece riguroso como criterio editorial, el que no se explicite la intervención del editor en el lugar donde, de hecho, se plasma, a pesar de la relativa libertad de la que goza a la hora de establecer el texto definitivo. Según las normas consignadas por Heidegger, cabe, en efecto, al responsable de la edición el socorrerse de material secundario (apuntes de los oyentes a cursos y conferencias u otro tipo de copias de las mismas, aunque no hayan sido revisadas y autorizadas por el mismo Heidegger) siempre que lo considere útil o necesario, ya sea para contribuir a la redacción de pasajes tan sólo esquemáticamente indicados, o para incluir en el texto definitivo añadidos o explicitaciones oralmente desarrolladas, pero ausentes del ejemplar manuscrito o incluso para interpretar lagunas u omisiones propias de un texto que no se destinaba a la imprenta. Este trabajo del editor no debe, sin embargo, quedar reflejado en el producto final, con excepción de las breves notas generales, situadas en el epílogo a cada tomo, sin que el lector-filósofo ni el investigador puedan tener constancia, en su momento, de los recursos utilizados y posibles alteraciones -o al menos "intervenciones"- activamente introducidas en el texto. Y esto no es válido solamente para las lecciones -que constituyen la mayor parte del material editado, según el orden de prioridad definido testamentariamente-, sino también para los inéditos, cuya publicación se ha iniciado en 1989 con los BzPh.

Hablar de "filología" de la interpretación heideggeriana de Kant tiene, pues, sus limitaciones. Ni Heidegger ni los heideggerianos, por una parte, ni la tradición "filológica" de ediciones histórico-críticas, por otro, aceptarían de buen grado la designación. Es, sin embargo, indudable que el *denkende Zwiege-*

---

[152] Recuérdese la penetrante crítica global de Theodore Kisiel al criterio rector de la GA, emblemáticamente resumido como "edición sin interpretación". El cuidado verdaderamente "filológico" del autor en mostrar las paradojas resultantes de la plasmación efectiva de tal criterio se concreta en su reciente artículo "Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen", in Papenfuss + Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 3, Frankfurt, Klostermann, 1992, 89-107.

spräche de editor y autor en la GA se consigue a base de una escrupulosa comparación de documentos, de fiabilidad suficientemente avalada[153]. Por ello, la publicación de la GA se ha constituido en el apoyo textual imprescindible que, junto con algunas investigaciones paralelas del expolio heideggeriano en general[154] han permitido recuperar, *en su génesis*, la dinámica interna de un pensamiento vivo, además de poner de relieve contenidos concretos de meditación, como es el caso de la referencia a Kant, cuyo interés está mucho más allá de la mera coyuntura temática o epocal. Sin suplantar el pensamiento a base de informaciones eruditas y, por tanto, sin dar pie a que el acontecimiento de aquel pensar se transforme en el objeto de una mera vivisección histórico-filosófica, la edición *de última mano* habilita, sobre todo, para una comprensión de los motivos temáticos y de las decisiones inmanentes, del surgir y afirmarse terminológico y estilístico de un pensar que escoge a la tradi-

---

[153] Un buen ejemplo del caso contrario es la "edición" bilingüe realizada por V. Farías del célebre curso de 1934: *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano 1934) en el legado de Helene Weiß*. (Barcelona, Anthropos, 1991, 135 pág.) Aprovechando el retraso de su publicación en la GA, dónde aparecen programadas como vol. 38, y el título de *Logik als Frage nach dem Sprache*, aunque en 1991 seguía sin serlo atribuido editor, Farías hizo pública unilateralmente, en traducción poco fiable por los errores de comprensión que evidencia, el texto de los apuntes de aquél curso, conservados en el legado de Helene Weiß, "sin que pueda afirmarse, por ahora, que se trata de un original de Heidegger" (pág. XVI). No nos interesan aquí ni las carencias de la interpretación vertida, ni siquiera los defectos de traducción -ambas cosas puestas ya de relieve por F. Duque en "Un anónimo que da que pensar y que dará que hablar" (*Er. Revista de Filosofía*, 12/13, 1991, 297-317)- sino la manipulación misma del texto, ofrecido "como si" fuese de Heidegger, aunque no pueda afirmarse que lo sea, y sin que el mismo haya sido contrastado con otros fidedignos.

[154] Menciónese, en este punto, la importancia de trabajos como los de Thomas Sheehan y Theodore Kisiel, pioneros de la investigación de la génesis de SuZ, que han ido ofreciendo, a partir de 1979/80, una enorme cantidad de información de primera mano, procedente del *Nachlaß* heideggeriano y de la correspondencia o conversaciones privadas. Tanto la documentación bibliográfica aportada como las reseñas de inéditos tan relevantes como la conferencia *Der Begriff der Zeit* (de 1924, publ. 1989, pero cuyo contenido fue divulgado por Kisiel en 1979) han sido una aportación decisiva para la reconstrucción de la época temprana de la actividad heideggeriana, también en lo que se refiere a la referencia a Kant. Es aún de señalar, más recientemente, el reflejo del conocimiento, lamentablemente poco documentado, de una *Urfassung* de VWW, anterior a la versión editada por Heidegger, de la que se hace eco la obra de E. Fräntzki, *Die Kehre. Heideggers Schrift 'Vom Wesen der Wahrheit'* (Pfaffenweiler, Centaurus, 1987).

ción metafísica, en sus momentos-cumbre, como punto de partida explícito de una "poética" del ser en su destino histórico, es decir, que elige el recuerdo de lo que, habiendo empezado, está aún transcurriendo, como impulso preparatorio de lo que, todavía informe, aún puede advenir. Y en este camino no afirma Heidegger una "Lógica", por lo menos en el sentido tradicional del término, sino más bien una recuperación "filológica" del mismo lenguaje prístino, que es el del recuerdo, al igual que el del olvido.

Teniendo todo esto en cuenta, podemos considerar que la paulatina edición de las lecciones de Friburgo y Marburgo determina el inicio de una nueva fase en la recepción y estudio de la interpretación heideggeriana de Kant, menos marcada por la valoración de la misma, en su relativa objetividad o violencia, y por la fijación de sus tesis básicas, mantenidas en las obras publicadas, cuanto por el *modo de comprender* tales tesis desde el *punto de vista de su génesis y modulaciones*, en unísono con el mismo pensar heideggeriano, y sobre todo, por el *significado que el diálogo con Kant tiene en función de la tarea que Heidegger se propone como propia*: la de abrir la vía, primero de una Ontología Fundamental, de la que cree hallar en la Filosofía Transcendental crítica un antecedente directo; y, finalmente, de un "otro pensar", cuya posibilidad arranca del diálogo controverso con esa misma filosofía transcendental.

Además del trabajo de edición propiamente dicho, son de mencionar en esta sección las recientes investigaciones de SuZ, que parten de la informatización del texto[155], y el extenso comentario exhaustivo de la misma obra emprendido por el director de la GA, F. W. von Herrmann[156], cuyo alcance va mucho más allá de una filología de la cuestión kantiana.

Por ello, nos concentraremos por ahora, tan sólo en aque-

---

[155] Es de mencionar en este ámbito el trabajo de R. Bast y H. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'*, Bd. 1 (Stellenindizes, philologisch-kritischer Apparat), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980, de indudable utilidad como base para un seguimiento exhaustivo de la huella de Kant en SuZ.

[156] F. W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*, Bd. I (*Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*), Frankfurt, Klostermann, 1987, XXXVI + 410 p.

llos estudios especificamente dedicados a la cuestión de la interpretación de Kant, que tienen su origen o principal apoyo en las lecciones. Es el caso de las investigaciones de Franco Volpi, hoy por hoy uno de los mejores conocedores del pensamiento heideggeriano en general, y de Daniel Dahlstrom, especializado en el diálogo con Kant.

VOLPI, atento a la evolución global del pensamiento heideggeriano, procura mostrar "cómo en la realización del propio proyecto filosófico, Heidegger hace suyos algunos problemas fundamentales cultivados por Kant y halla en la formulación kantiana de tales problemas... el hilo conductor para la posición y solución del problema filosófico capital"[157]. Las lecciones de 1925/26 permiten situar *el exacto momento* de la irrupción de Kant en su horizonte problemático: "en medio de un apasionado planteamiento de la libertad, desarrollado a partir de la lectura de Aristóteles, ... Heidegger modifica improvisadamente el programa previsto del curso y se empeña en una interpretación de la relación entre el *yo pienso* y el *tiempo*"[158], que conecta con su planteamiento propio de la *Seinsfrage*. Pero, aunque el motivo de la constitución ontológica de la subjetividad se complica con el de la concepción naturalista del tiempo, impidiendo que Kant vea con suficiente claridad el modo de ser fundamental del sujeto[159], Heidegger vuelve a la KrV en los cursos ulteriores a la publicación de SuZ[160], dónde Volpi percibe lo que llama el "madurar de la complicidad"[161] con Kant, la cual se convertirá en piedra de toque de la confrontación final con la fenomenología husserliana, contribuyendo al

---

[157] Volpi, F., "Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo" (in Micheli, G. + Santinello, G., *Kant a due secoli dalla 'Critica'*, Brescia, 1984, 161-179), pág. 163.

[158] ibi.

[159] ibi., 172.

[160] Volpi se refiere especialmente a la evolución del diálogo en GA 24 y 25.

[161] ibi., 175.

definitivo distanciamiento crítico de ella[162].

D. DAHLSTROM, por su parte, en artículos muy recientes[163], se ha dedicado a perseguir lo que llama el "hilo rojo" del "comentario" heideggeriano de la KrV, detectando las (pocas) discrepancias que comporta la referencia a Kant[164], prácticamente omnipresente entre 1925 y 1935, y, sobre todo, haciendo patente la profunda coherencia de las tesis heideggerianas a lo largo de toda esa década, a pesar de los diferentes enfoques y de la amplitud de las doctrinas tratadas. Muestra en este sentido cómo, al contrario de la opinión habitual, que acusa a Heidegger de hacer caso omiso de doctrinas fundamentales de la KrV[165], éste exhibe un perfecto conocimiento de la KrV en toda su amplitud, desde los Prefacios e Introducciones hasta la Dialéctica Transcendental (la doctrina acerca de las Ideas y la de las antinomias) y la Doctrina transcendental del Método[166].

---

[162] ibi., 169. También Pöggeler, como veremos, considera el acercamiento de Heidegger a Kant como detonante de su alejamiento de Husserl.

[163] "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.

[164] Véase art. cit. (1989), 362, nota 31.

[165] En este sentido, ha sido determinante la primera época de la crítica a KPM, que dejó sentadas las bases de muchas de las interpretaciones posteriores. Recuérdese, por ejemplo, la obra ya citada de P. Colonnello, *Heidegger interprete de Kant*, en la que se sigue defendiendo la exclusión de la Dialéctica en la atención de Heidegger. Se podría achacar esta estrechez de miras al hecho de que esta obra no tiene en cuenta aún a las lecciones. Sin embargo, en un artículo posterior ("Un proggetto di *riforma* della soggettività trascendentale. La *Vorlesung* heideggeriana del 1925/26", *Filosofia Oggi*, XI, 1988, pp. 629-640), vuelve a la misma tesis, a propósito de la "reforma" heideggeriana de la noción kantiana de subjetividad transcendental, vista desde el confronto con Rickert y la noción diltheyana de historicidad. Para Colonnello, la introducción de la temporalidad en la definición del sujeto, priva a la figura kantiana del mismo de su esencial "pureza", por lo que se vuelve a manifestar la "difícil conciliación" entre ambas filosofías, ya defendida en la obra de 1981.

[166] De toda la extensión de la KrV, Dahlstrom sólo echa de menos la referencia de Heidegger a la doctrina de los Paralogismos y al capítulo sobre la Anfibología de los conceptos de Reflexión (véase el Apéndice con el que termina el art. de 1989, pp. 365-366). No deja de ser curioso, sin embargo, que este último aparezca clara aunque brevemente enfocado en Kths, obra que el autor no tiene en cuenta, puesto que es posterior a la década estudiada. Y la reciente reedición de KPM en la GA (Bd. 3, 1991) nos ofrece, en apéndice (pp. 249 ss.), el contenido de algunas fichas manuscritas, que

No es, sea dicho de paso, el único en haberlo señalado. J. KOCKELMANS, por ej., con base en un detallado estudio de los *Grundprobleme der Phänomenologie*, ha subrayado que "al desarrollar la Ontología Fundamental, Heidegger se orienta explícitamente hacia la doctrina transcendental del método propuesta por Kant en la KrV"[167]. Y Claude PICHÉ, en un artículo de la misma época, extendía las conclusiones de su estudio sobre la doctrina kantiana del Ideal de la Razón a la interpretación heideggeriana, ya expresada en KPM, del "esquematismo" de las Ideas transcendentales, que tanta oposición había despertado en la época de la primera recepción del *Kantbuch*[168]. Charles SHEROVER, por su parte, no sólo ha señalado con vehemencia el hecho paradójico de que no sea suficientemente subrayada, a pesar de la inmensa bibliografía dedicada al tema, el que Kant esté presente "en casi todos los capítulos" de SuZ[169], revelando un amplísimo conocimiento de la KrV, sino que en un estudio más antiguo buscó incluso en la noción kantiana del "objeto transcendental" un símil con el que Heidegger elaboró bajo el concepto de "nada", en la época de la Ontología Fundamental[170]. Pero para comprobar la amplitud de la mirada abarcante de Heidegger en lo que res-

---

von Herrmann supone redactadas en la década de 30 a 40, insertadas por Heidegger en su ejemplar personal, y en las que es directa la referencia a la "reflexión transcendental" y la "anfibología de los conceptos de reflexión". Recuérdese, además, el contenido del Prefacio a la 4ª ed. (1973) de la misma obra, en el que ya se llamaba la atención, si bien crípticamente, para ese pasaje de la KrV.

[167] Kockelmans, "Heidegger's Fundamental Ontology and Kant's 'Transcendental Doctrine of Method" (in Seebohm + Kockelmans, Ed., *Kant and Phenomenology*, Washington, University Press of America, 1984, 160-184), pág 160.

[168] Véase C. Piché, "Le schématisme de la raison pure", *Les études philosophiques*, 1986, 80-99. Véanse especialmemte pp. 93-94.

[169] Véase el ya citado "Heidegger's Use of Kant in *Being and Time*", pág. 192. Su minuciosa enumeración de las referencias o alusiones a doctrinas kantianas, en SuZ, sólo es comparable al intento más reciente de Dahlstrom, superando ampliamente tanto por el material manejado, como por el alcance de la interpretación que éste permite el artículo, de intenciones más modestas, de J. L. Molinuevo, "El diálogo de Heidegger con Kant en *Ser y Tiempo*", *Anales del Seminario de Metafísica*, IX (1974), 177-194.

[170] Véase "Kant's transcendental Object and Heidegger's Nichts", *Journal of the History of Philosophy*, 7 (1969), 413-422.

pecta a la obra kantiana, basta el mero registro de las temáticas tratadas por Heidegger, como hace Dahlstrom, con escrúpulo filológico y vocación estadística, en lo que respecta a las referencias a la KrV.

La investigación a la que este autor somete la constante kantiana se guía por un doble lema: el que – en cita procedente de las lecciones de 1925/26 – afirma que "Kant no era kantiano"[171]; y aquél otro, extraído del curso de 1927/28, que manifiesta la tesis básica del propio Dahlstrom, según la cual Heidegger halla en Kant la "confirmación del camino" seguido[172]. Pero esta vía es doble, pues comporta la parte negativa o "deconstructiva" y la positiva, en el sentido del avanzar hacia la instauración de la Ontología Fundamental. Esto se traduce en la reiterada constatación, según Dahlstrom, de los tres "dogmas" kantianos, síntomas de su "olvido del ser"[173], por una parte, y por otra, de sus vislumbres de la problemática temporal como "señal" o umbral de un planteamiento radical de la cuestión[174]. Este doble filo constituye el eje de la reflexión sobre la KrV, durante toda una década, de la considera momentos clave las lecciones de 1925/26, 1927/28 y 1930, en las que Heidegger pone de relieve que Kant, a pesar de las vacilaciones, reveladoras de sus supuestos metafísicos, jamás "hace trampa", por lo que se puede confiar en él, incluso allí dónde se adentra por el derrotero equivocado[175].

Esta digresión por la bibliografía primaria y secundaria

---

[171] "*Aber Kant war kein Kantianer*" (GA 21, 117). Heidegger se refería a los "neokantianos".

[172] Véase GA 25, 431: "*Als ich vor einigen Jahren die KrV erneut studierte und sie gleichsam vor dem Hintergrund der Phänomenologie Husserls las, fiel es mir wie Schuppen von den Augen, und Kant wurde mir zu einer wesentlichen Bestätigung des Weges, auf dem ich suchte*".

[173] A saber: la peculiar escisión kantiana entre sensibilidad y entendimiento, el dominio de la concepción físico-matemática del espacio-tiempo; y la identificación, de raíz cartesiana, de "subjetivo" y "a priori".

[174] Ello es puesto de relieve a propósito de tres cuestiones fundamentales: el de la "forma de la intuición", el de la "autoafección" y, finalmente, el de la "imaginación" y el "esquematismo".

[175] Véase GA 25, 309.

sobre la lectura heideggeriana de Kant nos permite, finalmente, considerar, a la luz de las lecciones, que Heidegger halla en Kant algo que años más tarde dirá a propósito de sí mismo y de sus lectores: que se aprende más del errar ontológico, del auténtico perderse del que se arriesga a pensar, que del caminar por los asfaltos de la estricta seguridad lógica, que mantiene la entereza a base de evitar acercarse al abismo del pensar. Pues, "quienes piensan aprenden más duraderamente de lo que falta"[176]. Queda, así, abierta la puerta a una interpretación pensante del *denkenden Zwiegespräche* de Heidegger con Kant.

§ 6. La cuestión fenomenológico-hermenéutica de la importancia de Kant para Heidegger.

No es, seguramente, casual que la primera llamada de atención hacia la importancia de Kant para Heidegger haya procedido del ámbito de la escuela hermenéutica diltheyana. Discípulo de Misch (yerno de Dilthey), aunque también de Heidegger, Otto BOLLNOW, que en su día había asistido a la discusión de Davos, dedica a "La relación de Heidegger con Kant" su lección de habilitación como docente[177], publicada en 1933. En esta época de la primera recepción de la lectura heideggeriana de Kant, Bollnow se distingue de los restantes autores por su renuncia explícita a hablar de los contenidos de aquélla, centrando su atención tan sólo en su significado dentro de la dinámica global del pensar heideggeriano. Además, a diferencia de las restantes reseñas y críticas, Bollnow tampoco considera KPM como un mero desarrollo del plan de SuZ, sino, bien por el contrario, como una "llamativa mudanza de perspectiva"[178]. La razón de esta im-

---

[176] Prefacio a la 2ª ed. de KPM.

[177] "Über Heideggers Verhältnis zu Kant", *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 9 (1933), 222-231.

[178] Del contenido de la argumentación se deduce que no sólo tiene en cuenta KPM, sino también las restantes publicaciones heideggerianas del año 29, VWG y WiM, aunque la base de la interpretación sea la primera. En todo caso, si es de aceptar que el acercamiento a Kant constituye un "*deutlicher Umschlag*" relativo a SuZ, es indudable que se dejaría sentir igualmente en la referencia al mismo en VWG (dónde se desarrolla la cuestión del

portante inflexión la encuentra en la búsqueda de una respuesta a lo que llama "el problema metódico de la hermenéutica" (el del carácter circular de toda comprensión), problema al que Kant, en su día y a su manera, se había enfrentado al plantear la cuestión de la *posibilidad* del conocimiento[179].

Pero este acercamiento de Heidegger a la filosofía transcendental kantiana no sólo no le parece ni positivo ni fructífero, sino que significa un "peligro" y una "desviación de la tarea propia de la filosofía actual"[180], que es la de interpretar la *existencia*. La tesis de Bollnow parte de que la fidelidad al supuesto fundamental de la "circularidad hermenéutica", ejemplarmente tratado por Dilthey y en el que SuZ había profundizado lúcida y brillantemente, constituye la gran aportación del movimiento filosófico contemporáneo y la única vía posible de superación de la metodología "constructivista" e idealista[181]. Pero, por ello mismo, el apoyo que Kant puede prestar a Heidegger no sólo no contribuye a avanzar y a profundizar en el "problema fundamental" de la hermenéutica, sino que conduce a sobreestimar su extremo ontológico en detrimento del otro (lo fáctico, lo óntico), introduciendo, de hecho, un factor *unilateral* en la comprensión de la facticidad de la existencia.

Como veremos, la tesis defendida tres décadas más tarde por Otto Pöggeler no es sino una variante de ésta, si bien liberada del equívoco histórico, del que Bollnow, a pesar de la agudeza

---

"fundamento") y en el planteamiento de la cuestión de la metafísica en WiM. De hecho, ambas temáticas están en el centro de la atención de Bollnow.

[179] El "círculo en la comprensión" constituye, para Bollnow, "el problema metódico fundamental de la filosofía en general" (art. cit., 230), en torno al cual articula, en esta época, no sólo su comprensión de Kant y de Heidegger, sino de todo auténtico pensador. Véase su Tesis de habilitación, *Die Lebensphilosophie Jacobis* (Stuttgart, Kohlhammer, 1933), dónde halla en este último una conciencia clara de la circularidad de la tarea filosófica: "*Das Geschäft der Philosophie ist das Aussondern und systhematische Zusammenstellen dessen, was sich von selbst versteht und wodurch alles andere muß verstanden werden*" (pág. 107, cita de *F.H. Jacobi's Werke*, Leipzig, 1812-25, vol. VI).

[180] *"Jeder Versuch, in einer festen Kantischen Methode einen Halt in der schwankenden Lage der Gegenwart zu finden, nur ein Ausbiegen vor den eigentlichen Aufgaben der gegenwärtigen Philosophie ist"*. Art. cit, 231.

[181] art. cit., 225.

e indudable profundidad de su lectura, aún no está exento: el de comprender el concepto de Dasein y el de su ser propio, dentro del ámbito estricto de una "filosofía de la existencia", lo que le lleva a sobrevalorar el cuerpo central de SuZ (la analítica existencial) relativamente a su intención principial (abrir camino hacia una Ontología Fundamental), expuesta en los parágrafos metodológicos iniciales, pero dejada sin terminar en el torso publicado en 1927. Ello explica, además, la insistencia de Bollnow sobre un "claro" cambio de actitud relativo a Kant que, a la postre, resultaría difícil de demostrar textualmente, incluso en SuZ I. Pero el mismo Heidegger, que sólo hacia mediados de los años 30 llega a tener plenamente claro el entorno preciso en el que el concepto de Dasein alcanza su sentido definitivo, abandonará el camino propuesto en SuZ derivando hacia el de la llamada Kehre. La tesis de Bollnow tiene, por ello, el enorme mérito de llamar la atención, desde una postura teórica próxima a la heideggeriana y en esta época temprana, para el posible *fracaso* de aquel proyecto.

Como "representante *típico* de la filosofía actual", en la que la *vida humana* en su *facticidad* (*Faktizität*) -al margen de toda consideración burdamente empirista- "se convierte en el asunto propio de la filosofía"[182], Heidegger consigue, en efecto, unir en un todo unitario los "distintos hilos" de atención al problema (Kierkegaard y Nietzsche, Dilthey y Husserl), ofreciendo en SuZ una "analítica" o "hermenéutica" del Dasein humano. El segundo término remite a Dilthey[183], lo que revela una "clara conciencia metódica" de la tarea de la filosofía de la existencia, que es doble: por una parte superar mediante una auténtica "interpretación" la "indeterminación" del método meramente descriptivo; por otra, evitar caer en una "edificación constructiva".

Pero esta tarea fundamental y necesaria de "dar sentido", de buscar "la unidad interna" de lo que, de otro modo, no es más que la mera "factualidad" (*Tatsächlichkeit*) de hechos vitales,

---

[182] Ibi., 223.

[183] El que el término "analítica" recuerde inequívocamente a Kant no parece ocurrírsele a Bollnow en absoluto.

en si mismos casuales e incomprensibles, comporta el riesgo inequívoco de una opción reduccionista: El de que se haga consiste en hacer caso omiso del círculo hermenéutico al cimentar la interpretación en la capa de las esencias o estructuras en detrimento de la de facticidad misma, situando a la primera (el fundamento) "por detrás" y "por debajo" de la segunda (lo fundado)[184], dando un alcance universal a lo que, desde el punto de vista estrictamente hermenéutico en el que Bollnow se sitúa, no es sino un aspecto o "caso" particular[185]. Heidegger se vería abocado a esta tergiversación de sus mismos planteamientos existenciales cuando, al hilo de la meditación sobre Kant, llega a plantearse el problema de hallar un "Dasein *im* Menschen"[186], es decir, algo fundante y profundo, dentro pero más allá del hombre, una dimensión ontológica *previa* y fundante de toda posible antropología. "En el énfasis con el que Heidegger *fuerza*, así, su filosofía [a entrar] en el ámbito de una ontología [...] reside la fuerza y la unidad interna (*innere Geschlossenheit*) de su filosofía"[187].

La crítica de Bollnow parte, pues, de una postura teórica que al contrario de todas las que le son coetáneas, es ajena a todo planteamiento "transcendental" y se sitúa en el ámbito de la "filosofía de la existencia", cuyos límites, sin embargo reconoce. Pues, como dirá en 1943, "está tan cerrada en si misma y terminada, que no admite desde ella ninguna ampliación. Si al

---

[184] ibi. 230.

[185] Véase la crítica al papel ontológico unilateralmente atribuido por Heidegger a la angustia, como *Stimmung* radical (art. cit, 229), sin tener en cuenta que tal radicalidad puede ser vivida de otra manera, en otra época u otro indivíduo o comunidad. Bollnow da como ejemplo el sentido de la "beatitud" en Jacobi, dejando en abierto una posible ampliación de la investigación de este tema, posteriormente plasmada en *Das Wesen der Stimmungen* (Frankfurt, 1941).

[186] El intento de sentar sobre la base de una estructura fundante la posibilidad interna de la existencia fáctica, huyendo de sus concreciones, es lo que lleva a Heidegger a hablar en KPM, a diferencia de SuZ, no ya del "Dasein *des* Menschen", sino de un "Dasein *im* Menschen"; no ya de la "finitud *del* hombre", sino de la "finitud *en* el hombre". Véase art. cit., 227 y 230.

[187] ibi. 227 (s.m.).

principio se dijo, que cada filósofo de la existencia[188] traspasa de suyo la mera filosofía de la existencia, ello debe entenderse en otro sentido. No significa un ensanchamiento de esta base misma, sino que con esta base ha sacado conclusiones en lo que respecta a la Metafísica, en las que el planteamiento filosófico existencial adquirió, en una determinada dirección, una unidad (*Geschlossenheit*) y una solidez sistemáticas"[189]. Heidegger, implícitamente aludido, queda con ello no sólo fuera de la filosofía de la existencia, sino peligrosamente cercano a los "sistemas" idealistas. Su intento de superar la limitación intrínseca de aquella corriente –desgarrada entre una comprensión "puramente formal" de la existencia humana y el intento de buscar su determinación mediante la explicitación del *tipo de referencia de significación* que guarda al mundo y a la vida– le lleva más allá de la misma. Al hallar, al hilo de la doctrina kantiana de la posibilidad interna, la fundamentación de la Ontología, es decir, de una comprensión del ser *de lo que no es al modo y manera del existir humano*, Heidegger traspuso las fronteras de una concepción "hermenéutica" de explicitación de la "facticidad", para adentrarse – como Kant mismo – en las tinieblas que la envuelven[190]. Más que una traición a Kant, Bollnow llama, pues, la atención sobre la *traición* que Heidegger se hace a si mismo y al proyecto que tiene entre manos.

Esta misma idea, aunque con los matices procedentes de una comprensión mucho más amplia, reaparece en la argumentación de Otto PÖGGELER, para quien el acercamiento de Heidegger a Kant tiene lugar dentro del *contexto específico de la superación de la fenomenología husserliana*[191], en el que tiene una función

---

188 Véase *Existenzphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1941, pp. 23-27. Bollnow menciona directamente a Jaspers y Heidegger, aunque también, de pasada, a Rilke y Unamuno.

189 *Ibidem*, 113.

190 Véase el final del art., pág. 231.

191 "A pesar de la crítica de Heidegger a Husserl, las cuestiones del ser y del tiempo han quedado marcadas de modo decisivo por el enfoque husserliano. El diálogo controverso con Kant viene a ser importante porque conduce a salir de la Filosofía transcendental husserliana". "Zeit und Sein bei Heidegger", *Phänomenologische Forschungen*, 14, 1983, pág. 179. Véase también *Der Denkweg*, 80 (trad. 85).

tan decisiva como de problemático alcance. Pöggeler defiende, en efecto, que la plasmación de la Ontología Fundamental al hilo del diálogo con Kant, mediante la radicalización de su doctrina del esquematismo, está desde el inicio abocada a lo que de diversas maneras y en diversos lugares traduce como "la aporía inherente a SuZ": si el camino seguido le lleva al pretendido "salto" de la temporalidad [*Zeitlichkeit*] del Dasein al tiempo del ser; o si, más bien, le enreda en el mismo lenguaje de la metafísica tradicional, lenguaje que le impide -como en su día inhibiera a Kant- dar el "paso decisivo"[192]. Esta aporía le parece caracterizar toda la producción heideggeriana del primer período, cuya salida sólo ve abierta en los BzPh, su auténtica "obra principal", puesto que sólo en ella "alcanza su meta el desarrollo del pensar heideggeriano"[193].

Es conocida la tesis de Pöggeler, según la cual no hay que enmarcar esta evolución en dos épocas, sino en tres[194]. La primera, centrada en la cuestión del sentido del ser, es la de SuZ, sin que llegue a mostrarse en esta obra, de metodología aún fundamentalmente fenomenológica, toda la densidad de la problemática que se lanza a pensar. La segunda época, aunque aparenta cierta discontinuidad con ésta, al menos desde el punto de vista metodológico-estilístico, la continúa sin embargo temáticamente,

---

[192] Véase *Der Denkweg*, 87 (trad., 91). El contenido aporético del planteamiento de SuZ queda dibujado con mayor precisión en el importante artículo "Heidegger und die hermeneutische Teologie" (en *Verifikationen. Festschrift für G. Ebeling*, Tübingen, Mohr, 1982, 479-480), dónde Pöggeler lo caracteriza como el intento de desarrollar la cuestión del ser desde un doble enfoque "temporal": por una parte, tomando la temporalidad (*Temporalität*) como estructura principial de la esquematización de los diversos modos de ser (Dasein, Vorhandenheit, Zuhandenheit, etc.); pero, considerando, por otra parte, que la temporalidad del Dasein (*Zeitlichkeit*) es, sin embargo, "lo característico del medio en el que se construyen ontologías, haciendo uso de la estructura principal". La circularidad de tal planteamiento, desarrollado sistemáticamente desde una "radicalización" de la doctrina kantiana, es insuperable y, "por ello, SuZ se quedó, con su planteamiento aporético, en un fragmento".

[193] Art. cit (1982), pág. 481.

[194] Aunque Pöggeler siempre remite a su artículo "Historicity in Heidegger's Late Work"(*The Southwestern Journal of Philosophy*, 4, 1973, 53-73) a propósito de lo de las 3 fases, se las refiere a menudo y ampliamente en muchos otros artículos posteriores. Véase, por ej., "Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs", *Phänomenologischen Forschungen*, 9, 1980, p. 151-4; y el ya citado art. de 1982, pp. 496-7.

haciendo reaparecer en los BzPh el hilo subterráneo de la "historia del ser", que quedara en suspenso en la primera. Prepara de ese modo la transición hacia una tercera época, la del *Spätwerk*, que es dónde Pöggeler considera que Heidegger alcanza su plenitud como pensador, al renunciar totalmente al lenguaje de la metafísica y al asumir la problemática del tiempo y la historia en una "topología del ser".

El lugar de la meditación sobre Kant en la dinámica de este pensar en movimiento es más bien colateral, a pesar de su relativa importancia en el ámbito del proyecto de SuZ. Pues, si por una parte, contribuye decisivamente al alejamiento de la fenomenología husserliana, descriptiva y reductora, no sólo no evita por otra parte, sino que acelera el fracaso de ese mismo proyecto, al conducirlo a una profundización en la problemática transcendental de la "condición de posibilidad", que sólo queda definitivamente abandonada en la producción de los años 50-60, cuando la hermenéutica heideggeriana se desprende de todo intento de "fundamentación" y se limita a una "localización" o "tópica" del ser en el lenguaje.

En su intento de buscar apoyos textuales para su discutible periodización, Pöggeler da como fuente, además de las conversaciones mantenidas con Heidegger, la mención que éste hace de la "topología del ser" en una anotación marginal al siguiente texto de Kths: "*Wir müssen den Ort bedenken, an den das gehört, was Kant unter dem Namen 'Sein' erörtert*"[195]. La referencia comporta cierta ambigüedad: Heidegger llama "topología" al pensar del sitio (*topos*) al que Kant pertenece; pero la tesis misma de Kant viene mencionada como "*Erörterung*", discusión localizadora. Todo pensar emplaza, además de estar emplazado. Pero el kantiano es, en este caso, una reflexión sobre el emplazar, el poner o la posición misma. Esto le confiere una vez más, en la reflexión de Heidegger, una relevancia especial, a la que Pöggeler no está en absoluto atento. Es curioso que ni siquiera se pare a reflexionar sobre el hecho de que, en este último escrito

---

[195] Pöggeler, en su art. de 1980 (pág. 154, nota) se refiere a la anotación marginal de Heidegger a su ed. de 1963 de Kths, en GA 9, 447, teniendo en cuenta el sentido del *Erörtern* heideggeriano como un debate mediante el cual se atribuye el lugar propio a cada pensador en cuestión.

sobre Kant, en el que vuelve sobre temas ya muy pensados en la época temprana, Heidegger desarrolle, sin embargo, una interpretación nueva del sentido de "poner" y "posición", que Kant presentara como "tesis", es decir "postura", acerca del ser. Tal desatención permite comprender, en todo caso, el que para Pöggeler la importancia de la meditación sobre Kant se reduzca a la época temprana, por un lado, y a la mera superación de la fenomenología, por otro.

Un buen ejemplo de otra posibilidad de entender el papel de Kant, nos lo da K. O. APEL en un estudio interesantísimo, en el que se propone buscar en el punto de encuentro entre Kant y Heidegger el reto decisivo para la filosofía actual[196]. Apel reconoce que la influencia ejercida por Heidegger hoy radica, sobre todo, en su "destranscendentalización" del pensar, en la época de la Kehre, llevada a cabo por vía de una "historialización" de la problemática de la constitución de sentido, que destruye la arquitectónica de origen kantiano. Considera, sin embargo, que cabría investigar la posibilidad de abrir camino a una "retranscendentalización", sobre la base a la que Heidegger renunció.

Según este autor, la razón del fracaso de la Ontología Fundamental reside en una insuficiente comprensión heideggeriana del fenómeno de la temporalidad. Partiendo de la doctrina kantiana del esquematismo, que maneja un sentido "impropio", "intratemporal" del tiempo, Heidegger elabora su concepción de los ékstasis temporales. Pero ésta se revela, a su vez, insuficiente, para hacer comprensible el carácter de "mobilidad" o fluidez temporal (el tiempo en sentido tradicional, que es también el kantiano), inmanente a toda concepción histórica e imprescindible para la comprensión del acaecer y del cambio epocal. Habiendo modificado la arquitectónica kantiana, Heidegger se ve, pues, obligado a modificar también la suya propia, lo que hace median-

---

[196] Véase Apel, Karl Otto: "Sinnkonstitution und Geltungsrechfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", in Forum für Philosophie Bad Homburg (Ed.), *M. Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt, 1989, 131-175. Este importante artículo ha sido recientemente publicado en castellano con el título "Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía transcendental", en el vol. colectivo editado por Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez, R., *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Complutense, 1993, pp. 11-47.

te la opción destranscendentalizadora, prescindiendo del tiempo como horizonte y destrozando la dinámica histórica en el mero encuadrarse "epocal" de comprensiones del mundo, entre sí irreductibles. La destranscendentalización historializante resulta en definitiva incapaz de comprender el despliegue mismo de la historia en su acontecer unitario. La propuesta de Apel consiste en partir de este problema y, sobre la base kantiana y heideggeriana, inaugurar una comprensión "pragmática y transcendental" del constituirse y evolucionar del sentido en el horizonte (o medio) transcendental que es el lenguaje. Esta tarea, que pudo haber sido la de Heidegger, pero de la que éste se desvió[197], es la que Apel considera como propia.

Desde su perspectiva, que no es la del historiador de la Filosofía, sino la del pensador en diálogo con una tradición que asume como propia, Apel se nos ofrece como contrapunto de la perspectiva de Pöggeler. Sin situar la presencia de Kant fuera de la Ontología Fundamental, permite sin embargo entenderla como ocasión y motivo de una reflexión que va mucho más allá de las fronteras de ésta y que incluso traspasa las del mismo pensar heideggeriano. La preocupación de Pöggeler, en cambio, se dirige más bien exclusivamente a la contextualización o emplazamiento histórico-temático de los problemas y soluciones heideggerianos, sin cuidar de seguir el hilo *sistemático* de su despliegue a lo largo del pensar del mismo. En eso se queda *Der Denkweg*[198]. Su

---

[197] Recuérdese la definición heideggeriana del "habla" como existenciario, que no tiene continuidad en los desarrollos de la cuestión del "lenguaje" posteriores a la Kehre. El estudio añadido por von Herrmann a la segunda edición de su *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit* (Frankfurt, Klostermann, ²1985) es, indudablemente, una contribución decisiva para la comprensión de la formulación heideggeriana y podría servir de fundamento a una meta-ontología del lenguaje, que quizá no quedara demasiado lejos del intento apeliano de una "antropología del conocimiento". Es, sin embargo, cierto, que Heidegger no desarrolló suficientemente esta cuestión, y que la interpretación luminosa de von Herrmann tiene mucho de aportación propia. Tendremos oportunidad de volver sobre ello.

[198] Véase la justificación del título escogido (*Der Denkweg*) en el Epílogo a su 2ª ed. (1983), pág. 319 (trad. 331): "Al hablar de un camino del pensar, entendido en ese sentido [a saber: "el cumplimiento de los pasos singulares mediante los cuales pone a prueba Heidegger en el camino de su pensar, los caminos tradicionales de la filosofía"] *se evita el despliegue y concatenación de una historia evolutiva que parte de un motivo conductor*, así como la orientación de una meta determinada o incluso la mera exposición histórica, como si se tratara de un movimiento sistemático carente de resul-

enfoque de los problemas revela una perspectiva más "histórico-filosófica" que propiamente hermenéutica, como en su día fue detectado por von Herrmann, a propósito de un tema bien distinto, al afirmar que su tratamiento de los problemas queda perjudicado por su "falta de un modo de ver fenomenológico"[199].

En todo caso, el mismo Pöggeler parece darse cuenta de la insuficiencia de su lectura de 1963, ofreciendo en los años 80 una revisión parcial e indirecta de la cuestión global del acercamiento de Heidegger a Kant, en el momento de su alejamiento definitivo de Husserl (que fecha en 1929)[200]. Mientras que inicialmente había considerado, en la línea de Biemel[201], que la "transgresión de la fenomenología" se había fraguado en la recusación heideggeriana del yo puro husserliano y en la reclamación de la facticidad histórica constitutiva del "ser-en-el-mundo" -lo que situaba la esencia de la desavenencia del discípulo con el maestro en el terreno más bien fáctico-existencial y ahondaba en la tesis husserliana del "antropologismo" del joven Heidegger-, Pöggeler considera ahora que el desacuerdo sucedió más propiamente al hilo de una insistente investigación de la *cuestión de las modalidades*, cuestión en la que, a su modo y manera, también estaban empeñados Max Scheler, a la memoria de quien se dedica KPM, y Oskar Becker.

Esta "otra propuesta" de lectura[202] lleva a Pöggeler a

---

tados" (s. m.).

[199] Von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt, Klostermann, 1980, pág. XIX y XXI.

[200] Son varios los artículos en los que se percibe esta variación de perspectiva. Véanse, además de los ya citados de 1980, 1982 y 1983, "Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929)", in Jamme + Pöggeler (Ed.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt, 1989, 255-276 (que citaremos como 1989 A) y "Heideggers logische Untersuchungen", en *M. Heidegger: Innen und Aussenansichten*, Frankfurt, 1989, 75-100 (1989 B).

[201] W. Biemel, "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 (1950), 246-280.

[202] "*Im folgenden möchte ich aber einen anderen Vorschlag machen und den entscheidenden Widerstreit in der phänomenologischen Philosophie mit den Modalitätenproblem verknüpfen, das um 1929 in neuer Schärfe aufbrach. Damit wird denn auch Heideggers Gegensatz zu Husserl aus dem fragwürdigen Rahmen der 'Existenzphilosophie' befreit; der Widerstreit kehrt zurück in die logisch-metaphysischen Fragen*". Art. cit. (1989 A), 256.

repensar la problemática lógico-metafísica de la posibilidad (inherente a la idea de una estructura esquematizadora del ser-en-el-mundo, la temporalidad ekstática del Dasein); y también a la del abrirse del horizonte temporal para el presentarse modal del ser de los entes intramundanos. Con ello sale a la superficie el debate interno a la fenomenología, patente en la V *Meditación cartesiana*, en la que Husserl desarrolló una teoría próxima a la monadología leibniziana, como respuesta explícita a Heidegger[203]. También se ilumina la doctrina scheleriana de la *Funktionalisierung* de la postura ante el mundo, como puente entre la "intuición hermenéutica" y la "formalización de la vida"[204]. Y finalmente cobran sentido en las últimas obras editadas en el *Jahrbuch* husserliano (1930): *Zur Logik der Modalität* de Becker y el estudio de Mörchen sobre la *Einbildungskraft bei Kant*. Es, a fin de cuentas, este mismo tema el que constituye el corazón del diálogo con Kant, bruscamente iniciado en el curso de 1925/26 y que Heidegger ya no abandona hasta que el proyecto mismo de la esquematización hermenéutica del mundo se abre, con la incursión en Hölderlin y Nietzsche (la problemática de la "esquematización del caos"), a la superación del horizonte de la transcendencia.

Pöggeler se ve abocado así a reinterpretar el acercamiento a Kant, más que como un acontecimiento colateral a la disputa interna entre diferentes vías fenomenológicas, como un *ingrediente fundamental* de la misma. Rechaza en ese sentido la habitual crítica a la lectura heideggeriana de Kant: "Se le ha objetado que atribuye a la doctrina kantiana de la imaginación una función no-kantiana. Esta crítica justificada es empero ciega para el modo como Heidegger, partiendo de Kant, se acerca a su propio planteamiento, con el que elabora una 'interpretación temporal' mediante la doctrina de los esquemas"[205]. Ésta se ofrece como símil de una estructura principial para el desarrollo del sentido del ser según sus diferentes significaciones (la cuestión del *als* hermenéutico), que debería desarrollarse en la

---

[203] Art. cit. (1989 A), 264.

[204] Art. cit. (1989 A), 268. Más extensamente en 1989 B, pp. 91-93.

[205] Véase art. cit. (1989 B), 91.

tercera sección de SuZ. De hecho, "con la doctrina de los esquemas del temporalizarse propio e impropio del tiempo, se alcanza el tema rector" de aquella[206].

Pero, con ello, Heidegger se enreda más profundamente en la aporía que define el círculo hermenéutico de SuZ. Pöggeler lo define doblemente como una difícil unidad estructural. Al nivel ontológico, por una parte, como imposibilidad de conjugar el tiempo como "principio (sobretemporal) de diferenciación de los modos de ser" (desde los esquemas de los éxtasis temporales) y como "historia ontológica", en cuanto "medio" en el que tales principios se dan. A nivel metodológico, por otra parte, como escisión entre la vía sistemática o constructiva y la histórica o destructiva[207].

De hecho, *así interpreta Pöggeler el fracaso de este proyecto, que sigue vinculado al diálogo con Kant.* La búsqueda de ampliación de la cuestión de la modalidad más allá del campo de lo Vorhandene, es decir, de las categorías modales kantianas, tanto en su extensión existenciaria, como en una hipotética aplicación "meta-ontológica" jamás llevada a cabo, propicia el corte del hilo de la Ontología Fundamental. Si bien sólo en los BzPh se muestre verdaderamente la posible dirección de un "salto" hacia otro proyecto, que será el de la *Spätphilosophie*.

Al hilo de la cuestión modal de la posibilidad, esa evolución se podría resumir del siguiente modo: En SuZ se mostró que el suelo de la posibilidad existenciaria (el *Seinkönnen* abierto al destino), no es sino la imposibilidad o impotencia del ser-para-la-muerte: "Habría que haber mostrado además cómo el poder-ser del Dasein toma su posibilidad de la articulación del sentido del ser y cómo esta articulación se consuma en cada caso epocalmente en un ser-en-obra histórico"[208]. "Lo que entonces apareció como posibilidad del Dasein se habría mostrado en la Kehre, como esa estructura de los caminos del ser en donde tiene entrada el ser, por ej., de lo divino y el de las cosas de las diferentes constelaciones". Estos caminos muestran un abanico de

---

[206] Art. cit. (1983), 176.

[207] Art. cit. (1983), 181-182.

[208] Art. cit. (1989 A), 271.

"posibilidades" (jamás confundibles con la pura posibilidad-eidos o atemporal) que pueden dar al caos un sentido positivo y hacer comprensible el acontecer de la verdad, no sólo en el logos filosófico, sino también y sobre todo en la obra artística, política o religiosa, como multiforme ahí del ser: "Heidegger llega a su Kehre al buscar comprender *la unidad de los tres ékstasis temporales como un cuarto o, más bien, primer momento*. Dejando de lado la interpretación temporal sobre la base del análisis del tiempo, halla lo unitario de la extática en la esencia de la verdad"[209].

Esto viene a plasmarse, en fin, "topológicamente", en la *Lichtung*, su *Augenblicks-Stätte*. La nueva terminología denota el surgir de una nueva dimensión, que ya no es la del horizonte de la transcendencia, sino la de un espacio-tiempo originarios y originariamente unidos, cuya dinámica se traduce, en la feliz expresión de la época tardía, en "espacio-de-juego-del-tiempo", y cuyo carácter horizontal se manifiesta como *Gegend* o, utilizando un arcaísmo, como *Gegnet*. Pero, para Pöggeler, en esto *ya no habría vestigios del diálogo con Kant, cuya importancia se reduciría a la vigencia y crisis de la dimensión transcendental*.

Ante este amplio espectro de interpretaciones hay que preguntarse: ¿Hay acaso otra lectura posible? ¿Acaso vuelve Heidegger a Kant, a mediados de los años 30 y, luego, de nuevo, en los 60, tan sólo para desechar la vía transcendental y su raíz kantiana, tan sólo para situar a Kant como adalid del pensar representativo moderno, del que Heidegger mismo pretende apartarse?

La mayor parte de los investigadores que se dedican tanto a historiar la interpretación heideggeriana de Kant, como a penetrar en el análisis de las cuestiones esenciales de ésta tienden a tratar la presencia del motivo kantiano como característico de "una fase en el pensar heideggeriano"[210], posteriormente superada con el consecutivo abandono de aquél o aquellos motivos. El mismo GADAMER, que no se ha dedicado especialmente

---

[209] Art. cit (1980), 153.

[210] Véase Görland, I., *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt, 1981, 107 pág.

a este tema, ha aceptado esta interpretación, que podríamos considerar canónica, de la evolución de la actitud de Heidegger respecto de Kant. En un primer momento, una "compleja constelación" de motivaciones filosóficas conduce a Heidegger a buscar al Kant "originario", no el de sus seguidores especulativos idealistas, ni el "abreviado" de los neokantianos, descubriéndolo en su "orientación hacia lo dado" y, por tanto, en la finitud como rasgo de la Metafísica o historia del ser. Pero la Kehre pone al descubierto su otro rostro: el que tiene los rasgos del olvido del ser. "Desde entonces desaparece el tono kantiano de sus intentos filosóficos y, desde luego, todo lazo con la crítica racionalista de la metafísica"[211].

Sin embargo, Gadamer da un giro por el que, alejándose de la interpretación de Heidegger, valora la aportación de Kant a la filosofía hermenéutica en general y, por tanto, a la suya propia, en cuanto continuador de aquél. Pues, a pesar del juicio definitivo acerca de la postura kantiana emitido por el maestro, "el pensamiento de la filosofía crítica sigue adelante como un *correctivo metódico* constante, que la filosofía no debe olvidar"[212]. Por una parte, su diferenciación entre el carácter regulador de las ideas y el constitutivo de las categorías intelectuales deberá servir de alerta ante posibles tentaciones de confundir posibilidad con realidad. Por otra, "la conciencia crítica de los límites de nuestra razón humana ... sirve para la fundamentación de una metafísica práxica, sobre la base del *factum* de la libertad", estableciendo una clara diferenciación entre la racionalidad técnica y calculadora y la libre aceptación de la ley moral.

¡Parco mérito el de Kant, si sólo llega a servir de "correctivo"! Es difícilmente imaginable que un pensador tan radical como Heidegger hubiese podido conceder a Kant, de por vida, un lugar tan preferente en su meditación, si solamente viera en él el reformador de los malos hábitos (y supuestos) de la tradición racionalista. Pero aunque la valoración de Gadamer sólo

---

[211] Gadamer, H. G., "Kant und die hermeneutische Wendung", en *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983, pág. 52.

[212] Ibidem (s.m.). Para lo que sigue, pp. 52-54.

roce la superficie de la imagen tradicional de Kant -que, desde luego, no es la que tiene Heidegger-, deja percibir, sin embargo, una posibilidad fundamental de extender la presencia de Kant del primero hacia el último Heidegger. Pues no es improcedente concebir un posible arraigo kantiano en la idea heideggeriana de la esquematización *técnica* del mundo, por la que se proyecta una preconcepción ontológica antagónica, aunque coalescente, de la del libre dejar-ser de lo que bajo alguna forma se muestra. Eso permitiría hallar en el mostrarse, como fenomenología del ser, una estructura unitaria (un habla), por la que el aquel llega a hacerse obra (llega a configurarse) en la historia, dejándose oír por el hombre. La doble vertiente de este "oír-hablar" es lo que, en clave kantiana, podría dejarse sintonizar al nivel de la imaginación transcendental, que es a la vez receptiva y creativa, articuladora y proyectiva. Y asimismo, en clave heideggeriana, se manifiesta *a la vez* como Ontología, o sea, un decir del ser de todo ente en general (en la primera época) y como Topología, un decir del espacio-de-juego-del-tiempo (en la *Spätphilosophie*), como proyección transcendental del horizonte histórico desde el que se articula el sentido del ser de todo ente en general y como aguardar expectante del hacerse-hueco o abrirse de la región (*Gegnet*) previa a todo proyecto y, por tanto, a toda posible articulación de sentido.

Pero esta hipótesis, que propongo, da por supuesto *una unidad de todo el pensamiento heideggeriano*, que no es compatible con la división en fases (como no sea a un nivel meramente ilustrativo y, en cierto modo, escolar) ni, por lo tanto, con la posibilidad de comprender separadamente cada momento de despliegue como una estructura singular, haciendo caso omiso de las significaciones que las autointerpretaciones de Heidegger ha ido sobreponiendo a casi todas sus exposiciones, estableciendo puentes y lazos que, distinguiendo, unen, e identificando muestran la interferencia de sus diversos planos sobrepuestos. Desde el punto de vista de esta hipótesis, *el diálogo siempre controverso con Kant no puede quedar relegado a una época del pensar heideggeriano*, como si fuera una astilla incrustada en las preocupaciones contextuales de la Ontología Fundamental. Pues el pensar transcendental, que Heidegger mismo llevó hasta su más extrema

acuidad, con la voluntad expresa de "repetir" a Kant, no es para él sino el necesario umbral del "otro pensar". Sólo quién haya comprendido en toda su intensidad la exigencia del pensar transcendental, puede transitar al otro lado de él mismo; sólo quién haya alcanzado a percibir los contornos del horizonte moderno de la constitución de sentido puede llegar a darse cuenta de su otra cara ausente, de la que sólo percibimos su envés: "*El horizonte es, por ello, algo otro que horizonte. Pero esto otro es... lo Otro de sí mismo y, por tanto, lo Mismo que él.*"[213] Es el otro lado del espejo donde no hay nada; sólo silencio, oscuridad. Pero ese otro lado o región de regiones (*Gegnet* como *Gegend aller Gegenden*) es lo que hace de su envés el horizonte donde todo se hace visible, aquello hacia donde se dirige el proyecto de comprensión y desde donde cada ente recibe su sentido de ser.

En la extensa bibliografía consultada, sólo en la obra de Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN se ofrece una comprensión suficientemente flexible y, a la vez, precisa del carácter unitario del pensar heideggeriano en toda su extensión, a la que no es ajeno el conocimiento de tipo filológico del mismo, al que su tarea de editor de la GA le vincula y trasparece poderosamente en sus escritos[214]. A ello ha contribuido también, indudablemente, su temprana relación con el anciano Heidegger y su continuador Eugen Fink. Es sintomático que haya escogido como tema de su tesis doctoral la *autointerpretación* de aquél y los problemas derivados de su carácter *umdeutend* y no meramente *erläuternd*[215]. La atención de von Herrmann quedó así centrada, desde

---

[213] "Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken", in *Gelassenheit*, Pfullingen, ¹1977, 38. Véase igualmente UzS, 116.

[214] Véase, en especial, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'*, I, Frankfurt, 1987, 409 pág. Concebido como un comentario de SuZ, este primer volumen publicado, tan sólo estudia los parágrafos introductorios y metodológicos (§§ 1-8), según se indica en el subtítulo *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. El alcance de la interpretación de aquellos es, sin embargo, mucho más amplio, pudiendo considerarse que, de hecho y a través de su comentario, von Herrmann consigue ofrecer una lectura global de la obra.

[215] *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* (Meisenheim, 1964), pág. 9.

el inicio, en la penumbra de unidad proyectada por el viejo pensador sobre su obra temprana, sombra que sin ocultar las fisuras, las incorpora tonalmente en una melodía diferente.

A diferencia de RICHARDSON y de su distinción entre un Heidegger I y un Heidegger II -que el así aludido anula al matizar su vaga aceptación de la diferencia, diciendo que sólo es válida bajo la condición de reconocer que el II sólo accede a mostrarse desde lo pensado por el I, y el I sólo es posible "integrado" en II[216]-, VON HERRMANN considera la obra de Heidegger como un todo, que si bien no obedece al *estilo* tradicionalmente considerado como "sistemático", sí se despliega según un *orden intrínsecamente sistemático*, al que Heidegger llamó, en los BzPh, "*Fuge des Seyns*", articulación armónica del Ser. Esta "*Fuge*" tiene un "rigor" propio, "diverso" del de la fenomenología husserliana y, en general, del de la exactitud del razonar filosofante, pero no por ello menos ajeno a toda arbitrariedad y capricho[217]. Desde esta perspectiva, los "caminos" de Heidegger, sus obras, no son un conjunto disperso de pasos singulares, que, como quiere Pöggeler, más que uno revelan una pluralidad de caminos[218], sino que, por el contrario, guardan una "articulación" intrínseca, aunque ésta sólo aparece por primera vez de forma explícita en los BzPh.

En efecto, hasta su publicación, afirma von Herrmann, "hemos tenido que prescindir de la configuración de despliegue del ámbito global de articulación" del pensar heideggeriano, debien-

---

[216] Véase la carta de Heidegger a Richardson, reproducida por éste como Prefacio a su *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, ²1974, pág. XXIII. Esta carta es uno de los textos fundamentales para la comprensión del sentido heideggeriano de la Kehre, tanto desde el punto de vista doctrinal como del de la evolución de su pensamiento.

[217] Véase BzPh, § 28, pág 65; § 39, pág. 81. Recuérdese que von Herrmann es el responsable directo de la edición de esta obra (GA 65, 1989).

[218] Al contrario de Pöggeler en el ya citado Epílogo de 1983 a *Der Denkweg*, von Herrmann comprende el "carácter de camino" de la producción heideggeriana a la luz del proyecto arquitectónico de los BzPh. El que estos no sean una "obra al estilo habitual" no significa que no sean "obra". Pero su "ser-obra" debe ser entendido desde la perspectiva "historial", como algo que está aconteciendo, y tiene, por tanto, el carácter de un "andar pensante". (A pesar de estar aún inédito, el texto más explícito en este sentido es el de la conferencia de 1990, dada en Nápoles, de la que el autor tuvo la amabilidad de permitirme hacer uso: "Die Fuge des Ereignisses".

do contentarnos con los análisis de "cuestiones particulares", cuyo sentido estructural sólo es fijado en esta obra. De ahí la importancia decisiva que von Herrmann le atribuye, como "segunda obra principal" de Heidegger, al lado de SuZ en cuanto "obra base"[219]. De hecho, ambas en su conjunto, constituyen el cuerpo fundamental de un pensar en movimiento: "pues también los BzPh, a su modo, siguen retrotrayéndose a la vía abierta por primera vez en SuZ, como pregunta por el ser en cuanto tal". Así lo afirma el mismo Heidegger, al considerar que la parte publicada de SuZ sigue siendo "aún hoy necesaria" y al establecer una constante conexión en los BzPh, entre la elaboración de la cuestión del ser por la vía "historial" y por la de la Ontología Fundamental[220].

Este principio global de comprensión del pensamiento de Heidegger se halla, sin embargo, abocado a tener que explicar desde esta misma perspectiva unitaria el, sin embargo, evidente cambio de actitud al que se dio en llamar la "Kehre" —según von Herrmann, muy impropiamente[221]. Y lo hace con plena coherencia,

---

[219] Véase el Epílogo del editor a GA 65, pág. 511 y "Die Frage nach dem Sein als hermeneutische Phänomenologie" (in E. Spaude (Ed.), *Grosse Themen M. Heideggers*, Freiburg, 1990, 11-30), pág. 23.

[220] Reproduzco las palabras del autor en el ya citado manuscrito "Die Fuge des Ereignisses": "*Erst durch die Veröffentlichung der BzPh sind wir in die lage versetzt, das Gefüge des seinsgeschichtlichen Denkens oder, wie wir auch sagen können, des Ereignis-Denkens zu überblicken. Von hieraus ergeht dann auch die Aufforderung an uns alle Schriften aus dem Ereignis Denken mit Blick auf die BzPh erneut zu durchdenken. Wenn nun aber die BzPh diese herausragenden Stellung auf dem Denkweg Heideggers zukommt, dann sehen wir auch ein, inwiefern sie als ein Hauptwerk Heideggers nicht nur bezeichnet werden können, sondern so genommen werden müßen. Freilich sind sie nicht etwa das Hauptwerk, sondern das zweite Hauptwerk nach SuZ als dem ersten Hauptwerk, das als solches zugleich das Grundwerk des Denkens der Grundfrage nach dem Sein als solchem ist und bleibt. Denn auch die BzPh bleiben auf ihre Weise auf dem in SuZ erstmals für die Frage nach dem Sein als solchem eröffneten Weg rückbezogen. In diesem Sinne sagt Heidegger..., [daß] der Weg der ersten Hälfte von SuZ bleibt 'heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll'. Heidegger selbst ist es, der in den BzPh den in diesen einschlagenen zweiten, den seinsgeschichtlichen Ausarbeitungsweg der Seinsfrage zu dem in SuZ gebahnten, dem fundamentalontologischen Weg ins Verhältnis setzt*". (Subrayados del autor).

[221] Para la fijación de los sentidos del término Kehre en sus diversos contextos, véase: von Herrmann, "Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers *Kehre*.", in *Freiburger Universitätsblätter*, 104 (1989), 47-60. La cuestión será, en su momento, tratada con el detenimiento requerido.

interpretando "fenomenológicamente" el fenómeno de su despliegue, como el de una *mutación inmanente* (*inmanente Wandel*). Lo que Heidegger caracterizó como una *Überwindung* del planteamiento de SuZ, y que en los BzPh aparece como el "salto" de una vía (la del horizonte transcendental) a otra (la de la historia del ser), no comporta, según von Herrmann, una ruptura de la segunda con la primera ni, por tanto, el consecuente "abandono total" de ésta, sino que asume la primera como base y motor del movimiento que conduce a la segunda. "Desde 1930... empieza a abrirse camino la experiencia "historial" de la esencia del Ser. Esta nueva experiencia pensante, que irrumpe poderosamente, pone en movimiento el tejido global (*das ganze Gefüge*) del planteamiento transcendental-horizontal de la cuestión del ser. Este movimiento es una mutación inmanente, que recoge toda cuestión hasta ahora planteada en el ámbito de la Ontología Fundamental y la traslada del horizonte transcendental a la historia del Ser"[222].

Digamos que, en vez de un "corte" o de una "superación" a la manera hegeliana, von Herrmann concibe lo que yo llamaría una metamorfosis, por la que la crisálida da paso a la mariposa, después de haber vencido el período larval. Esta tesis, claramente distinta de las de Richardson y Pöggeler, se manifestó ya, en un escrito anterior, a propósito de otra cuestión, igualmente importante: la que afecta a la postura de Heidegger relativa a la Fenomenología. También en este punto, con el que Pöggeler, como hemos visto, conectaba la relevancia del diálogo con Kant, el editor de la GA tiene una postura vehementemente antagónica a la de aquél. Considera, en efecto, que Heidegger jamás se apartó del ejercicio del ver y señalar fenomenológicos, a pesar de que, en su obra tardía, haya tomado distancias relativamente a la metodología considerada "fenomenológica". Pero ello no significa un abandono sino una incorporación a la propia praxis filosófica, como von Herrmann cree haber puesto de manifiesto en

---

[222] Véase "Von *Sein und Zeit* zum Ereignis", in H. H. Gander (Hg.), *Von Heidegger her*, Frankfurt, 1991, pág. 40.

su análisis de UKw[223].

Esta perspectiva de von Herrmann, desarrollada con total independencia de la referencia de Heidegger a Kant, viene sin embargo a apoyar, indirecta y marginalmente, la tesis aquí defendida. En efecto, la presencia del motivo kantiano, que atraviesa poderosamente todo el proyecto de la Ontología Fundamental, sigue en la brecha cuando éste inicia su metamorfosis hacia el pensar de la historia del ser, con lo que adquiere una dimensión distinta de la considerada hasta ahora. Defiendo por ello, que Kant no sólo es el espejo en el que Heidegger se ve al repetir a su manera la terminología crítica, e incluso la metodología y arquitectónica transcendentales: Desde los BzPh alcanza un especial significado como paso intermedio y, por ello mismo, imprescindible para que el planteamiento de la *Seinsfrage* llegue a ser comprendido en todas sus dimensiones y, así, se abra a esa otra posibilidad que el último Heidegger nombra como "el otro pensar"[224]. Pues la transición a ese otro camino sólo se consigue mediante el "salto" del modo de pensar que parte de la "transcendencia" hacia el que busca oír las lejanas reverberaciones del acaecer originario por el que el ser y su ahí se dan en su mutuo pertenecerse.

Considero significativo, tomando aún un motivo de von Herrmann, el que éste -al terminar uno de sus escritos incluido en el volumen que la Universidad de Friburgo dedicó a la conmemo-

---

[223] Véase *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (Frankfurt, 1981), pág. 51. Von Herrmann termina su escrito con el reconocimiento implícito de los límites de su interpretación: la extrapolación del pensar fenomenológico al ejercicio heideggeriano del pensar de la *Lichtung*, del *Ereignis*, del *Ge-stell* y del *Geviert*, "se muestra sin dificultad mediante la interpretación de cada uno de los escritos tardíos", pero se requiere para ello que "el intérprete tenga afinidad con el modo de pensar fenomenológico. Pues también para eso es válida, de algún modo, la afirmación de Fichte, según la cual la Filosofía que se elige, depende del hombre que se es".

[224] El mismo von Herrmann llama la atención para el eco kantiano que se observa al nombrar "Analítica" a la *enthüllende Freilegung* de la existencia transcendente, o al hablar de horizonte "transcendental" y de "esquemas" de las posibles modificaciones del ser ("Die Frage nach dem Sein als hermeneutische Phänomenologie", ed. cit., 13). Véase, igualmente, el comentario de SuZ, § 6, en *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, en especial, pág. 247.

ración del centenario del nacimiento de Heidegger-, que había empezado por comparar el significado histórico de SuZ con el de la KrV, deje en el aire el siguiente pensamiento final: "Como en su día fue una distinción para la Universidad de Königsberg, el poder ligar al suyo el nombre de Kant, también es hoy y seguirá siendo un honor para la Universidad de Friburgo poder nombrar el de Heidegger junto al de ella"[225].

El más decisivo apoyo de la presente investigación, del papel del diálogo de Heidegger con Kant en el despliegue del pensar heideggeriano, lo constituye ese otro diálogo paralelo, en este caso más controvertido y lleno de disensiones, entre von Herrmann y Pöggeler, aunque estos autores tan sólo marginal y raramente rozan aquella temática concreta.

---

[225] "Die Frage nach dem Sein...", ed. cit., pp. 13 y 30.

Capítulo II

KANT EN LA PREHISTORIA DE LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

LA CONFIGURACIÓN DE LA CUESTIÓN DEL SENTIDO

§ 1. La problemática kantiana en los años de formación de Heidegger. Las primeras inquietudes.

Los orígenes católicos de Heidegger, aliados a su primera vocación (la sacerdotal), no favorecieron una ocupación precoz con la filosofía kantiana. Fue bajo la efigie de Aristóteles que experimentó sus primeras preocupaciones filosóficas. Y aceptando que esa primera motivación partía del problema, aún imperfectamente dibujado, de la "múltiple significación del ente", como Heidegger a menudo ha repetido, la vía de acceso al planteamiento de tal cuestión fue, indudablemente y en primera mano, la de Brentano, cuya tesis doctoral[1], le fuera ofrecida por Konrad Gröber en 1907, aún antes de iniciar sus estudios universitarios. Luego, en la obra de Carl Braig, *Vom Sein. Abriß der Ontologie*, que leyó durante su último año de enseñanza secundaria, halló una decisiva aportación a su interés por la temática aristotélica del ser, y no sólo desde el análisis de los textos del pensador griego, sino también a través de las interpretaciones de Santo Tomás y de Suárez.

Y cuando inició su andadura universitaria como estudiante de Teología, tampoco fue Kant quien le interesó, sino, por una parte, Schelling y Hegel, a los que Carl Braig recorría en su comprensión de la teología especulativa[2], y, por otra, los textos escolásticos, que constituían la base de la enseñanza filosófica para alumnos de aquella facultad y en los que Heidegger profundizó, enfrentándose con textos de Tomás de Aquino y Buena-

---

[1] Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg, Herder, 1862). De qué modo haya sido determinante para Heidegger la lectura de esta obra, es cosa poco clara. En la breve referencia retrospectiva reproducida en el prólogo a la redición en 1972 de sus primeros escritos, Heidegger llama más la atención sobre las extensas citas del texto griego de Aristóteles, que propiamente sobre la interpretación brentaniana de las mismas. Véase el *Vorwort* a *Frühe Schriften* (FS), pág. X. En todo caso, ya en 1925 esta interpretación la consideraba infiel a Aristóteles, al intentar comprenderle desde el horizonte de la filosofía tomista. Sin embargo, valoraba positivamente el empeño de Brentano, pues su dedicación a la filosofía griega abrió un horizonte más originario al planteamiento filosófico. Véase GA 20, pág. 23.

[2] "Carl Braig, el último representante de la tradición de la escuela especulativa de Tübingen, que dio nivel y amplitud a la teología católica por la confrontación con Schelling y Hegel..." (FS, *Vorwort*, XI).

ventura[3]. Entre las lecturas fundamentales de esos primeros y "excitantes" años de su formación, Heidegger no menciona ninguna obra de Kant, sino las de Hölderlin y Nietzsche, las de Kierkegaard y Dostoiewski, de Rilke y Trakl, además de los ya mencionados Schelling y Hegel, y a las *Obras completas* de Dilthey, cuya publicación empezó en 1914. Así lo dice en uno de esos textos autobiográficos[4] en los que más que una autointerpretación, Heidegger ofrece un breve repaso de fechas y hechos que considera decisivos para el futuro desarrollo de su pensar.

A esas lecturas hay que añadir una, claramente demarcada de las anteriores, tanto por su temática como por su estilo: la del Husserl de las *Investigaciones lógicas*[5] y de la *Filosofía de la Aritmética*[6]. Podemos entrever la importancia que el segundo libro tuvo sobre el estudiante de Teología, cuando en el otoño de 1911, al parecer por razones de salud, abandona el curso de Teología y se inscribe en el de Matemática. Pocos años más tarde, dirá de aquél temprano escrito de Husserl que fue el que "colocó la Matemática bajo una luz totalmente diferente"[7].

Por lo que respecta a la relevancia de las LU para el joven Heidegger, ha sido reconocida repetidas veces y en diferentes contextos por él mismo, además de haber sido objeto de innumerables estudios. Por ahora nos interesa, sobre todo, el hecho de que la lectura de los dos volúmenes del por entonces catedrático de Göttingen fue abordada por primera vez, según Heidegger, en 1909, durante su primer semestre universitario. Las características de la obra no la hacían fácilmente accesible a un princi-

---

[3] Véase el *Curriculum* redactado y presentado por Heidegger en 1915, con motivo de su habilitación como docente en la Universidad de Friburgo, reproducido en el Apéndice III al artículo de Thomas Sheehan, "Heidegger's Lehrjahre" (en la obra editada por Sallis, Moneta y Taminiaux *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer, 1988), págs. 116-117.

[4] Se trata del ya citado *Vorwort* a FS, en el que se reproduce parcialmente el texto redactado en 1957 con motivo de su ingreso como miembro en la Academia de las Ciencias de Heidelberg.

[5] *Logische Untersuchungen* (LU), Halle, Niemeyer, ¹1900/1901.

[6] *Philosophie der Arithmetik*, Halle, Niemeyer, ¹1891.

[7] *Curriculum* de 1915, ed. cit., pág. 116.

piante y Heidegger confiesa haber estado durante los siguientes años sobrecogido por la "magia" que de ella se desprendía, sin que ello significara el haber llegado a comprender su aportación fundamental. De su testimonio podemos sospechar que sólo tardíamente halló una vía de acceso a su comprensión y, de hecho, sólo el contacto directo con Husserl, llegado a Friburgo en 1916, y con su práctica de la fenomenología fueron decisivos en ese sentido. ¿Qué le sedujo en esa obra difícil y en sus años mozos apenas comprensible? ¿Qué le abrió las puertas de esa comprensión? Empezaremos por intentar responder a la primera pregunta.

Si tenemos en cuenta su conocimiento de Aristóteles, su formación escolástica y su preocupación por el tema lógico-metafísico de la múltiple significación del ente, no parece arriesgado suponer que le atrajo, por una parte, el alcance lógico-ontológico de la refutación del psicologismo y, por otra, su atención a la realidad de las cosas, al contrario de la tradición neokantiana que atendía fundamentalmente a la idealidad transcendental del conocimiento. Sheehan piensa que "es bien posible que el joven Heidegger, dadas sus convicciones acerca del realismo aristotélico y neoescolástico, hubiera malcomprendido entonces a Husserl", creyéndolo radicalmente alejado del idealismo crítico de tipo kantiano y neokantiano, error que Edith Stein consideraba "común" entre sus discípulos[8].

Esta hipótesis no parece desencaminada, aunque Heidegger no la ha contemplado en su profusa autointerpretación. Hay, en efecto, algunas indicaciones biográficas que le dan alguna base. Así, por ejemplo, su al menos fugaz intención de cambiar la Universidad de Friburgo por la de Göttingen[9], al desistir de su carrera de teólogo. Ello parece indicar que, al menos hasta el verano de 1911, no le interesaba demasiado la Filosofía que se hacía en su ciudad, tanto en lo que ya conocía de ella (la vía católico-escolástica), como en la que aún no había frecuentado (el neokantismo de Rickert). Razones económicas habrían impedido tal cambio. En todo caso, en vez de inscribirse en Filosofía,

---

[8] Sheehan, art. cit, 91.

[9] Según la comunicación oral de Heidegger a Herbart Spiegelberg, que da cuenta de ello en su famosa obra *The phenomenological Movement. A historical Introduction* (Den Haag, Nijhoff, 1960), vol. I, 276.

como parecería lógico esperar, Heidegger opta por el curso de Matemáticas. Y es, paradójicamente, como "candidato en Matemática" que, en 1913, solicita doctorarse en Filosofía[10]. Para entonces ya había asistido al menos a un curso y participado en un seminario sobre la Doctrina del Juicio de Rickert (1912). Sin embargo, es a Arthur Schneider, el fugaz titular de la cátedra II (Filosofía Católica), a quien escoge como director de su tesis doctoral, *La doctrina del Juicio en el Psicologismo*[11]. Y cuando, dos años después, solicita la *venia legendi* bajo la tutela de Rickert, lo hace con una tesis sobre un pensador escolástico, lo que podría parecer más indicado en el ámbito de la cátedra católica que en el de la que, desde 1877 había sido ocupada sucesivamente por miembros de la escuela neokantiana[12]. Pero es que la cátedra católica estaba vacante desde noviembre de 1913.

Todo parece pues indicar, que Heidegger se hallaba más próximo a las posturas escolásticas y del primer Husserl que de la filosofía transcendental de Kant y de los kantianos, a pesar de que la presencia de éstos en sus primeras publicaciones denotan ya la ineludible necesidad de tenerles en cuenta. Una reseña publicada en 1912, "El problema de la realidad en la filosofía moderna"[13], que constituye su primer artículo de carácter filo-

---

[10] La solicitud de ser sometido al examen de grado de doctorado (*Rigorosum*) va firmada por "M. H., Cand[idatus] Math[ematicus]" aunque da como carrera principal (*Hauptfach*) la Filosofía, siendo Matemática y Historia Medieval sus *Nebenfächer*. Véase Sheehan, art. cit., 105 y 139.

[11] *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (LUP). El trabajo, presentado bajo la dirección de Arthur Schneider, tuvo como co-examinador a Rickert (26/07/1913). Fue publicado al año siguiente en Leipzig (VII-110 pág.). Reeditado por Heidegger en FS, Frankfurt, Klostermann, 1972, será aquí citado por la edición de F.-W. von Herrmann en GA 1 (1978).

[12] Windelband ocupó la cátedra de 1877 a 1882. Le sucedió Alois Riehl (1882-1895) y a éste Rickert (1896-1916).

[13] "Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie", aparecido en el *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 25 (1912), pág. 353-363, viene reproducido en GA 1 (FS), 1-15.

sófico[14], contribuye a subrayar esta idea. En ella, trasparece la influencia de la argumentación antipsicologista husserliana y, a la vez, una defensa del realismo crítico de O. Külpe en relación al empírico-criticismo de Mach y al "fenomenalismo" idealista kantiano. *De todo ello podemos concluir que en los años de su formación básica (al menos hasta el doctorado, quizá incluso hasta su habilitación como docente), Heidegger no deja traslucir ningún interés especial por la filosofía ni por la figura de Kant.*

¿Qué puede, entonces, haber motivado el que en algún momento, por ahora impreciso, Kant pasara a ser el buscado compañero de camino en la andadura heideggeriana?

Creo verosímil la siguiente hipótesis: El estudio de Kant era tarea ineludible en la formación filosófica, con independencia de si el estudiante se sentía o no especialmente interesado en su doctrina. El peso de la escuela neokantiana en Friburgo imponía una vía característica e ineludible, de acceder a Kant y de, con presupuestos "kantianos", pensar más allá de él las cuestiones de la actualidad. Kant estaba inevitablemente ligado a la interpretación que se daba de él. Y era esa manera de hacer filosofía, la neokantiana, la que no seducía al joven Heidegger. Sin embargo, en parte por las circunstancias vitales, mas sobre todo al hilo de una inquietud filosófica que venía desde tempranos años, Heidegger termina por venir a encontrar en el ámbito mismo del neokantismo, que a principio rechazaba, el incentivo e incluso una vía de acceso a la comprensión de su obra rectora: las LU. De hecho, es el mismo Heidegger, en sus textos autobiográficos, quién reconoce la relevancia de esa vía indirecta. Al mencionar la importancia de las LU como el "estímulo decisivo" en sus primeros pasos de pensador, Heidegger caracteriza su

---

[14] Hugo Ott (*M. Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/New York, Campus, 1988, pp. 62-66) llama la atención sobre el hecho de la existencia de publicaciones anteriores, ligadas a reflexiones teológicas o de actualidad del catolicismo, de las que tan sólo una - la que dedicó a Abraham-a-Sancta-Clara (1910) - ha sido reeditada. Aunque el interés de Ott está lejos de la comprensión filosófica de la evolución del pensamiento del joven Heidegger, es cierto que esas publicaciones precoces podrían ayudar a hallar, al margen de la autointerpretación "oficial", el eslabón entre la confesada inquietud primitiva por la cuestión del ser y la decisión de buscarla por la vía filosófica escogida.

primer enfrentamiento a la obra como carente de la "iniciación adecuada". Sólo la publicación del primer tomo de las *Ideen* (1913) de Husserl, los seminarios de Rickert (1912-1915) y la obra de Emil Lask, "mediador" entre los dos primeros, que es objeto de su atención a partir de la primavera de 1912 y, especialmente en 1915, aparecen mencionados como momentos de esa "iniciación" a posteriori. Finalmente, la "enseñanza" directa de Husserl, mediante el "ejercicio paulatino del 'ver' fenomenológico" (a partir de 1916) será el eslabón definitivo en el camino de acceso a la comprensión del problema esencial que las LU le planteaban[15].

Si leemos este camino en función no propiamente del acercamiento a Husserl, sino a Kant, nos percatamos de que es *por esa vía indirecta de profundización en los temas decisivos de la Fenomenología como Heidegger termina por hallar un lazo de unión de sus preocupaciones con las que estaban presentes en la investigación neokantiana* y, por tanto, en el Kant de ésta. No será ese aún el momento de descubrir a Kant "mismo". Eso sólo vendrá mucho más tarde, aunque también entonces ligado a la cuestión de la fenomenología misma. Hay, incluso, quien defiende muy pertinentemente que sólo la comprensión de las LU, y concretamente de la VI Investigación, habilitará a Heidegger, ya en la segunda mitad de los años 20, a elaborar su particular lectura de Kant, finalmente plasmada en 1929[16]. No hemos llegado aún al momento de hacer afirmaciones tan rotundas. Pero sí, desde luego, al de anticipar que *el encuentro con Kant se da de una u otra manera en el entorno de una problemática que también es central en la Fenomenología.*

---

[15] Véanse el citado *Vorwort* a FS, pág. X, y "Mein Weg in die Phänomenologie", en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969), 83-86. La lectura de Lask, suscitada ciertamente por Rickert en su seminario sobre la "Doctrina del Juicio" (semestre de verano de 1912), es ya bien patente en el artículo que Heidegger consigue ver publicado a finales de ese mismo año, "Neuere Forschungen über Logik".

[16] Me refiero a un reciente artículo de F. Dastur, "Heidegger und die *Logischen Untersuchungen*", publicado en los *Heidegger-Studies*, 7 (1991), pág. 37-51. En su intento de mostrar la importancia de la citada obra, llega a afirmar que "sólo Husserl, el Husserl de las LU podría hacer posible la interpretación heideggeriana de Kant. Por ello, sólo después de su elaboración de las LU estuvo Heidegger en condiciones de abordar la *primera edición* de la *Crítica de la Razón pura*" (pág. 51)

Para esclarecer qué problemática sea esa y cómo se le abre a Heidegger el camino hacia su correcto planteamiento, tenemos que seguir con brevedad sus mismos pasos, lo que haremos no sólo al hilo retrospectivo de su recuerdo y prospectivo de su intención interpretativa, sino también a través de los juicios que sobre él emiten sus más directos interlocutores en estas tempranas fechas: sus "maestros" Schneider, Rickert y Finke. Una sucinta referencia a las primeras publicaciones de Heidegger, en las que se refleja su paulatino tener en cuenta a Kant, deberá permitirnos vislumbrar la amplitud de sus lecturas e intereses en ese ámbito, antes de enfocar temáticamente la problemática más propiamente heideggeriana, que sólo en las dos tesis - de Doctorado y de Habilitación - alcanza claridad y precisión.

§ 2. La lectura de Kant.

El primer acercamiento de Heidegger a Kant se hace en el inevitable entorno de Rickert. El enfoque que hace del primero y las alusiones al segundo -siempre comedidas y no exentas de esa cortesía académica que Heidegger dejó de practicar muy pronto- trasparecen en las publicaciones de estos años (1912-1916), tanto en las de carácter menor (algunas reseñas muy significativas) como en las de más alcance filosófico.

Las primeras nos interesan menos por su contenido que por las fechas en las que aparecen. Se trata de tres reseñas. Una, publicada en 1913, presenta la edición preparada por Ohmann de una selección de la correspondencia de Kant[17]. Las dos restantes, publicadas en el año siguiente, dan noticia de un Kant "para legos", obra de carácter introductorio editada por Groß[18]; y de una obra de más envergadura e importancia, recién

---

[17] *Kants Briefe in Auswahl*, herausgegeben und erläutert von F. Ohmann, Leipzig, 1911. La reseña apareció en el *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 39 (1913), pág. 74. F. W. von Herrmann la incluyó, junto con los demás escritos filosóficos anteriores a las disertaciones, en el vol. 1 de la GA, en el que se reeditan los FS.

[18] *Kant-Laienbrevier*, München, 1912. Como la anterior, la reseña apareció también en el *Literarische Rundschau*, 40 (1914), col. 376-377. Reproducido en GA 1, pág. 54.

traducida al alemán, en la que se intenta una comparación de Kant con Aristóteles[19]. Cabe destacar que, en su conjunto, estos tres escritos aparecen con posterioridad a la elaboración de su tesis de doctorado (1913), aunque por la fecha de publicación de las obras a las que se refieren (1911-12) manifiesten corresponder a lecturas probablemente ligadas al trabajo realizado en el ámbito discipular de Rickert, cuyas lecciones y seminario sigue, por primera vez, durante el semestre de verano de 1912. No es, pues, difícil creer que su estudio de la filosofía kantiana se haya intensificado entonces, dando lugar a la manifestación de aprecio por el "*urdeutschen und kerngesunden Sinn*" del "solitario de Königsberg"[20] y, sobre todo, por la "gran fuerza ética" de su carácter[21], sin dejar de recordar los "defectos" del mismo y la improcedencia de dejarse llevar por la tendencia a entrar en un "*Kantkultus*". Es, además, curioso y significativo que el joven e inquieto Heidegger mencione la lejanía del estilo epistolar kantiano relativamente al de la "*Briefkultur*" contemporánea, que es "flamante, atractivo, burbujeante". Lector de Kierkegaard y Rilke, Heidegger echa seguramente de menos esa brillantez en los escritos de Kant. Quizá, por ello, su última reseña termina con la afirmación de que una "auténtica comprensión de Kant sólo puede ser alcanzada mediante un estudio *en profundidad*, pero jamás *aburrido*" del mismo[22].

En todo caso, de mayor importancia que estas breves referencias a la figura de Kant - que, sin embargo, nos revelan la postura más afectiva que intelectual del joven Heidegger relativamente a ella - es la interpretación del kantismo que se deja traslucir, sobre todo, en el estudio del libro de Sentroul. Heidegger echa ahí en falta el que el autor, ganador con ese

---

[19] Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles*, Kempten/München, 1911. La reseña fue publicada en el *Literarische Rundschau*, 40 (1914), col. 330-332 y reeditada en GA 1, 49-53.

[20] El mérito del "Kant para legos" de Groß viene a ser el haber conseguido revelar un Kant "popular", "sensato" y "genuinamente alemán", mediante una adecuada selección de textos de su obra y correspondencia, así como de alusiones a su persona recogida de otros autores.

[21] Véase la reseña de la correspondencia de Kant, GA 1, pág. 45.

[22] GA 1, 54. Subrayados de Heidegger.

trabajo, en 1906, del premio instituido por la *Kant-Gesellschaft* para galardonar trabajos relevantes sobre el pensamiento de Kant, a pesar de la seriedad del estudio que emprende[23], no tenga en cuenta los trabajos de la escuela neokantiana, aunque tan sólo fuese para mostrar su desacuerdo con ella. En este amplio estudio comparativo de ambos filósofos, elaborado por un discípulo del Cardenal Mercier, el joven estudiante halla un planteamiento insuficiente, tanto del punto de vista histórico como del sistemático, de las problemáticas características de Kant y de Aristóteles. El autor pretende mostrar la superioridad de Aristóteles (que se atiene al ente y sitúa, por tanto, en una perspectiva ontológica), sobre el pensamiento de Kant que sólo atiende a lo "real", al objeto del conocimiento. Heidegger subraya que, sin dejar de ser cierto lo que dice, Sentroul descontextualiza la problemática de cada uno de ellos y, en consecuencia, pierde la capacidad de ver la *especificidad* de cada uno y de hallar lo que tienen de *común*, distinguiendo, a la vez, la postura teórica de la que parten. Heidegger considera, en efecto, que mientras que el problema de Kant y de Aristóteles es, en el fondo, el mismo - a saber: "tienen que dar por supuesto la posibilidad del conocimiento" - el planteamiento de tal cuestión es muy diferente en ambos pensadores, siendo el del primero del orden de teoría de la ciencia, y antropológico el del segundo. La influencia de la lectura schopenhaueriana de Kant sobre el autor, su no tener en cuenta la de Cohen, Stadler, Natorp, Windelband y Rickert, le impiden comprender "el sentido de la cuestión transcendental". Admite que es cierto que Kant "da por supuestas la ciencia matemática y natural, según el contenido válido de su sentido", pero no lo hace para fundar sobre tal supuesto una elaboración dogmática, sino justamente para plantear el problema de su posibilidad, para justificarla[24].

---

[23] Entre los méritos que atribuye a la obra, Heidegger subraya el que se ocupe de "todo Kant" y no sólo de la *Crítica de la Razón Pura*, como era demasiado usual en esa época, y que lo haga desde una perspectiva, la católica, que justamente no se caracterizaba por la dedicación a Kant. La investigación significaba, por ello, "un notable progreso" (GA 1, 53).

[24] "*Macht man sich den Sinn dieser Fragestellung klar, dann begreift man, weshalb und wie Kant Mathematik und Naturwissenschaft ihrem geltenden Sinnbestand nach 'voraussetzt'. Diese Voraussetzung, die Sentroul als eine*

En este juicio sobre Kant y sobre la incapacidad de Sentroul para entenderle, viene a la superficie no sólo hasta que punto Heidegger ha profundizado en el estudio de Kant, sino también su familiaridad con el lenguaje fenomenológico y su conocimiento de la bibliografía neokantiana sobre el tema. Se destaca, además, su insistencia en la necesidad de partir del adecuado planteamiento de un problema - es decir, de la comprensión del "problema" como tal, en su problematicidad. En 1915, afirmará, ser ésta una deuda suya para con Rickert, pues "fue en su escuela dónde por primera vez aprendió a reconocer los problemas filosóficos como problemas", a la vez que "penetró en la esencia de lo lógico"[25].

La insuficiencia de la sistemática escolástica para percibir lo que Kant llamó el carácter "zetético" del pensar filosófico, el perseguir la problematicidad interna al pensar mismo, marca de facto para Heidegger el adiós a sus orígenes filosóficos católicos y su adherirse a una vía totalmente otra de hacer filosofía. El rechazo de la tesis de Sentroul, que afirmaba una diferencia radical entre Aristóteles y Kant y la superioridad del primero relativamente al segundo, no es, desde este punto de vista, sino un claro síntoma de ese *cambio de actitud filosófica* del joven Heidegger.

En efecto, éste está ya lejos de la postura que había defendido dos años antes en su artículo primerizo, "El problema de la realidad en la filosofía moderna", antes mencionado, donde el "fenomenalismo" kantiano le parecía muy próximo de los relativismos de tipo psicologista y el interés propio acercaba al joven filósofo a las posturas realistas, para las que, por su formación escolástica, se hallaba predispuesto. El "realismo empírico" kantiano, en tanto que "fenomenalista", le parecía demasiado lejano del "sano realismo" practicado por las ciencias empíricas en esplendoroso y fructífero desarrollo, y lamentablemente cercano del "conciencialismo" (una forma de psicologismo), al considerar a toda "realidad" como dependiente de la "concien-

---

dogmatische urgiert, wird statuirt, um sie in aller Schärfe selbst zum Problem zu machen, d. h. ihre Berechtigung aufzuzeigen" (GA 1, 50).

[25] *Curriculum* de 1915, ed. cit., 116.

cia"[26].

Pero ya en "Investigaciones recientes sobre Lógica", publicado en los tres últimos fascículos del año 1912 en una revista católica de periodicidad mensual[27], se notaba su cambio de actitud en relación a Kant. Sin duda, han contribuido decisivamente en ese sentido el seguimiento del seminario de Rickert y las extensas lecturas realizadas en el ámbito de la Lógica. La referencia principal, casi el hilo conductor del artículo, es la doctrina de Lask acerca del objeto de la Lógica[28]. Rickert y Windelband son mencionados de forma secundaria, ya sea en relación a aquél, ya sea incluyéndolos en la escuela neokantiana en general. Husserl es también referencia directa, fundamentalmente la "Refutación del Psicologismo", que es aquí considerada su contribución más importante a la Lógica[29]. Se nota, sin embargo, a lo largo de todo el artículo un claro dominio del lenguaje husserliano en general, así como de su publicación más reciente, *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*[30]. Bolzano y Meinong, sobre todo la teoría del objeto de este último; Geyser, investigador fiel a la lógica aristotélica; varios pensadores con posturas psicologistas, que muy pronto serán objeto de atención más específica y directa en la tesis doctoral, cuya temática aparece ya dibujada en este artículo[31]; y la contribución de la Lógica simbólica, fundamentalmente Frege, Russell y Whitehead - constituyen el amplio abanico de este escrito altamente significativo. Tanto que *en él se manifiesta claramente, por primera vez, un radical cambio de actitud respecto de la figura de Kant*,

---

[26] "Das Realitätsproblem...", ed. cit., pp. 2-3.

[27] "Neuere Forschungen über Logik", *Literarische Rundschau*, 28 (1912), col. 465-472, 517-524 y 565-570. Reproducido en GA 1, 17-43.

[28] *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über die Herrschaftsbereich der logischen Form*. Tübingen, 1911.

[29] GA 1, 19.

[30] Publicada en el primer vol. de *Logos* (1911), pág. 289-341.

[31] Es el caso de la teoría del juicio y de las categorías, tanto del punto de vista psicologista como del transcendental y del fenomenológico, que por ello sólo será tenida en cuenta cuando centremos nuestra atención en las tesis.

a pesar de no ser ésta la que centra la temática tratada[32].

En efecto, a la cuestión formulada por O. Ewald en su obra *Kants Methodologie in ihren Grundzügen* (Berlin, 1906), de "si la filosofía kantiana en su esencia se funda sobre un psicologismo o un transcendentalismo" responde sin dudar que "la cuestión está hoy totalmente zanjada en favor de la interpretación lógico-transcendental", según la cual la cuestión crítica no es la del "origen psicológico del conocimiento", sino la del "valor lógico de su validez"[33]. Y aunque un poco más adelante tome distancias de la corriente que está por detrás de esta "interpretación lógica de Kant", afirmando que es posible defender esta última "sin necesidad de librar batalla al lado de los extremos neokantianos"[34], no deja, sin embargo, de poner de manifiesto la relevancia de tal "interpretación y desarrollo" de la lógica para la problemática enfocada en el artículo, en la medida en que sacó a la luz lo peculiar de "lo lógico"[35].

De hecho, podemos pues considerar que, al menos desde mediados de 1912, la *presencia de Kant en la meditación de Heidegger, mediatizada por la aceptación de lo esencial de la interpretación neokantiana, significa el reconocimiento de una vía de comprensión del pensar que es la que, justamente desde Kant, se llama transcendental, en el ámbito de la cual, aunque de modo por ahora impreciso, Heidegger empieza a verse a sí mismo.* Es

---

[32] H. Declève, en su *Heidegger et Kant* (La Haye, Nijhoff, 1970), dedicado a historiar la evolución de la interpretación heideggeriana de Kant, subraya en ese sentido la importancia de este artículo, diciendo que "en fin de cuentas, es la manera de comprender Kant lo que está en juego en todas estas investigaciones sobre la lógica" (pág. 44). Aunque la afirmación es exagerada, pues el objeto estudiado no es, en ningún momento, Kant mismo, sino siempre la lógica contemporánea, no hay duda que, indirectamente, la temática central de la filosofía kantiana asoma de forma esencial repetidas veces.

[33] GA 1, 19.

[34] *Ibidem*, 22.

[35] "*Für das vorliegende Problem ist die besagte logische Kantinterpretation und Weiterbildung insofern von Bedeutung, als durch sie der Eigenwert des Logischen herausgehoben wurde*" (ibi., 19). En la Introducción a la tesis doctoral aparece idéntica afirmación, subrayándose que lo positivo de esta escuela no reside sólo en haber puesto de realce "lo genuino de la *Crítica de la Razón Pura*, la 'acción copernicana' de Kant", sino sobre todo la investigación de "lo lógico" (*ibi.*, 63).

decir, al comprender y aceptar como característica de la postura kantiana el *modo transcendental* del planteamiento de las cuestiones inherentes a la problemática lógica en general, Heidegger no sólo toma postura favorable en relación a *una línea de interpretación de Kant* -en este caso, la neokantiana- sino que, sobre todo, adopta con ello una *vía de comprensión de la naturaleza de lo lógico*, colocándose en un camino de investigación de problemas y estructuras, sólo en cuyo ámbito podrá llegar a irrumpir, en un intento crítico relativo a las limitaciones del mismo, una problemática propia: la del "hecho del sentido".

La postura filosófica de Heidegger puede, pues, desde estas tempranas fechas -a pesar de sus inicios escolásticos y sus inquietudes poético-religiosas y existenciales, reflejadas en su lecturas- *inscribirse dentro del ámbito global de la opción de la filosofía transcendental*. Ello queda claramente reflejado en la tesis de doctorado presentada en 1913.

§ 3 Configuración de la problemática transcendental en el joven Heidegger (1913-1916). La cuestión lógica del sentido.

En el *Curriculum* que presentó a la Facultad con motivo de su habilitación docente (1915), Heidegger afirma que hasta esas fechas la *Lógica* ha sido la disciplina filosófica que más le ha interesado[36]. Toda su trayectoria parece refrendar esta idea. De hecho, no sólo su temprana entrega a las LU da cuenta de ello, sino también sus opciones lectivas[37], muchas de las lec-

---

[36] Véase Sheehan, art. cit., Apéndice III, pág. 116. De hecho, es de suponer que la "Lógica" siguió siendo su preocupación dominante durante muchos años, pues es el tema recurrente (no sólo en el título) de sus cursos de Friburgo y, sobre todo, de Marburgo, además de ocupar un lugar central en sus obras publicadas hasta por lo menos 1929. Pero hay que tener en cuenta qué entiende Heidegger por "Lógica".

[37] En el semestre de invierno de 1911-12, primero en la Facultad de Ciencias, escoge como opciones filosóficas el curso A. Schneider sobre Lógica y Epistemología. En el semestre siguiente, opta por la Introducción a la Epistemología y a la Metafísica dado por Rickert, y el seminario del mismo sobre la Teoría del Juicio. En el semestre de invierno de 1912-13 vuelve a las clases de Schneider y asiste a su curso general de Historia de la Filosofía y a su seminario sobre Epistemología. Sólo en el octavo y último semestre, cuando está ya escribiendo la tesis de doctorado, prescinde de un curso de asunto lógico-epistemológico, oyendo las lecciones de Finke

turas de esta época y, sobre todo, su reflejo en las primeras publicaciones filosóficas, en las que global o parcialmente aparecen tematizadas de modo sistemático cuestiones de Lógica. No hay, en fin, que olvidar que también bajo su algo sorprendente dedicación al estudio de las Matemáticas, subyace la inequívoca relación de éstas a la Lógica[38].

La tesis doctoral, *La teoría del juicio en el psicologismo* (1913) y la de Habilitación *La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Escoto* (1915) manifiestan de modo eminente esta vocación. En la primera, Heidegger enfoca "un problema central de la Lógica y Teoría del conocimiento, aliando la orientación procedente de la lógica moderna y – según afirma – los principios aristotélico-escolásticos", como "base para investigaciones ulteriores"[39].

En la segunda, a propósito del gran pensador medieval, vuelve a ser central "un problema" fundamental en el ámbito estricto de la Lógica – la cuestión de las categorías. Esta problemática, que no correspondía tratar en la primera tesis, debe sin embargo considerarse como complementaria de la de aquella. Poniendo aparte, por ahora, los matices derivados del enfoque sólo aparentemente "histórico" de la segunda disertación[40], estos dos escritos ofrecen en su conjunto una visión de la pro-

---

sobre el Renacimiento. Véase Sheehan, art. cit., pp. 98-103.

[38] Además de la ya mencionada importancia atribuida por Heidegger a la obra de Husserl *Filosofía de la Aritmética*, léase la reseña del escrito de Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, publicada en 1914 en el *Literarische Rundschau* y reproducida en GA 1, 47-48. Heidegger llama allí la atención para la actualidad de la obra de Brentano, a pesar de su postura "psicologista", al enfocar el tema de la matematización de la Lógica. Aceptando con Brentano la distancia entre la "Logística" y "los problemas propiamente lógicos", recaba con claridad la importante contribución de la Lógica matemática para la "construcción de una teoría general de la *relación*". Las referencias a Frege, Russell y Whitehead en "Neuere Forschungen..." (GA 1, pp. 20 y 41-42) iban en el mismo sentido.

[39] Sheehan, art. cit., Apéndice III, 116.

[40] En el *Gutachten* presentado a la Facultad para la concesión, por este trabajo, de la Habilitación para la docencia, Rickert llama la atención sobre el hecho de que, a pesar de ser su tema de carácter "histórico", no lo es el enfoque del autor. "El Dr. Heidegger sigue una orientación puramente *sistemática* y su trabajo sólo es inatacable en la medida en que renuncia expresamente a una contextualización histórica de Duns Escoto". Véase Sheehan, art. cit., Apéndice IV, 117-118.

blemática que mueve y orienta la investigación del joven Heidegger. Empezaremos por centrar nuestro análisis en una breve pero atenta consideración del primero de ellos, muy cercano a la postura del neokantismo de Baden, para proceder en seguida a recoger en el segundo no sólo los límites del primero, sino también el hilo de la fuga hacia el tema clave de la génesis del sentido en el mundo fáctico, que desborda ampliamente la vía explotada por aquella escuela.

En el *Gutachten* que Arthur Schneider, de formación y vocación escolásticas, ha tenido que presentar a la Facultad, en su calidad de director de la Tesis doctoral, a la vez que afirma que se trata de un trabajo "extraordinario", manifiesta, sin embargo, su discordancia en lo que respecta a la teoría que el autor defiende como propia. Parece, por ello, que son más los "amplios conocimientos de la lógica moderna" y "una cierta madurez filosófica", que la fidelidad al modelo escolástico, lo que considera que caracteriza la disertación[41]. Tales conocimientos estaban ya patentes, por otra parte, desde que en 1912 habían aparecido los dos primeros artículos filosóficos del autor. Pero la madurez del joven filósofo sólo se afirma en la defensa de su teoría -propia, aunque discutible- acerca de la esencia "lógica" del juicio: "el juicio de la Lógica es, sobre todo, sentido"[42].

En efecto, después de una extensa exposición seguida de la correspondiente crítica de las doctrinas de algunos de los más importantes defensores de teorías psicologistas como punto de partida y fundamentación de la Lógica[43], Heidegger se dedica a exponer su tesis propia, dónde en lugar de una base escolástica, hallamos una fuerte presencia de Rickert y Lask, además de un especial énfasis en el enfoque del sentido como temática central de la lógica y de la muy reveladora llamada de atención para

---

[41] El *Gutachten* de Schneider viene reproducido en el ya citado artículo de Sheehan, como Apéndice II, pp 115-116.

[42] Véase Sheehan, Apéndice II, 115. El resumen de Schneider es totalmente fiel a la expresión del mismo Heidegger en su tesis: "*das Urteil der Logik ist Sinn*"(LUP, ed. cit., pág. 172). Esta misma posición era defendida en "Neuere Forschungen...", ed. cit., 31.

[43] Heidegger se refiere en extenso a W. Wundt, H. Maier, Fr. Brentano, A. Marty y Th. Lipps.

cierto tipo de juicios, en los que al margen de las reglas de la gramática, se expresa el acontecer de algo. En la conjunción de estos tres aspectos hallamos el corazón de la problemática que ocupa radicalmente al joven Heidegger.

Acogiéndose a la tendencia de liberar a la Lógica - entendida de forma muy general como "teoría del pensar"[44] - de toda influencia psicologista, Heidegger no pierde la ocasión de volver a subrayar la importancia decisiva en ese sentido de las investigaciones de Husserl[45]. Sin embargo, escoge como lema de su trabajo una afirmación de Alois Riehl: "La reforma de la Lógica se ha transformado en la reforma de la teoría del juicio"[46]. Con ello queda patente el equilibrio de fuerzas que define la situación intelectual del joven filósofo: por una parte, la deuda a la obra que ha marcado desde el inicio su trabajo filosófico; por otra, la reverencia - en este momento, algo más que meramente coyuntural - por la línea de investigación neokantiana, cuya cercanía a la de Husserl ya había incluso ido saludada por Natorp[47], lo cual no deja de ser puesto en evidencia en la tesis.

El punto de partida de Heidegger es que el juicio es la "célula", el "*Urelement*" de la Lógica[48]. Al considerarlo como tal no atiende al acto o suceso psicológico, ni a su manifiestación externa mediante la comunicación verbal de un contenido (proposición), sino al contenido comunicado, a aquello que es

---

[44] "*Lehre vom Denken*" (LUP, ed. cit., 63). En "Neuere Forschungen..." la Lógica recibía una caracterización más precisa en relación con el concepto de "ciencia" en general: "La Lógica es teoría de la teoría, doctrina de la ciencia" (ed. cit., pág. 23). Al margen del eco fichteano, muy presente en Lask, la expresión indica fundamentalmente una referencia, típicamente kantiana, a las "condiciones del saber en general".

[45] LUP, 64.

[46] *Ibidem*, 65.

[47] Es conocida la frase de Natorp, dando por supuesto la afinidad entre la Fenomenología transcendental husserliana y la corriente neokantiana. Heidegger aprovecha bien esa "comunidad" en su *Introducción*, con lo que se siente libre de manifestar su aprecio por Husserl, sin entrar en conflicto con Rickert. Sólo mucho más tarde llegará a criticar la evolución de Husserl hacia posturas "subjetivistas".

[48] LUP, 64.

realmente pensado. A este contenido efectivamente pensado, en su estructura propia, es a lo que Heidegger llama "sentido". "*El juicio de la Lógica es sentido*"[49].

La identificación premeditada y súbita entre "juicio" y "sentido", aunque insuficientemente explicitada, nos aclara en qué ámbito de la "teoría del pensar" inscribe Heidegger sus investigaciones: no, desde luego, en el de la Lógica puramente formal, sino en la que Kant llamó "lógica transcendental", es decir, en aquella que se ocupa de las estructuras del pensar "objetivo", de la referencia a la realidad objetiva. En su primer escrito de 1912, el joven filósofo aún consideraba, bajo la clara influencia de la interpretación escolástica del kantismo, que en la filosofía kantiana "el problema de la realidad no podía tener lugar", no llegando más allá de aceptar el supuesto de "una misteriosa cosa en sí"[50]. Pero ahora está en causa un concepto de realidad bastante más amplio. La "realidad" de lo lógico no es, en efecto, la de las cosas y de los sucesos, la de lo que "existe", ya sea física o psíquicamente, sino la del "*Gelten*", del tener "validez" objetiva o "valor de verdad"[51], lo que se manifiesta en el juicio con motivo de la atribución de un predicado a un sujeto. De hecho, al explicitar qué está entendiendo por "sentido", dice que sólo en el contexto de un reflexionar o sopesar, o del construir o determinar mediante el pensamiento se puede hablar de "*sentido*", por lo que este "mantiene una estrecha conexión con aquello que de modo general llamamos *pensar*, entendiendo por pensar no el concepto amplio de representar, sino pensar que algo puede ser cierto o incierto, verdadero o falso"[52].

Es decir, bajo el concepto de "sentido" trasparecen – aún no perfectamente diferenciados – los dos aspectos de la "objetividad" kantiana: lo que en términos fenomenológicos llamaríamos la "referencia intencional al objeto", por la que se ins-

---

[49] *Ibidem*, 172 (s. m.).

[50] "Das Realitätsproblem...", ed. cit., pp. 2-3.

[51] LUP, 170-172.

[52] *Ibidem*, 172.

tituye el "sentido" de "objeto", la *objetualidad*; y la "validez objetiva", la *objetividad* de los contenidos objetuales[53], o sea lo que en este momento Heidegger menciona como la correspondencia o adecuación del "intellectus" a la "res"[54]. *El "sentido" es "lo objetivo"*, sobre el que la Lógica se yergue. Por ello "*encarna lo lógico*" y "en tanto que es *inmanente al proceso judicativo*, puede ser designado como el lado lógico del juzgar"[55].

A la complejidad de "lo objetivo", es decir, del "sentido" están dedicados los parágrafos restantes (3-6), en los que se analiza su estructura (el "juicio") y elementos, así como alguno de sus modos. Prescindiremos de seguir todos estos pasos, para centrarnos brevemente en las cuestiones en las que el planteamiento seguido por Heidegger - muy cercano, como veremos, a los de Rickert y, principalmente, de Lask - revela tener conciencia de sus mismos extremos-límite. Tales cuestiones, abiertas en la Disertación pero, de hecho, marginales a la misma, deberán ser objeto de investigaciones ulteriores, a las que aquella quiere servir de "*Vorarbeit*"[56].

---

[53] K. O. Apel, en su excelente estudio "Sinnkonstitution und Geltungsrechfertigung...", ya mencionado, subraya con razón como una de las características del pensar "casi-transcendental" de Heidegger en SuZ, la clara distinción de estas dos vertientes del problema kantiano de la objetividad. De hecho, la crítica de Apel a Heidegger estriba, justamente, en la renuncia de éste a la fundamentación transcendental de la *validez objetiva del sentido* y, con ello, a una tarea fundamental del pensar actual. Es, pues, importante notar la presencia temprana de esta problemática, teniendo en cuenta que la evolución heideggeriana posterior vuelve sobre ella, aunque con una opción marcadamente diferente.

[54] LUP, 176.

[55] *Ibidem*, 172, s. m.

[56] Véase la declaración implícitamente programática con la que termina la disertación (LUP, 186-7): "El auténtico trabajo preparatorio para la Lógica, el único con empleo fructífero, no es producto de investigaciones psicológicas sobre el nacimiento y conjunción de las representaciones, sino de las definiciones y explicitaciones del significado de los términos. Sólo si la Lógica pura se edifica y amplia sobre tal base, se puede penetrar con seguridad en los problemas de teoría del conocimiento y articular el ámbito global del 'ser' en sus diversos modos de realidad [...]. Tómese lo dicho como un señalar que el presente trabajo pretende ser uno filosófico, en la medida en que fue emprendido al servicio de este último todo". Es importante notar como ya en esta temprana época aparece claramente la preocupación dominante por el ser y sus modalidades, "todo" que el joven Heidegger inter-

§ 4 La fronteras del planteamiento de la cuestión lógica del sentido.

El primero de los arriba mencionados *marginalia* enfoca la relación entre lo psíquico y lo lógico. Es cierto que toda la Disertación ha estado dedicada a estudiar la "doctrina del juicio en el psicologismo". Sin embargo, la orientación tomada por Heidegger no le condujo a plantear tal cuestión, sino a distinguir las esferas lógica y psicológica y a mostrar la incapacidad del psicologismo para comprender la realidad y especificidad de la primera de ellas - el "ser válido". Es, pues, ya sólo en el capítulo final del trabajo, en la exposición de una "doctrina puramente lógica del juicio", cuando se alza la pregunta (no respondida) acerca de cómo se da el sentido (esfera lógica) en el acto psíquico del juicio. Este último no tiene entidad lógica, sino meramente óntica: de él puede decirse que existe o no existe, pero no que es verdadero o falso. Sin embargo, *en tal acto* se da, *de facto*, el sentido, acontece "lo lógico". "Queda en suspenso [saber] si se llegará a alcanzar una respuesta más profunda a la cuestión de cómo caracterizar la relación entre la realidad psíquica y el consistir del juicio en el ser válido. *Esta relación es, en todo caso, un hecho, y adquiere un significado considerable en el ámbito de la teoría de los principios lógicos*, los cuales han de ser necesariamente comprendidos como *principios del sentido*"[57].

En tanto que refleja el reconocimiento del *factum* de una relación, este tema no es ajeno, como veremos, al planteamiento de Rickert y se acerca muy significativamente al que Husserl elabora en la VI "Investigación lógica". Por detrás de ella asoma igualmente, aunque por ahora ello parezca lejos de lo que Heidegger tiene en mente, la problemática de la imaginación transcendental kantiana, en la que hallaban su punto de unión los niveles lógico y psicológico del conocimiento, sirviendo el capítulo del esquematismo de punto de partida a la "Analítica de

---

preta como su tarea propia y futura.

[57] LUP, ed. cit., 176 (s.m.).

los principios". En todo caso, la relación de la estructura del juicio a la cuestión de las modalidades categoriales, en tanto que en éstas se ejerce una relación forma-materia, fuera objeto preferente de la atención de Emil Lask.

El segundo tema "marginal" no es menos significativo. Es, además, el que cierra la disertación, dejándola como en tránsito hacia otra distinta. Heidegger presenta el problema lógico de los llamados "juicios impersonales" (*impersonales Urteil*), es decir, aquellos que se expresan gramaticalmente por una frase sin sujeto - por ej., "*es blitzt*", "relampaguea". ¿Qué sentido tiene tal afirmación? Como antes lo hiciera Lask[58], Heidegger muestra que "en su sentido" (al margen de la expresión gramatical) también en este juicio trasparece la estructura lógica de la validez. "Relampaguea" significa que "es válido/verdad que relampaguea". La realidad lógica del juicio, su estructura relacional (S es P) queda con ello mostrada. Sin embargo, "en el juicio *es blitzt* se manifiesta un otro pensamiento" que no queda agotado ni en la mera representación del relámpago ni en su "ser lógico", es decir, en la validez de la afirmación. Ese otro pensamiento es el de que el relampaguear "*acontece*", "*tiene lugar el súbito irrumpir*" del mismo[59], su estar sucediendo ahora.

El juicio "impersonal" nos coloca, pues, *ante el hecho del existir*, del acontecer de algo. Su realidad es distinta de la de la "cópula" lógica, de la que Heidegger, con Rickert, reconociera que el sentido de su "ser" - el "ser" mencionado en el "es" que constituye la relación lógica entre S y P - es el "ser válido". La realidad del existir fáctico, del "ser efectivamente real" es, en cambio, la de "algo determinado temporalmente, a menudo *limitado a un instante* (relampaguea) o a una duración más larga (llueve)"[60]. *El "tiempo", que al inicio del trabajo apa-*

---

[58] Heidegger se le refiere concretamente en "Neuere Forschungen...", ed. cit., 32-33.

[59] LUP, 185 (s. m.).

[60] LUP, 186. Subrayado de Heidegger.

reciera como lo 'no lógico' por excelencia[61], *hace su entrada en la cuestión del sentido.*

Así, pues, al rozar brevemente el tema 'lógico' de los juicios de existencia Heidegger vuelve a poner de manifiesto los límites mismos de 'lo lógico', tal y como fuera definido – a saber, la esfera del 'valor de verdad', del *Gelten*. Lo mismo aconteció ya con la cuestión de la relación de esta esfera con la de los sucesos psicológicos concomitantes. En ambas cuestiones trasparece el finísimo *hilo que separa el ámbito lógico del de la existencia*, ámbitos sin embargo *unidos fácticamente* de múltiple manera y a diferentes niveles *en la configuración de sentido*. No es, por ello, extraño el que, de algún modo, esta temática global reaparezca en la cronológicamente tan próxima tesis de Habilitación, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, a pesar de estar ésta marcada por la necesidad de seguir el hilo del tratado de Tomás de Erfurt[62]. Y, en efecto, la presencia subrepticia de las fronteras intrínsecas al planteamiento lógico de la cuestión del sentido trae consigo la evolución inmanente del joven Heidegger hacia un planteamiento 'translógico', capaz de enfocar lo existente, aunque esto sólo se manifestará con nitidez en la *Conclusión* del trabajo.

La investigación, a pesar de desarrollarse con motivo de un escrito medieval, es estrictamente sistemática y pretende acentuar el aspecto 'problemático' –y no propiamente doctrinal– de la teoría en causa, mostrando cómo el pensamiento medieval era capaz de enfrentarse a un problema fundamental de la Lógica, de gran actualidad frente a las posturas más modernas[63]. En ese sentido, la teoría de la significación del pseudo *Doctor Subtilis* es expuesta en referencia a la cuestión husserliana de una 'gramática pura', al igual que su doctrina de las categorías resulta muy cercana a la que Rickert menciona bajo el título de

---

[61] LUP, 179: "sentido, un fenómeno *estático*, que está más allá de toda evolución y modificación, que, por lo tanto, no *deviene* o *surge*, sino que vale".

[62] Martin Grabmann, posteriormente, identificó a Tomás de Erfurt como autor del tratado, que Heidegger atribuía, conforme la edición manejada, a Duns Escoto.

[63] Véase Kbl, GA 1, 202.

"teoría metagramatical de la relación sujeto-predicado" de Lask[64].

Se comprende que Rickert diera a entender en su *Gutachten* que el método seguido por Heidegger para el tratamiento de un tema "histórico" no podía considerarse ortodoxo. Sin embargo, será justamente el "poner entre paréntesis" la consideración "histórico-filosófica" para sustituirla por la "fenomenología" de la "cosa misma" (del problema) en cuestión, *lo que de ahora en adelante caracterizará la intención heideggeriana al abordar, en su contexto de significación todo tema hallado en la historia de la filosofía*. Pero por el momento, sólo nos interesa tener esto presente en la medida en que denota que el joven Heidegger sigue más interesado en "sus" temas, que en hacer "concesiones" al ambiente en el que se mueve, a pesar de que con la tesis de Habilitación podía aspirar a acceder a ocupar interinamente la cátedra católica que Schneider había dejado libre en Friburgo[65].

La estructura interna del estudio sobre el Pseudo-Escoto queda reflejada por el mismo Heidegger al inicio de su disertación: "Queremos conocer la elaboración escotista de la Gramática (como teoría de la significación); tenemos que reconocer el ámbito de su objeto en su peculiaridad. Somos *reconducidos, pues, a algo previo, los ámbitos objetuales*, con lo que se indica la vía por la que se puede dar cumplimiento a nuestra empresa. [...] Nos hallamos, por tanto, ante una tarea que es común denominar *teoría de las categorías*"[66]. Así, pues, mientras que en la tesis de doctorado sólo estaba en cuestión el "juicio", en tanto estructura lógica del sentido, se trata ahora *de retroceder hacia el ámbito previo de su posibilidad*, hacia sus fundamentos. De la perspectiva estática se salta a una diná-

---

[64] En el *Gutachten* de 1915, ed. cit., 118.

[65] Acceder a la cátedra requería que el aspirante fuera católico seglar, de formación preferentemente escolástica y con amplios conocimientos de Historia de la Filosofía en general y, especialmente, medieval. Para las vicisitudes de esta cátedra véase H. Ott, *M. Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, 67 y ss. Más interesante y sucintamente mencionado de un punto de vista filosófico, en Sheehan, art. cit., 107 y ss.

[66] Kbl, ed. cit., 210-211.

mica especial, o sea, a la de cómo el orden lógico puede permitirse la referencia a objetos singulares.

Ahora bien, esta consideración de las estructuras dinámicas de la génesis del sentido comporta ella misma dos posibles tareas. La primera es la que acaba de mencionarse, la de la caracterización de las categorías en su función de atribución de sentido, es decir, de determinación de la objetualidad de todo objeto, y la clasificación y diferenciación sistemáticas de sus diferentes ámbitos y modalidades. Esta tarea, a la que la escuela neokantiana de Rickert ha dedicado tanto esfuerzo, le parece esencialmente cumplida por la doctrina medieval de los *transcendentalia*, ampliamente desarrollada en el tratado de Tomás de Erfurt[67]. Pero la segunda tarea, que toda teoría de las categorías debe llevar a cabo, es aún más importante. Se trata de la "implantación de la problemática categorial en la del juicio y en la del sujeto"[68]. Las connotaciones implícitamente husserlianas de esta "reducción" son claras, sobre todo si tenemos en cuenta que el juicio ya no aparece considerado desde el mero punto de vista lógico, sino también y especialmente, en tanto que perteneciente a la esfera subjetiva de los "actos", en tanto que "realizaciones" (*Leistungen*) de la subjetividad. Así, la categoría no es sino "la determinación más general del objeto" y "objeto y objetualidad sólo tienen sentido como tal para un sujeto", el cual "mediante el juicio, construye la objetividad"[69].

De este modo, al hilo de la doctrina de los *modi significandi* de Tomás de Erfurt - modos que, a diferencia de los *modi essendi*, son índice de la correlación formal sujeto-objeto, como se revela explícitamente en el caso del *verum*[70] - Heidegger viene a recabar la necesidad, en una teoría del sentido, no sólo de reafirmar la importancia de la referencia objetual en la constitución o génesis del mismo, sino, además y en consecuen-

---

[67] Véase Kbl, 400.

[68] *Ibidem*, 401.

[69] *Ibidem*, 403.

[70] *Ibidem*, 402.

cia, de revelar, por vía de la "esfera de los actos en general", la subjetividad como lugar - que, con palabras kantianas, llamaremos transcendental - del sentido.

De hecho, la lógica transcendental husserliana, como la kantiana, también se edificaba sobre la base de la unión forma-materia en la estructuración de las múltiples zonas de configuración del "objeto" en su referencia intrínseca al Yo pienso, como unidad sintética de la apercepción. "El idealismo transcendental, que en su figura actual no puede ser identificada sin más con la teoría del conocimiento kantiana"[71] desarrolló, con diferentes acentuaciones, esta orientación global, subrayando la referencia objetual del pensar y del conocer. Pero ya en "Neuere Forschungen...", Heidegger aludía a que una tal teoría del sentido "sólo fue conseguida *sin traspasar el ámbito de lo lógico* en la Lógica de orientación kantiana"[72]. Ahora, sacando partido de los supuestos metafísicos de la filosofía escolástica, incluso en sus pasos más formalistas, Heidegger afirma que "la vía exclusivamente lógico-objetiva de enfocar el problema de las categorías" es "parcial"[73] y recaba la necesidad de un "escuchar la vida inmediata del sujeto y sus complejos de sentido inmanentes"[74] - es decir, de tener en cuenta el *trasfondo óntico del fenómeno "ideal" del sentido* - como medio de hallar una respuesta satisfactoria a la cuestión de cómo tal fenómeno, siendo de orden meramente lógico y no real, sin embargo "nos garantiza la realidad verdadera y la objetualidad"[75]. *Con ello, Heidegger trasgrede decididamente el planteamiento lógico de la consideración transcendental*[76] del sentido:

"La estricta conexión entre el problema de las categorías y el del juicio hace que, de nuevo, resulte problemática la

---

[71] *Ibidem*, 403.

[72] "Neuere Forschungen...", ed. cit., 33.

[73] Kbl, 407.

[74] Kbl, 401.

[75] KBl, 406.

[76] Transcendental aún en el sentido kantiano de una consideración del "cómo" y no del "qué" es conocido o tiene sentido.

relación forma-materia y la función que tiene la materia en la diferenciación de la significación. [...] De todos modos, no será posible conseguir aclarar esta cuestión, si nos quedamos dentro de la esfera lógica del sentido y de la estructura del sentido. [...] No puede llegar a hacerse luz acerca de la lógica y de sus problemas en general, si el contexto [*Zusammenhang*] desde el que se la comprende no se convierte en *translógico*. A la larga, la filosofía no puede prescindir de su óptica propia: la Metafísica"[77].

§ 5 Entre Rickert y Lask. El contexto del planteamiento transcendental de la cuestión del sentido.

La evolución de la perspectiva heideggeriana desde los parámetros estrictamente lógicos del inicio hasta la introducción de la consideración metafísica tiene evidentemente razones profundas, que hay que buscar en su trayectoria personal. Anterior al interés por la Lógica y las Matemáticas, estaba la vocación teológica y la pasión por Aristóteles, así como por el torbellino de la existencia traído a la palestra por pensadores y escritores como Kierkegaard, Dostoiewski o Nietzsche. En las *Investigaciones Lógicas* de Husserl el joven Heidegger halla, de alguna manera, la forma filosófica de una problemática compleja y aún indefinida, en la que la esfera puramente lógica es distinguida y contrapuesta a la psicológica, sin que los "actos de consciencia" y las "vivencias" en su intencionalidad, dejen de ser la base de la comprensión del conocimiento verdadero.

En 1913, con la publicación de las *Ideen*[78], Husserl llama a este tipo de investigación, que une sin fundir el ámbito de la Psicología y el de la Lógica, una "Fenomenología pura transcen-

---

[77] Kbl, 405-406.

[78] Mein Weg, 84. Es conocido el rechazo de la vía propuesta por Husserl en las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenlogischen Philosophie* por parte de muchos de sus discípulos, tanto de los pertenecientes al círculo fenomenológico de Göttingen como al de München. En todo caso, la comprensión de esta obra, reeditada en la Husserliana (tomo III) en 1950, debe ser completada con la perspectiva ofrecida en los materiales inéditos, publicados en los tomos IV y V (1952) de la misma edición.

dental". El título pone en evidencia el intento husserliano de convergencia con los esfuerzos de la filosofía transcendental de la escuela neokantiana, en el sentido de una "determinación más universal y originaria" de la "subjetividad transcendental"[79]. A pesar de que no muchos años más tarde, el joven Heidegger critique sistemáticamente este acercamiento de Husserl a la tradición metafísica transcendental - en el sentido de una filosofía de la subjetividad de corte idealista - y subraye, por el contrario, la postura "neutra" de las LU, en esta época de formación, sobre todo entre 1913 y 1916, la confluencia entre la fuerza de la Fenomenología y el estricto logicismo transcendental del neokantismo, contribuye a la coherencia y riqueza del planteamiento heideggeriano. En 1919, cuando la práctica de la fenomenología en la cercanía de Husserl le haya desvelado algunas de las anteriores dudas en relación a la misma, y cuando la vivencia de la guerra haya acentuado la importancia de la facticidad de la existencia y del sentido, Heidegger entra en abierta controversia con su viejo maestro Rickert[80]. Su referencia polémica o "*Auseinandersetzung*" con la "Filosofía de los valores" aclara, sin embargo, aspectos relevantes del caminar heideggeriano a través de la filosofía transcendental y kantiana, por lo que creemos necesario hacer una breve referencia a las cuestiones fundamentales de la misma.

La primera es la comprensión neokantiana de la esencia de lo "lógico". Ya en su tesis doctoral, Heidegger recordaba que había sido Lotze, maestro de Windelband, quien había empleado por primera vez la expresión "ser válido" (*Gelten*) para caracterizar, a propósito de las Ideas de Platón[81], el modo de ser o realidad (*Wirklichkeitsform*) de lo lógico. Sin embargo, fueron

---

[79] *Mein Weg*, 84.

[80] Véase el curso del semestre de verano de 1919, *Phänomenologie und Transzendentale Wertphilosophie*, publicado en edición de Bernd Heimbüchel en GA 56/57 (1987). La referencia que Heidegger hace allí a la doctrina de Rickert y, en general, al neokantismo - sin que, curiosamente, haga mención de Lask - es fundamental para comprender sus puntos de convergencia y separación radical de la misma. Solamente en esa medida nos interesa aquí reseñarla.

[81] "*Ob seine geistvolle Interpretation der Ideenlehre Platons historisch getreu ist, bleibe hier dahingestellt*" (LUP, 170 nota).

Windelband y, fundamentalmente, Rickert quienes elaboraron sobre la base de la noción de "valor" una teoría del conocimiento de raíz kantiana, mediante la aplicación al orden de la razón teórica del primado de la razón práctica. Ello se tradujo en la defensa de que el juicio cognoscitivo es en sí mismo un "comportamiento práctico"[82], en el que se da una "toma de posición" ante las representaciones que lo integran, y que no depende, como éstas, de la facultad representativa sino de la voluntad. En esta toma de posición se da el reconocimiento de un "*Sollen*", mediante el cual la conciencia acoge – con los contenidos del conocimiento – el "orden" según el cual "debe" pensarlos. Ese "*Sollen*" teórico-práctico sirve de medida o norma del "enjuiciamiento" en que consiste todo conocer. La estructura base de tal teoría del conocimiento viene, pues, a ser la del "juicio", cuya "validez" (valor de verdad) deriva del acatamiento implícito de ese orden que trasciende al sujeto, al imponérsele en el ejercicio de su función cognoscente.

Pero, a la manera del imperativo categórico kantiano, que es percibido mediante el sentimiento del "respeto por la ley", el reconocimiento del "deber" en el orden del conocimiento se da también al nivel de un sentimiento, un "*Gefühlszustand*": el "estar convencido", la seguridad que se expresa como "certeza" (*Gewißheit*)[83]. Todo conocer es, pues, algo más que un manejar datos objetivos y representaciones. En su esencia, es *valorar* positiva o negativamente la relación establecida entre tales representaciones, es reconocer afirmativa o negativamente la *validez* de la conexión entre ellas[84], según sus diversas modalidades (categoriales). El *valor de verdad* se une al acto psicológico del juicio mediante el percibir (afectivo) de un "¡sí!", sancionador de la corrección de la conexión categorial. Ese elemento "de carácter no representativo" (el valor) que tiene lugar en todo y cada uno de los juicios, constituye por ello el *factum* lógico por excelencia.

---

[82] Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, ¹1892, 56. Heidegger se refiere a ello en GA 56/57, 187.

[83] *Ibidem*, 57 ss. La referencia de Heidegger en GA 56/57, 187.

[84] *Ibidem*, 55; GA 56/57, 186 ss.

La "reforma de la Lógica" preconizada por Windelband y Rickert no se centra pues, primariamente, en la cuestión de las categorías, que Kant mismo había visto en dependencia de la tabla de los juicios[85], cuanto en reelaboración de la noción misma de "verdad" (valor) y el estudio del modo como ésta, de hecho, "acontece" prácticamente *en el juicio*. Con ello, se abre camino una meditación muy cercana a la fenomenológica, que sin dejar de tener en cuenta la relación entre lo material y lo formal en el conocimiento, atiende sin embargo esencialmente al *factum* mismo, no al del mero suceso psíquico, práxicamente indiferente, sino al del valor que sanciona su conjunción en el juicio, que es lo que Heidegger en esta época llama "*sentido*".

Esta teoría del conocimiento presenta, empero, graves problemas. Sobre la base de la esencia práctica, no representativa, del valor, Rickert había sido conducido a una separación radical entre la instancia formal lógica (el *Sollen*) y los contenidos reales (sujeto y predicado) del juicio, revelándose incapaz de hacer comprensible el hecho de su relación efectiva en el acto judicativo, cuya posibilidad daba sin embargo por supuesto y por punto de partida. Esta insuficiencia teórica es sistemáticamente puesta en evidencia por Heidegger a partir de 1919, a menudo de forma despectiva[86]. Pero Lask también se dio cuenta de ello muy pronto, y buscó en sus obras[87], a las que Heidegger dedicó toda

---

[85] Recuérdese a este propósito que el mismo Heidegger, en "Neuere Forschungen...", parecía conceder que a pesar de que "el recurso de Kant a la tabla de los juicios sea rechazada como insuficiente desde muchas perspectivas", sin embargo, "hay ahí un grano de verdad, puesto que Kant con el juicio puso de relieve el nervio del conocer" (ed. cit., 30).

[86] Rickert siempre le parecerá filosóficamente débil, "carente de una clara penetración" en los problemas, tendente a la "trivialización" en una comprensión sin relieve (véanse GA 56/57, 191; GA 20, 20). Mucho más que los marburgueses, Rickert representa el espíritu contrario al de Heidegger. Como le define G. Lehmann, él es "maestro de la abstracción y la diferenciación, que siempre separa limpiamente lo uno de lo otro, la forma del contenido, lo racional de lo irracional, el valor de la realidad, el sujeto del objeto, el yo del mundo...". He recogido la cita en H.-L. Ollig, *Der Neukantianismus*, Stuttgart, Metzler, 1979, pág. 59.

[87] *Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* (Tübingen, 1911) y *Die Lehre vom Urteil* (Tübingen, 1912). Ambas obras han sido integradas en la edición póstuma, que incluye muchos inéditos, preparada por E. Herrigel, *Gesammelte Schriften*, vol. I-III, Tübingen, 1923.

su atención entre 1912 y 1915, hallar una vía de superación de esa escisión.

"Lo que yo ofrezco como novedad" - dice Lask, a modo de resumen, en un texto tardío[88] - "es una doctrina del sentido construida *sobre la base de una doctrina de la forma*; es decir, en último análisis, [...] que veo el lazo entre lo que vale en general y el ente como ya contenido en el concepto de forma. Ello no acontece en la teoría de Rickert, dónde la forma y el contenido están la una al lado del otro sin que haya ninguna referencia entre ambos. [...] En efecto, en la teoría de Rickert las formas flotan en el aire." Lo que supone que el carácter originario de la relación sujeto-predicado en el juicio no procede del juicio mismo, en cuanto afirmación de la misma (como en Rickert), sino de algo previo al juicio: la estructura relacional o forma categorial en sus diversos niveles y modalidades. El juicio se limita a sancionar lo que ya siempre está, de algún modo, *lógicamente presente*: el "objeto", en tanto que conjunción forma-materia, en tanto que "sentido". La estructura clave de esta mediación formal entre lo lógico (la validez) y lo óntico (el ente) es la que Lask denomina la "inmanencia lógica" del objeto, que Heidegger recoge en la tesis de Habilitación.

A propósito del rechazo "escotista" de la teoría según la cual el conocimiento consiste en una reproducción o copia de lo real[89], Heidegger trae a colación aquel concepto, según el cual no es posible hablar de un "objeto real" independiente de su sentido en el juicio, sino que todo objeto es de suyo "inmanente al Logos", se da *en* el logos. "Bien comprendida, la concepción de la inmanencia no elimina la realidad ni volatiliza el mundo exterior en un sueño", sino que "*mediante el primado absoluto del sentido válido*, funda de modo inatacable la validez absoluta de la verdad, la auténtica objetividad", alejando definitivamen-

---

[88] *Zum System der Logik*, ed. cit., vol. III, 166. He recogido la referencia, perteneciente al *Nachlaß* de Lask, en el excelente artículo de Konrad Hoke, "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask.", *Philosophisches Jahrbuch*, 78 (1971), 360-376. Véase igualmente, a propósito de la discusión entre Rickert y Lask, R. Malter, "Heinrich Rickert und Emil Lask", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 23 (1969), 86-96.

[89] Kbl, 273.

te el fantasma de las teorías del conocimiento de tipo fisiologista y psicologista o pragmático[90].

Bajo la expresión de "*Logosimmanenz*" trasparece lo que en la Fenomenología se traduce como "referencia intencional nóesis-nóema", que el mismo Lask tenía indudablemente presente[91]. No es, sin embargo, improbable el que Heidegger la comprendiese en un sentido más "fuerte", ontológico, preludiando lo que llegará a definir, en SuZ, como *Erschlossenheit*[92]. La inmanencia lógica del sentido en la vida subjetiva no significa, en efecto, sino el abrirse en el ejercicio del juzgar -es decir, mediante la actuación del sujeto que enjuicia- una dimensión en la que el ser de lo que se ofrece materialmente se manifiesta lógico-formalmente como sentido. El hecho mismo del juicio, en tanto suceso psicológico o "acto", tiene "sentido" como "realización" o "actuación" (*Leistung*) de la subjetividad[93]. A la luz de este modelo, *la cuestión de la presencia del sentido en la conscien-cia (y no como mera representación, sino en tanto que es ahí) gana importancia relativamente a la de la mera afirmación de su*

---

[90] Ver Kbl, 273.

[91] Heidegger se refiere a ello en SuZ, § 44, 218 nota. No es, pues, extraño que en sus posteriores reflexiones autobiográficas mencione el "papel mediador" de Lask, entre Rickert y Husserl. Véase Mein Weg, 82-83 y el Prólogo a FS, X. El mismo Rickert, en su *Gutachten*, había mencionado a Lask, "a cuyos escritos el autor [Heidegger] debe mucho, en su orientación filosófica y terminología - quizá más aún de lo que él mismo es consciente" (ed. cit., 118).

[92] Recordando la atención prestada por Lask a Aristóteles, Hobe considera que "con el concepto de *Logosimmanenz*, Lask recoge el aspecto ontológico del concepto aristotélico de verdad, que Heidegger interpreta posteriormente en SuZ desde su concepción propia". En ese sentido, al recoger en la Tesis de Habilitación aquella temática laskiana, "Heidegger pone de relieve aquello que es esencial para su propia concepción fenomenológica de *Erschlossenheit*", si ponemos de parte el matiz "existenciario" que ésta llegará a tener. De ser así, cobra fuerza la tesis de que "la modernidad de la teoría laskiana del juicio quizá residiera, para Heidegger, en que ella surge como superación de la Filosofía de los valores". Véase art. cit., 369 ss. Aunque desde otro punto de partida, Theodore Kisiel llega a una posición semejante en "Der Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie" (*Philosophisches Jahrbuch*, 99 (1992), 105-122 y, sobre todo, en "Why Students of Heidegger will have to read Emil Lask" (en *Emil Lask and the Search for Concretness*, Ohio, University Press, 1992).

[93] Kbl, 277: "La realidad efectiva [*Wirklichkeit*] lógica es ... la forma esencial del hombre, es la que le atribuye su existencia como hombre".

validez.

El planteamiento lógico busca pues su raíz en otro más profundo, en uno "onto-lógico" o, como llega a designarla Heidegger, en una "*comprensión transcendental-óntica*" del "espíritu viviente e histórico", que ya Hegel había recabado y Dilthey vuelve a traer al primer plano de la atención filosófica. Pero el mismo Lask, "con la radicalidad con la que puso al descubierto los problemas estructurales de la teoría del juicio y de las categorías, fue imparablemente arrastrado por la complejidad de su misma problemática hacia los problemas metafísicos, aunque quizá no tuviese plena consciencia de ello"[94].

El principio laskiano de la "inmanencia" significa, de hecho, para Heidegger, una superación del dualismo forma-materia en la concepción del objeto, dualismo que estaba ya en el origen de la problemática central de la Deducción transcendental de las Categorías (la cuestión de su "uso" o "*Anwendung*" necesario), que preocupó a Kant entre, por lo menos, 1772 y 1781[95]. Pero tal principio de unidad originaria sólo puede hallar su fundamento último en el "mencionado concepto del espíritu viviente", que es "según su esencia, histórico". "*La Historia tiene, [...], que convertirse en un elemento para la determinación de la significación en el ámbito del problema de las categorías*"[96]

La meditación de Heidegger se está, pues, abriendo a una dimensión nueva, en la que ya se adivina, lo que llegará a ser el concepto de Dasein, aunque por ahora se mencione como el "*espíritu viviente*": el sujeto histórico fácticamente existente, en el que "el carácter de valor vive ya de suyo originariamente [*ureigentlich*], en la medida en que es hecho [*Tat*] viviente pleno de sentido y realizador de sentido"[97]. Con ello, *se introduce de pleno en el planteamiento transcendental de la cues-*

---

[94] Kbl, 406. En esta apreciación de Lask trasparece, además, una réplica a la que Rickert hiciera de Heidegger mismo en el *Gutachten* acerca del escrito de Habilitación. Véase arriba, § 3, nota 41.

[95] La cuestión expuesta en la Carta a Marcus Herz y sólo finalmente resuelta en la *Crítica de la Razón Pura* en el capítulo del esquematismo. La referencia de Heidegger en Kbl, 407.

[96] Kbl, 408 (s.m.).

[97] KBl, 405.

tión del sentido una cierta consideración del tiempo. La elaboración de ésta significa la consecución definitiva del suelo del que nace el proyecto de *Ser y Tiempo*, dónde, como veremos, viene a un primer plano la doctrina kantiana de la imaginación transcendental.

Capítulo III

KANT EN LA GÉNESIS DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

LA CUESTIÓN DEL TIEMPO

La interferencia de la esfera de la "existencia" en el planteamiento lógico del sentido, ha llevado a Heidegger a intentar replantear la cuestión en parámetros *ontológicos*, es decir, a tener en cuenta una "lógica de lo existente". Ello viene a poner de manifiesto la importancia - aún apenas sospechada en la tesis doctoral - de la *determinación temporal del sentido*. La orientación hacia esta temática marca, de hecho, el inicio del camino hacia lo que llegará a ser SuZ, cuyo proyecto radica esencialmente en la elaboración de una concepción revolucionaria de la temporalidad, en la que se unen las dimensiones formal-lógica y existencial-fáctica a través del ejercicio efectivo del ser histórico.

Esta concepción ontológica del tiempo tiene una gestación lenta y contenida, paralela a la elaboración de la cuestión de la "facticidad" de la vida y mediatizada por la profundización de la aplicación de la fenomenología como modo de acercamiento temático al "ser" y a su historia. Podemos decir que es lenta pues, como veremos, sólo hacia 1925, hallamos - en la tematización de la doctrina kantiana del tiempo - su última y definitiva pieza. Contenida, porque Heidegger mismo se guardó de darla a conocer fuera del ámbito restringido de sus clases y de sus pocos dialogantes directos. La ausencia de publicaciones entre 1916 y 1927 dificulta la reconstitución del caminar heideggeriano de estos años, obligando a tomar en consideración muchas informaciones de segunda y tercera mano[1], que sólo hallan su medida de fiabilidad a partir de la publicación, si bien incompleta, de los cursos en la GA[2] y de algún otro importante iné-

---

[1] Es el caso de casi todas las que ofrece Otto Pöggeler, tanto en su obra clásica *Der Denkweg*, como en los numerosos escritos sobre cuestiones heideggerianas fundamentales en esta época. El constante recurso de Pöggeler, obligado por las circunstancias, a los testimonios a menudo orales de personas del entorno de Heidegger, ha terminado por convertirse en una rutina que determina en gran medida no sólo el estilo de su exposición cuanto la orientación de la misma, sin que quede suficientemente clara la fiabilidad -y a veces incluso la fuente - de la información. Pöggeler busca y consigue, de ese modo, traducir la *Befindlichkeit* filosófica del joven Heidegger, pero su exposición se resiente, careciendo, muchas veces, de densidad problemática.

[2] A pesar de las abundantes críticas a la edición de los mismos, es indiscutible que su publicación - ya muy avanzada, gracias al sistema de edición adoptado - ha posibilitado que se haga luz en la lenta gestación del conjunto de temas y doctrinas que conforman SuZ. Sin ella, incluso los imprescindibles estudios de Kisiel y Sheehan - los primeros que se han lanzado

dito procedente de estos años[3].

Pero el hilo que la meditación sobre el tiempo nos ofrece para aclarar el camino hacia la obra de 1927, introduce a la vez la clave para comprender lo que llamaremos el "retorno a Kant" del joven filósofo, que pone en práctica en sus cursos de Marburgo -como ya lo hacía al menos desde 1921 en Friburgo - un análisis estrictamente "fenomenológico" de las tematizaciones fácticas fundamentales del "ser" en la historia de la filosofía. Su enfoque de Aristóteles llegó a estar programado para aparecer como libro en 1923[4]. Sin embargo, los prolegómenos a ese estudio "histórico" parecen haber adquirido tal importancia que se sobrepusieron al proyecto mismo, transformándolo en otro de diferente envergadura. De hecho, los planteamientos entonces esbozados son los únicos que verán la luz pública en SuZ[5]. Pero entonces ya no es Aristóteles, sino Kant, "el primero y

---

al arduo trabajo de estudiar la génesis de tal obra y cumplido, sobre todo al inicio, una importante función informativa acerca de muchos inéditos - hubiesen quedado sin contrastar y, por tanto, sin constituir una base interpretativa sería.

[3] El fundamental es, desde luego, el texto que bajo el título de ***Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutische Situation***, fue escrito entre septiembre y octubre de 1922 a pedido de Husserl y como base para solicitar la cátedra vacante de Marburgo. Ha sido editado muy oportunamente por Hans-Ulrich Lessing, con motivo del aniversario del nacimiento de Heidegger, en el *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), pp. 237-269. Será, desde ahora citado por las siglas AhS. También es de referir la conferencia "Der Begriff der Zeit" (BZ), leída en 1924 en Marburg, ante el círculo de los teólogos, y publicada en folleto por Hartmut Tietjen, Frankfurt, Klostermann, 1989), cuando hacía diez años que Sheehan había divulgado su contenido ("The original form of *Sein und Zeit*. Heidegger's *Der Begriff der Zeit*", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 10 (1979), 78-83). Este texto es, sin embargo, de características distintas del anterior, no sólo porque se trata de una conferencia y no de una exposición sistemática, como el primero, sino porque, además, en su caso, se ha perdido el manuscrito autógrafo, precedente al texto editado de la reconstrucción del editor a partir de apuntes de dos de los oyentes de la conferencia.

[4] Husserl, en carta a Ingarden de 14.12.1922, y Gadamer, *G.W.*, Bd. 3, 1987, p. 286, nos dan testimonio de ello. El mismo Heidegger comunica a Jaspers, en carta de 27/06/1922, su proyecto de publicación sobre Aristóteles (Briefwechsel, 29).

[5] Von Herrmann, en su *Heideggers Grundprobleme der Phänomenologie. Zur Zweiten Hälfte von Sein und Zeit* (Frankfurt, 1991), pág. 13, acepta como inicio de la redacción de SuZ los años 1922/23.

único que se movió ... hacia la dimensión de la temporalidad[6], o que se dejó empujar en esa dirección por la fuerza de los fenómenos mismos"[7]. Bajo la mirada del fenomenólogo, Kant, del que llegará a decir que "se le puede interpretar detenidamente con más vehemencia aún que a Aristóteles"[8], pasará a ser a partir de 1925 el compañero elegido, con un entusiasmo hasta entonces desconocido, para el poner a descubierto del ser en su sentido temporal.

Estos dos puntos de referencia (tiempo y fenomenología) constituyen, pues, los datos fundamentales que, en el ámbito de la génesis del proyecto de Ser y Tiempo, nos permiten definir el lugar que Kant llegará a ocupar en la meditación de Heidegger. Queda, con ello, indicada la estructura del presente capítulo.

§ 1 La problemática translógica del sentido y la cuestión del tiempo como hilo conductor.

El primer síntoma de la importancia de la cuestión del tiempo para el joven Heidegger es su incómoda y de algún modo enigmática irrupción en la forma lógica (de suyo atemporal) del sentido. Como hemos visto, el tema, recurrente desde 1912, aparece ya directa aunque brevemente enfocado en LUP. Por su parte, en la Tesis de Habilitación, la trama lógico-psicológica de la manifestación judicativa del sentido parece hallar su raíz en el ejercicio efectivo de una subjetividad, en la que Heidegger hallaba, partiendo del tratado pseudoescotista, un trasfondo metalógico. Este trasfondo, ausente en la inspiración husserliana que, de modo importante, animaba la búsqueda heideggeriana, aparecía, sin embargo, en la tradición idealista, que sabemos había interesado a Heidegger en sus primeros años de estudio universitario, cuando aún se dedicaba a la teología, y que vuelve al centro de su atención con posterioridad al doctorado. La referencia al "espíritu viviente" en el apéndice de Kbl -refe-

---

[6] Nos abstenemos por ahora de ofrecer otra traducción del término "Temporalität".

[7] SuZ, § 6, 23 (G 27).

[8] Carta a Jaspers de 10.02.1928, Briefwechsel, 86.

rencia en buena medida imprevisible y, por tanto, sorprendente, si tenemos en cuenta la trayectoria de sus publicaciones anteriores- parece venir a recoger, por una parte, el radical ontológico de la subjetividad hegeliana, que se cumple en la historia, y por otra, la categoría diltheyana de "vida", impregnada de temporalidad y, a la vez, fundamento del conocimiento histórico. Con ello, asistimos de hecho en 1916 al surgimiento de un núcleo problemático ajeno al planteamiento neokantiano e incluso al propiamente husserliano, y que parece traer a la superficie un "otro" Heidegger, que a diferencia del que cumplía sus trámites universitarios, vivía un momento "excitante" del que sólo por sus recuerdos tardíos[9] tenemos constancia.

El acercamiento de Heidegger a Dilthey, aunque sólo empieza a estar suficientemente documentado a partir de 1919[10], puede sospecharse que haya empezado hacia 1914, año en el que se inició la publicación de los *Gesammelte Schriften*, destacada en aquellos recuerdos. Antes de esa fecha no hubiese tampoco sido difícil, como subraya Pöggeler, el acceso a los escritos de Dilthey, en las ediciones corrientes[11]. Sin embargo, el año 1914 se ofrece en la trayectoria intelectual y filosófica de Heidegger como un momento-clave en el que Sheehan no duda en situar lo que llama un "viraje" y una "conversión intelectual", un "despertarse del sopor dogmático de un matemático, que por primera vez se da cuenta del valor de la historia"[12]. En palabras del mismo Heidegger, su primitivo rechazo de la Historia, que estaba ali-

---

[9] Recuérdese el ya citado Prefacio a FS.

[10] Tal presencia se hace patente en los cursos de los semestres 191920. *Grundprobleme der Phänomenologie*, y 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, el primero de los cuales sigue inédito, por lo que sólo podemos referirlo indirectamente.

[11] Véase "Heideggers Begegnung mit Dilthey", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), 121-160. Pöggeler, que no parece dar demasiada importancia a la fecha de 1914, en lo que se refiere a la consideración heideggeriana de Dilthey, tan relevante en los años posteriores al término de la guerra, llama sin embargo oportunamente la atención hacia el hecho de que el primer volumen publicado de los *Gesammelte Schriften* es el II, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, aunque tampoco lo coloca entre los especialmente significativos de Dilthey. Mi valoración de este hecho es muy distinta. Véase nota 13.

[12] Sheehan, "Heidegger's Lehrjahre", 107.

mentado por el amor de las matemáticas, "se viene abajo" en la secuencia de su estudio de Fichte, Hegel y Dilthey[13]. Unos pocos años más tarde, en unas lecciones aún inéditas, lo que decía sobre la filiación de Dilthey a la gran tradición del idealismo nos da un indicio claro de la vía por la que su pensamiento es recogido por Heidegger: "Su procedencia espiritual es también el idealismo alemán. Pero, al contrario del neokantismo, el sentido de este movimiento lo ve claramente en Schleiermacher, el romanticismo, *Hegel*. Nada de sistema. Y, sin embargo, es el filósofo de mayor influencia para los próximos decenios"[14].

No podemos entrar aquí en el análisis de esta "influencia". Nos basta con registrarla y tenerla en cuenta en el planteamiento heideggeriano, en la medida en que nos orienta y ayuda a comprender el salto temático y de enfoque que se percibe en el capítulo final de la Tesis de Habilitación. Liberado de los trámites académicos que anteceden a su contrato como *Privatdozent*, Heidegger deja traslucir en ese "Final", más abierto que conclusivo, el hilo interior de un pensamiento aún sumergido y que sólo con posterioridad al término de la pesadilla de la guerra empezará a venir a la superficie. Es en ese hilo implici-

---

[13] *Curriculum* de 1915, ed. cit., 117. Heidegger menciona, además, como base de su paulatino interés por la Historia la asistencia a los cursos e seminarios de Finke y la lectura de *Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung* de Rickert. Estas "razones" no parecen tener aquí una relevancia más allá de la meramente circunstancial. Es cierto que Finke había sido y seguía siendo el principal promotor de su candidatura para ocupar interinamente la cátedra vacante de Schneider, por lo que mencionarle en el *Curriculum* que acompañaba su pedido de la *venia legendi* parecía muy adecuado. Y lo mismo se puede decir a propósito de Rickert, orientador de la Tesis de Habilitación. Sin embargo, la citada obra de éste último, está a la base de la Lección de Habilitación, "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft" e, indudablemente, ha contribuido a la clarificación de la postura heideggeriana ante el problema de la "Historia" como ciencia. En cuanto a Finke, cabe destacar que era un especialista en el Renacimiento, tema al que dedicara ya en 1911 y 1913 sus clases, en las que Heidegger se había matriculado. No sería, pues, de estrañar que la recién aparecida obra de Dilthey sobre la imagen del mundo y del hombre en el Renacimiento volviese a ser objeto de especial atención en 1914, cuando Heidegger, a invitación suya, participaba en sus seminarios. Todo ello parece, pues, indicio de la importancia de Dilthey en este momento aún temprano de la elaboración heideggeriana de la noción de tiempo "histórico", sintomáticamente conectada en 1916 a la cuestión de resonancia hegeliana del "espíritu viviente".

[14] La cita - leída en el importante artículo de F. Rodi, "Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von SuZ", *Dilthey-Jahrbuch* 4, 161-177 - procede de las lecciones de 1919/20, **Grundprobleme der Phänomenologie**, aún inéditas.

to en el que conecta la temática de la temporalidad con la de la historicidad, evitando, por una parte, la consideración meramente psicológica del tiempo, a la manera de Husserl[15], y por otra parte, el enfoque de la Historia desde la perspectiva atemporal de los valores, como en la escuela de Windelband-Rickert.

Al partir del entramado de temporalidad e historicidad, Heidegger se ve abocado a una problemática complejísima, mucho más allá e incluso, en gran medida, ajena a la que tradicionalmente se ligaba al concepto de tiempo, y cuyo desenredar se hará paulatina y demoradamente. De hecho, tal concepto sólo hacia 1921/22 empezará a aparecer como noción central[16], definitivamente asumida como radical ontológico de la "vida fáctica" en el curso de 1923[17] y descrito, ya de modo sistemático, en la producción de 1924[18]. *Y sólo cuando Heidegger consigue alcanzar plena claridad a este nivel de la temporalidad de la existencia histórica - para lo que podemos dar como fecha tope la de 1924 - puede tematizar la cuestión transcendental del sentido del ser, es decir, de la proyección transcendental de la temporalidad existenciaria como definición del horizonte (temporal) de toda manifestación del ser de los entes.* Tal cuestión es de diferente orden y radicalidad que la anteriormente mencionada y supone una recuperación de la investigación de las estructuras lógico-psicológicas de la comprensión, sistemáticamente tematizadas en la fenomenología husserliana pero marginales en la heideggeriana desde que ésta se orientara hacia la investigación de la "vida fáctica". *Por ello, sólo entonces vuelve a tener importancia la*

---

[15] Las lecciones de Husserl sobre el tiempo fueron editadas por el mismo Heidegger en 1928, con base en la transcripción de E. Stein y según el encargo del maestro, sin duda preocupado con la evolución del discípulo, en 1926, cuando la primera parte de SuZ estaba ya en prensa. Los materiales de Husserl proceden de los años 1904/5 (Göttingen) y 1910 (sg. Heidegger en su estudio preliminar). Heidegger considera, de hecho, que Husserl está influido por Bergson.

[16] En el curso sobre Aristóteles publicado en GA 61 y en el ya citado AhS (1922).

[17] GA 63, ***Ontologie. Hermeneutik der Faktizität.***

[18] No sólo en la ya mencionada conferencia (BZ,) sino también en la extensa obra con el mismo título, que no llegó a publicar, pero que incluyó -según von Herrmann, prácticamente sin modificaciones - al final de SuZ. Ambos textos deberán aparecer en el marco de la GA como volumen 64.

filosofía kantiana, que no ofrecía claves para la comprensión de lo histórico, pero sí ha elaborado la problemática de la formalización de la realidad según esquemas temporales. Con ello, ha llegado el momento del primer auténtico encuentro de Heidegger con Kant, del que dan fe ampliamente los cursos de 1925 y 1926, ya bien avanzada la redacción de Ser y Tiempo. Finalmente, la plena conciencia de lo que tal concepción trae implícito corresponde ya, de hecho, a las postrimerías del proyecto de SuZ (1926/27), cuando los límites del mismo empezaban a ganar forma. Resumiendo: la historia del concepto heideggeriano de tiempo, en su conexión con la cuestión ontológica del sentido ofrece, de hecho, el *leitmotiv* del proyecto de SuZ, en el que la presencia de Kant adquiere una importancia esencial.

§ 2. Del concepto de tiempo al fenómeno de la temporalidad.

El primer trabajo que Heidegger dedica directamente a la tematización del tiempo es la citada Lección, publicada en 1916, con el título *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*[19]. Desde un enfoque de teoría de la ciencia, claramente deudor de Rickert, el autor busca definir el tiempo como "elemento lógico fundamental" o *Grundkategorie* del conocimiento histórico. La estructura de tal concepto es vista en relación a la finalidad misma de la Historia en cuanto ciencia. Ésta no se ocupa propiamente de hechos brutos de la realidad humana en su devenir, sino sólo de algunos hechos seleccionados en función de un valor cultural. El "tiempo" que entra en juego en el conocimiento histórico – incluso en el más elemental uso de una cronología, como es el caso, por ejemplo, de la que surge de la aplicación del parámetro de la "era cristiana" – no tiene, pues, la estructura de una sucesión meramente lineal, no indica una "cantidad" matemáticamente mensurable de momentos, sino que, por el contrario, manifiesta siempre la introducción de un criterio

---

[19] Véase FS, ed. cit., 413-433. Prescindimos aquí de referirnos a la breve reseña, publicada en 1913, de la obra de N. von Bubnoff, *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* (FS, 46), aunque es ya una evidencia de los intereses del doctorando.

cualitativo, que rompe la homogeneidad del nexo mecánico y "natural" de los sucesos. Mientras que éstos constituyen el material de las ciencias naturales, la Historia se las tiene que ver con "acontecimientos" (*historische Ereignisse*). "Es cierto que los tiempos históricos se suceden los unos a los otros - caso contrario, no serían en modo alguno tiempos - pero cada uno de ellos es en su estructura interna un otro tiempo"[20]. El carácter de "histórico" reside justamente en esa "alteridad". Su "sentido" nace del "irrumpir en la conciencia" la alteridad del pasado relativamente al presente[21]. Las actuaciones humanas, tanto espiritual como corpóreas, seleccionadas desde este criterio de "alteridad", capaz de dar cuenta de las etapas de realización de una cultura, constituyen el objeto de la ciencia histórica: son "objetivaciones del espíritu humano" en su cumplimiento procesual a lo largo del tiempo[22].

En este estudio hallamos, pues, el primer síntoma de la conexión temática tiempo-historia en su punto de partida "transcendental", aparentemente abandonado en los años venideros. En efecto, no interesa aquí el hecho histórico o acontecimiento propiamente dicho, sino la categoría que permite identificarlo como tal. No es cuestión de la "historia" en cuanto proceso ontológico de realización del "espíritu viviente", sino tan sólo de los criterios del *conocimiento* histórico. Sabemos, sin embargo, que la preocupación por la cuestión translógica de la historia es, de hecho, coetánea de ésta, aunque sólo se manifieste en el capítulo final a **Kbl**, posteriormente redactado. Es, pues, de suponer que las dos problemáticas, teóricamente distintas, se encuentran ya en ese momento unidas en la preocupación vital del joven filósofo, empeñado en la tarea de una radicalización del filosofar.

Este entrelazarse en la problemática histórica de las vías transcendental (en su faceta de teoría de la ciencia) y ontológica estaba, por lo demás, presente en el mismo Dilthey, que a la vez que buscaba los fundamentos de una filosofía de la vida,

---

[20] FS, ed. cit., 431.

[21] FS, 427.

[22] FS, 426.

dedicaba sus esfuerzos a la elaboración crítica de una teoría del conocimiento histórico. Pöggeler no deja de llamar la atención sobre ello, subrayando el trasfondo kantiano del intento diltheyano de una "crítica de la razón histórica"[23], intento al que Heidegger volverá a acercarse en 1925, cuando conciba el proyecto, que no llega a realizar, de una "fenomenología de la historia y de la naturaleza al hilo del concepto de tiempo", cuya determinación pensaba conseguir partiendo del análisis del "fenómeno del tiempo"[24], en una investigación de signo inverso a la que, por ahora, seguirá. Pues, en efecto, la dedicación heideggeriana a la problemática de la historia perderá rápidamente toda cercanía a la "teoría del conocimiento", para centrarse exclusivamente, entre 1919 y 1924, en el *factum* mismo de la historia, en la medida en que ésta reúne el despliegue de lo que Heidegger, en un primer momento terminológicamente muy próximo de Dilthey, llama "vida", luego, con más precisión y más fuertemente marcado por su práctica del método fenomenológico, la "facticidad"[25] de la misma, y finalmente, ya en 1922 en el AhS, Dasein. Cualquiera de estas designaciones recoge el doble sentido temporal de *acontecimiento* (el irrumpir de algo en su singular alteridad relativa a todo lo previo) y de *consumación* (*Vollzug*) de lo así iniciado. Desde esta perspectiva, Heidegger elabora su vía de acceso a la comprensión del ente humano como el ente del que se puede decir que tiene "historia", o sea, que descubre el sentido de su ser como el del existir o extenderse fáctico por el que se cumple su destino propio.

Es sabido que la búsqueda heideggeriana de este modelo temporal de comprensión de la "vida fáctica" - del tiempo propio y

---

[23] Véase la referencia explícita de Heidegger en GA 63, 68 y la de Pöggeler, en *Der Denkweg*, 31 y ss.

[24] Tal es el planteamiento de las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Al hilo del concepto de tiempo, ganado fenomenológicamente del análisis de la "temporalidad del Dasein", Heidegger pretende volver a la cuestión del "ser en general" y, desde ésta, a las problemáticas regionales del "ser de la historia y de la naturaleza". De hecho, en el semestre siguiente, dedica su atención al análisis de la doctrina kantiana del esquematismo (GA 21).

[25] Véase a este propósito el excelente artículo de Kisiel, "Die Entstehung des Begriffsfeldes *Faktizität* im Frühwerk Heideggers", *Dilthey-Jahrbuch* 4, 91-120 (especialmente pp. 116-118).

singular, al en 1924 llamará *Jeweiligkeit*[26] - se apoyó, en gran medida, en el estudio de la experiencia prístina del tiempo que se manifiesta en el cristianismo primitivo, en la mística medieval y en la vivencia del retorno a los orígenes propugnada por la Reforma. San Pablo, San Agustín, Meister Eckhart, Lutero son los referentes esenciales de esa intensa dedicación a la problemática "kairológica" entre 1917 y 1922, de la que, sin embargo, apenas poseemos referencias directas[27], aunque las indirectas son abundantes. Gadamer, Jaspers, Husserl dan de ello importante testimonio[28] y Pöggeler, recogiendo el de su maestro O. Becker, repite una y otra vez la importancia decisiva de esa demorada atención a la vivencia religiosa del tiempo, puesta en relación con la comprensión kierkegaardiana de lo "de pronto" y la jaspersiana de las "situaciones-límite"[29]. Sin duda, en ese ejercicio *se cumplió el tránsito definitivo de la consideración transcendental-epistemológica del concepto de tiempo de las Ciencias Históricas al análisis del fenómeno existencial-histórico del tiempo viviente, del existir fáctico, heredero de una tradición y abocado a consumar su destino.*

Sería excesivo, en relación a nuestro propósito, el detenernos en este apasionante *intermezzo*, en el que se gesta la figura "existenciaria" del tiempo. Por otra parte, el único texto autógrafo de estos años que nos ha llegado en su forma original es AhS, en el que tal figura aparece ya claramente estructurada. Este escrito, embrión del proyectado libro sobre Aristóteles, desarrolla ya, con concisión y clarividencia y como fundamentación de un cierto tipo de enfoque de lo histórico, al

---

[26] BZ (1924), 13 ss. Véase más adelante.

[27] En GA 61 y AhS.

[28] Son abundantes las referencias de Gadamer al temprano e intenso interés de Heidegger por la Teología. Véase, por ej., "Heideggers 'theologische' Jugendschrift", *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, pág. 230. Husserl lo menciona también en carta a Ingarden de 30/12/1920 y Jaspers, en su *Philosophische Autobiographie* (München, 1977), 92 ss., cuenta como conoció a Heidegger, a principios de 1920, cuando éste estaba inmerso en el estudio de Lutero.

[29] Véase en especial *Der Denkweg*, 36 ss; "Zeit und Sein bei Heidegger" (*Phänomenologische Forschungen* 14, 1983) 161 ss; y "Heideggers logische Untersuchungen" (en *Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt, 1989), 84-85.

que a partir de entonces llamará *Destruktion*[30], una concepción unitaria de tiempo e historia, en la que se dibuja el proyecto de una Ontología del Dasein, que halla el lugar de encuentro del tiempo propio (vital fáctico) y del tiempo del mundo ('histórico') en la comprensión (temporalmente determinada y, por tanto, temporalizadora), por la que la vida fáctica se tematiza a sí misma.

La redacción de este texto plenamente maduro venía, sin embargo, preparada desde los cursos que, en dos semestres consecutivos, Heidegger había dedicado a Aristóteles. Del primero de éstos, único publicado, extraemos el texto clave que sitúa la problemática fundamental, luego desarrollada en AhS, de la identificación de "tiempo" y "vida fáctica", al hilo del intento de definir la *Grundkategorie* (es decir, categoría en sentido fenomenológico, *Grundphänomen*) de la "vida"[31].

§ 3. El carácter kairológico de la vida fáctica.

Por vivir entiende, en efecto, un "extenderse procesual", en tanto que manifestación unitaria del "suceder de un suceso", el ocurrir temporal (*Zeitigung*) del mismo - y de la "sucesión" (*Folge*) de los sucesos. Este primer sentido múltiple de lo temporal viene a precisarse mediante un segundo: "en cuanto que tal unidad secuencial limitada", la vida es algo "que comporta posibilidades" - término que Heidegger aparta inmediatamente del

---

[30] AhS, ed. cit., 249. El término será, de ahora en adelante, traducido como *deconstrucción*, para evitar el sentido -inmediato en las lenguas de origen latino- de destrucción como derribo o destrozo, que no está en la mente de Heidegger.

[31] En el momento clave del desarrollo de las lecciones de 1921/22, Heidegger dedica su atención a la definición de lo que está entendiendo por "vida". Después de desconectar toda posible connotación biológica del uso que hace del término Leben, afirma que este recoge toda la riqueza de la "experiencia vital", es decir, del ejercerse fáctico del "vivir (*leben*) la vida". La "vida" se manifiesta, pues, bajo la forma verbal del "vivir". Lo que se menciona es el fenómeno del vivir. GA 61, 80-82.

contexto estrictamente lógico[32] –, posibilidades que sólo en parte se temporalizan (es decir, acontecen fácticamente), prestando a la vida una articulación determinada[33]. Vivir es algo que no se calcula, que no se sabe qué es lo que puede traer consigo: ella misma "*es su posibilidad*". Estos dos rasgos vitales (su darse temporal y su articularse como posibilidad) vienen a completarse con una tercera característica que une a ambas: su tener efecto, plasmarse como *destino* (*Schicksal*)[34]. *La vida en tanto que un temporalizarse de posibilidades de ser se articula efectivamente (fácticamente) como destino*, como el cumplirse en cada instante y en cada caso (*jeweils*) de un "estar en movimiento"[35] (*Beweglichkeit*, *Bewegheit*), por el que se realizan posibilidades. Por ello, la "facticidad" constituye el "sentido del ser" de la vida[36] y ésta no es sino "existir fáctico", "ser en vida y de por vida": "*Leben = Dasein, in und durch Leben Sein*"[37].

El tiempo, así concebido, *se convierte en "el cómo" (Wie) del fenómeno vital mismo*; es su "acontecer formal"[38], su "feno-

---

[32] GA 61, 84: "*Möglichkeit (eine phänomenologisch streng faßbare Kategorie; sie hat von vornherein nichts zu tun mit logischer oder apriorischer Möglichkeit)*".

[33] *Ibidem*. Es la tesis de SuZ, aunque en vez de Dasein se dice "vida".

[34] *Ibidem*: "*la unidad del extenderse en la posibilidad y como posibilidad - desmoronarse de posibilidades, cargada y cargándose de posibilidades, creando posibilidades - y tomado este todo como realidad efectiva [*Wirklichkeit*], y ésta en su opacidad específica como destino [*Schicksal*]*".

[35] Por ello, busca Heidegger exponer en este curso una "interpretación fenomenológica" de la teoría aristotélica del movimiento, la cual le permite hallar en Aristóteles un antecedente de su misma preocupación y servirse de tal modelo histórico como clave en un enfoque "fenomenológico" del vivir. La filosofía, en cuanto *Urwissenschaft* (es decir, "fenomenología") la practicaba ya Aristóteles.

[36] GA 61, 114.

[37] *Ibidem*, 85. El término Dasein aparece aquí empleado, *por primera vez*, en un sentido muy próximo del que llegará a tener en SuZ y, desde luego, aparece ya en AhS, escrita a pocos meses de distancia de las lecciones, cuyo texto estamos siguiendo.

[38] Véase a este propósito GA 61, 53, donde este "estar en movimiento" o "comportarse" vital (y, por tanto, también el filosófico), en su múltiple sentido temporal, es caracterizado como un "cómo del acontecer formal" de la vida. Esta acentuación de la cuestión del "cómo" es definitiva y determinan-

menología". Heidegger alcanza con ello un principio de comprensión del ser-hombre, que no mira hacia las particularidades ónticas del "existente" humano -al fin y al cabo, un tipo de ente, entre entes de otro tipo- sino justamente hacia el fenómeno ontológico de la "existencia" o vida fáctica: su darse y ejercerse temporal. El "sentido del ser" de la vida (el ser-vida que es el ser-hombre) no reside propiamente, por tanto, en ser "algo", esto o lo otro: no importa "qué" (*was*) es, sino sólo que (*daß*) "es"; no importa el contenido quidditativo de su concepto, sino el modo como, *de facto*, es. Y a la vida, al contrario de todo otro objeto de conocimiento, sólo se la halla y reconoce en la medida en que quien la hace objeto de estudio está, *de facto*, ejerciendo el ser de la misma. Sólo viviendo, la vida se autotematiza a sí misma. Por ello, en el caso del Dasein, "*la categoría fundamental de este ente es el cómo*"[39]. La "forma", no en cuanto mera dimensión lógica u ordenadora, sino en cuanto "modalidad ontológica" llega al primer plano de la investigación heideggeriana.

Ahora bien, en cuanto categoría ontológica, el tiempo vital fáctico -en el doble sentido de presentarse y consumarse (su *Meldungssinn* y su *Vollzugssinn*)- guarda, a la vez, una *referencia indeleble a lo que se vive en el vivir*, un *Bezugssinn*: vivir es referirse al mundo, es tener mundo, manifestar y plasmar, viviendo, una trama de significaciones múltiples. En este punto, en la temática límpida del acontecer "formal" del tiempo, se introduce la consideración de los *contenidos intencionales* del vivir, sin los cuales aquella estaría vacía de sentido. Como correlato del vivir, "mundo es la categoría fundamental de lo que tiene sentido de contenido en el fenómeno vida"[40]. El mundo vivido lo es, por tanto, a la manera temporal de la vida misma. Pero, a su vez, el tiempo (el cómo de la vida) es vivido como inherente al mundo, como - el término sólo aparecerá en SuZ - "intramundano". Esta estructura de interferencia forma-contenido

---

te de la vía por la que la cuestión del ser es enfocada en SuZ.

[39] La fórmula es de 1924 (BZ, 18), pero está ya plenamente clara en 1921.

[40] GA 61, 86.

es la que constituye el "voller Sinn"[41] de la facticidad de la existencia.

En ella se perciben fácilmente los ecos de la "intencionalidad" husserliana y de la *Logosimmanenz* de Lask. Más lejana, aunque no por ello menos presente, está la referencia kantiana. Pero, en este momento, nos interesa más la novedad de la propuesta heideggeriana: ya en estas lecciones de 1921/22, Heidegger nombra la estructura interna del *vivir en referencia y refiriéndose al mundo*, como "cuidar" (*Sorgen*). "Vivir ... debe interpretarse según su sentido referencial (*Bezugssinn*) como cuidar (*Sorgen*)"[42]; "el vivir se da en el consumar del cuidar"[43].

Es innecesario recordar la cercanía de este núcleo temático al desarrollo central de SuZ. La identificación de la problemática ontológica del cuidado con la cuestión de la estructura formal-intencional del sentido del ser de la vida ofrece, de hecho, la base para la elaboración de las categorías fenomenológicas de la vida (Dasein) y de lo vivido (lo *Zuhandene*, *Vorhandene*, etc.), es decir, el principio de diferenciación de los diversos modos de ser.

Hasta dar a la prensa el manuscrito de SuZ, en la primavera de 1926, muchos matices serán añadidos a esta tesis básica, sin que ésta se vea alterada en lo fundamental. Será, a la vez, la estructura ontológica del cuidado la que, en las postrimerías del proyecto de SuZ, reaparezca como "transcendencia finita" del Dasein, habilitando la comprensión del tránsito de la temporalidad existencial (la *Zeitlichkeit*, inherente al Dasein) a la temporalidad transcendental (la *Temporalität*, horizonte y esquema de toda comprensión del ser). Pero, por su complejidad, esa cuestión exige la clarificación previa de los diversos niveles de consideración de la temporalidad intencional. A este respecto, las lecciones de 1921/22 ofrecen ya, al hilo de la cuestión del cuidar, un primer intento de determinación categorial a partir de lo que llama el "*carácter kairológico*" de la vida

---

[41] GA 61, 53: "*Voller Sinn = Phänomen*".

[42] GA 61, 90.

[43] GA 61, 137.

fáctica[44], es decir, "las determinaciones categoriales relativas a las referencias temporales (formales) en lo fáctico y para lo fáctico".

En causa está el "cómo" efectivo de la vida, es decir, no sólo su acontecer "formal", sino además la referencia al contexto mundano en el que se da y ejerce. Ahora bien, este "cómo del consumarse mismo del cuidar" es "histórico" en el sentido en que "la facticidad de la vida, del existir (Dasein) es en sí misma histórica (*historisch*) y, como tal, tiene una relación (en cuanto comportamiento) al mundo y al tiempo previos, objetivamente históricos (*geschichtlichen*)"[45]. En su acontecer (*geschehen*) vital, el cuidar manifiesta y guarda referencia a un tiempo determinado, es decir, "a *su* tiempo", aquel que le corresponde o toca a uno vivir y compartir.

Este carácter kairológico, al que pronto llamará *Jeweiligkeit*[46], ofrece, a su vez, el hilo de una comprensión diferente de la "historia" como el contexto vital fáctico en el que el vivir viene ya de antemano dado. Es la referencia temporal heredada y compartida, cuya presencia implícita perdura en las expectativas vitales del cuidar: "no el tener tiempo, sino el dejarse tener por él es lo histórico (*das Geschichtliche*)"[47]. Según esta determinación kairológica, el "pasado" histórico (el mundo y tiempo previos, objetivamente "históricos", acontecidos y, por tanto, tematizables científicamente) se convierte así en

---

[44] GA 61, 137. En SuZ, el carácter ekstático del cuidado.

[45] GA 61, 76. Nótese que la terminología (*historisch/geschichtlich*) aún no ha sido fijada en su forma definitiva, lo que no deja de ser una dificultad en la interpretación de ciertos textos.

[46] En AhS, dónde no aparece la forma substantivada pero sí, repetidamente y en el contexto preciso, el adjetivo (*jeweilig*) y el adverbio (*jeweils*), a base de los cuales Heidegger construye el neologismo; y, especialmente, a partir de 1924 (en BZ, 13 y ss. y en las lecciones).

[47] GA 61, 139. Este sentido del tiempo propio y a la vez compartido de la historia, por el que uno participa de una tradición, es el que a partir de ahora será designado como *Geschichte* y *geschichtlich*, mientras que la referencia objetiva (el qué, no el cómo de la vida) quedará reducida a lo historisch. El asumir de esta diferencia, hasta ahora no reflejada terminológicamente de manera constante, aparece marcada en este punto del texto de las lecciones con una llamada de atención excluyente: "*Abständige Wichtignahme- 'Geschichte'; variatio delecteat*".

parte integrante de lo histórico en sentido amplio. El primer sentido de lo histórico (el tiempo propio en cuanto acontecer procesual fáctico del cuidar) ofrece el fundamento ontológico del segundo, la condición de posibilidad de la Historia en cuanto secuencia objetiva de hechos intramundanos cronológicamente ordenables. O, dicho de otro modo, la tematización del ser de la facticidad sirve de "prolegómeno" a toda fundamentación teórica del conocimiento histórico, y muy especialmente a la hermenéutica de la filosofía misma. El escrito de 1922, elaborado en la secuencia de esta larga meditación sobre la temporalidad propia de la existencia humana, a la que sirve de pretexto la teoría aristotélica del "ente-móvil", configura de forma definitiva lo que Heidegger llama la "situación hermenéutica".

§ 4. La situación hermenéutica y su *deconstrucción*.

Para Heidegger, la filosofía es ella misma "*un cómo determinado de la vida fáctica*"[48], un modo de ser viviente por el que se hace del propio "existir (Dasein) humano" objeto de la investigación. Al contrario de otros quehaceres humanos de tipo científico, la filosofía no se dedica al estudio de una mera región objetual delimitada y precisa, sino que es autotematización de la vida, es el "despertar del Dasein para sí mismo": "la captación explícita de un estar-en-movimiento-fundamental de la vida fáctica, que es de tal manera que, en el temporalizarse concreto de su ser, está al cuidado de su ser, incluso allí dónde éste se le escapa"[49].

En tanto modalidad posible de la vida fáctica, el filosofar es un comportamiento (*Verhalten*) que se da y cumple kairológica-

---

[48] AhS, 239.

[49] "*Diese Grundrichtung des philosophischen Fragens ist dem befragten Gegenstand, dem faktischen Leben, nicht von außen angesetzt und aufgeschraubt, sondern ist zu verstehen als das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens, das in der Weise ist, daß es in der konkreten Zeitigung seines Seins um sein Sein besorgt ist, und das auch dort, wo es sich selbst aus dem Wege geht*" (AhS, 238; s. m.). Véase igualmente GA 61, 47 ss, y GA 63, 15.

mente en relación al mundo[50]. La trama de significaciones y conexiones que constituye éste último es vivida como algo que está de antemano ahí, como aquello con lo que nos encontramos y en cada caso comprendemos, tácitamente en el trato cotidiano o explícitamente cuando lo enfocamos directamente, ya sea por mera curiosidad o desde la ciencia. El mundo en el que vivimos y es vivido por nosotros - y, por tanto, la vida misma- tiene el carácter del "estar-interpretado", *Ausgelegtheit*, se nos da como algo que ya de antemano tiene sentido, encuadrado en una "visión del mundo". Viviendo, el hombre actualiza ese sentido previo, se tiene y mantiene a sí mismo de tal o cual manera y en una situación determinada[51], desde la que hace frente a lo que le viene al encuentro y dibuja su destino. Por tanto, también el vivir filosófico -que tiene como contenido referencial el mundo vivido e interpretado en su tiempo propio y como objeto temático la vida misma- se ejerce dentro de un horizonte interpretativo previo, que es "histórico" en el doble sentido mencionado. La interpretación "acontece" ("se temporaliza") en referencia a una trama mundana de acontecimientos "pasados", que, de ese modo, están subrepticiamente presentes. *El acontecer formal (el "tiempo") del vivir y la plasmación efectiva de la vida (la "historia") definen la situación fáctica de la que parte y, a la vez, manifiesta toda interpretación del vivir y de lo vivido.*

En efecto, en su carácter kairológico, "la situación de la interpretación, como apropiación comprensiva del pasado, es siempre una *actualidad viviente*" (*lebendige Gegenwart*)[52], que tiene su "punto de vista" (*Blickstand*) propio inicial, más o menos explícito, sobre la base del cual es posible la "perspectiva" (*Blickrichtung*), desde la que es buscado y precaptado el objeto como tal o cual cosa y en tal o cual dirección, y por el

---

[50] GA 61, 86: "Con la categoría fenomenológica *mundo* designamos... lo que es vivido, aquello a lo que se atiene la vida, dónde se mantiene".

[51] AhS, 241: "*Die Ausgelegtheit der Welt ist faktisch die, in der das Leben selbst steht. In ihr ist richtungshaft mit festgelegt, wie das Leben sich selbst in die Sorge nimmt, das heißt aber, es ist mitangesetzt ein bestimmter Sinn von Lebensdasein, das Als was und das Wie, in dem der Mensch sich selbst in der eigenen Vorhabe hält*".

[52] AhS, 237: "*Die Situation der Auslegung, als verstehenden Aneignung des Vergangenen, ist immer solche einer lebendigen Gegenwart*".

que queda circunscrito el "horizonte" (*Sichtweite*) posible en el que la interpretación se mueve[53]. Eso es válido tanto para la situación vital del cotidiano hacer por la vida, cuanto para la situación "hermenéutica" en sentido propio, es decir, en el caso de la autotematización de la vida fáctica. La "objetividad" y alcance de la interpretación son, por tanto, siempre relativos a la situación concreta (a su tiempo propio), en su triple estructura: en su "tener previo" (*Vorhabe*) tácito de una cierta visión del mundo, en la predisposición así generada de dirigir la mirada comprensiva (*Vorgriff*) en tal o cual dirección; y en la consecuente limitación de la amplitud de posibilidades de captación de sentido.

Siendo tarea filosófica explicitar el fenómeno mismo de la interpretación y del sentido, asume especial relevancia el poner en claro los supuestos y posible alcance de los proyectos concretos históricamente plasmados. A esta luz, la historia de la filosofía cobra una importancia nueva. No, desde luego, como saber "regional" del pasado filosófico -cuyo "tiempo propio" no puede, evidentemente, ser "tomado prestado", rescatado- *sino en cuanto temporalización de la autotematización de la vida*, cuya situación singular define, en cada caso, un ámbito fáctico de posibilidades interpretativas. En la medida en que la "actualidad viviente" se mueve en una "tradición", la hermenéutica filosófica deberá buscar en ésta las raíces y supuestos de la situación actual de la filosofía, en la que todo intento presente se integra necesariamente. Es más, explicitar los momentos-cumbre de tal tradición, los momentos que, por la radicalidad de su preguntar, siguen "viviendo" en la situación actual[54], no sólo

---

[53] *Ibidem*: "*Jede Auslegung hat je nach Sachfeld und Erkenntnisanspruch 1.) ihren mehr oder minder ausdrücklich zugeeigneten und verfestigten Blickstand, 2.) eine hieraus motivierte Bickrichtung, in der sich bestimmt das 'als was', in dem der Interpretationsgegenstand vorgrifflich genommen und das 'woraufhin', auf das er ausgelegt werden soll, 3.) eine mit Blickstand und Blickrichtung ausgegrenzte Sichtweite, innerhalb deren der jeweilige Objektivitätsanspruch der Interpretation sich bewegt*".

[54] "La posibilidad de vigencia futura de una investigación filosófica convertida en pasado no puede jamás hallarse como tal en los resultados, sino que se funda en el nivel de originariedad problemática alcanzado y desarrollado concretamente en cada caso, y por el que consigue constantemente volver a la actualidad como modelo de problematización. [...] Por ello, para la investigación filosófica, su propia historia sólo existe objetual-

es un aspecto importante de la "autotematización" del Dasein, sino que se transforma en un elemento esencial al ejercerse de la hermenéutica misma.

La investigación filosófica se convierte, así, en "un conocer 'histórico' en sentido radical". La historia de la filosofía no es un mero apéndice, una disciplina de vocación panorámica o informativa, sino el "cómo" de la filosofía misma, "el camino propio por el que la actualidad en sus movimientos propios fundamentales viene a nuestro encuentro"[55]. Este *camino no se* detiene en sistemas y corrientes, por las que un cuestionar fáctico determinado se ve continuado y propagado en los diversos "ismos", sino tan sólo en los "momentos de cambio decisivos" (*entscheidende Wendepunkte*): el acontecer radical del "cuidar" filosófico, que es el "preguntar" en toda su radicalidad y sencillez kairológica.

Este *enfoque, cuyo carácter revolucionario fue percibido*, ya en su día por Gadamer, y cuyo poderoso impacto en Natorp y Hartmann fue determinante para la elección de Heidegger para la cátedra que aquél último dejaba vacante en Marburg, aparece desarrollado en un texto compacto y plenamente maduro, el "Anuncio de la situación hermenéutica"[56], como introducción al esbo-

---

mente de modo relevante si en vez de dar a conocer curiosidades diversas, [revela] lo que es radical y sencillamente digno de ser pensado y orienta, así, la actualidad de la comprensión no tanto con la finalidad de enriquecer el conocimiento, sino más bien para elevar la problematicidad, retrotrayéndola justamente hacia sí misma". (AhS, 238 y 239)

[55] *Ibidem*.

[56] El manuscrito en cuestión consta de 51 páginas, 28 de las cuales introductorias, bosquejando el punto de vista, la perspectiva y el horizonte de la "interpretaciones" de Aristóteles, cuyo anuncio programático constituye el *contenido de las restantes páginas. Es sintomático que estos prolegómenos*, en los que se tematiza la génesis y estructura kairológica del sentido en la "interpretación" humana, sean los que, en ulterior elaboración, reaparezcan en el *corpus* publicado de SuZ, como parte esencial de la fenomenología del sentido, es decir, del planteamiento-base de la Ontología fundamental. La lectura de Aristóteles, en cambio, jamás será, como tal publicada. El editor H.-U. Lessing llama la atención sobre la importancia del manuscrito, que se creía perdido, *con respecto a la comprensión del camino hacia* SuZ, cuyos primeros pasos fueran fechados por Heidegger mismo hacia 1922/23. Redactado con posterioridad al curso sobre Aristóteles y antecediendo el de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* el texto en cuestión constituye, pues, el "eslabón perdido" del que habla Kisiel y sobre el que, ya en 1981, había llamado la atención Sheehan. Para las vicisitudes

zo de sus "Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles", que Heidegger, al parecer esperaba publicar al año siguiente. Dice Gadamer que estos prolegómenos se convirtieron para él "en verdadera inspiración"[57], no tanto porque ponían al descubierto un Aristóteles totalmente nuevo, sino sobre todo, porque "la problemática de la autointerpretación de la vida, que Heidegger llamaba entonces 'facticidad del Dasein', se transformaba en el hilo conductor de un osado proyecto de desarrollo, a partir de Aristóteles, de los rasgos fundamentales de una antropología filosófica y fenomenológica".

Según este ambicioso proyecto concebido por Heidegger en 1922, "la filosofía de la situación actual, al postular la idea de hombre, ideales de vida y representaciones del ser de la vida humana, se mueve en las estribaciones de experiencias fundamentales que se han dado temporalmente en la ética griega y, sobre todo, de la idea cristiana del hombre." Por ello, prosigue Heidegger, "la hermenéutica fenomenológica de la facticidad se ve abocada ... a remover el estar-interpretado tácito dominante en busca de sus motivos ocultos, tendencias implícitas y vías de interpretación, y a abrirse paso, mediante un retroceder destructivo a las fuentes de motivación originaria de la explicación. La hermenéutica lleva a cabo su tarea sólo por la vía de la deconstrucción (*Destruktion*)"[58].

En esta tesis, Heidegger asume explícitamente el modo como venía practicando la fenomenología en sus cursos desde 1919: primero en discusión con el neokantismo; luego, paulatinamente, con Dilthey y el mismo Husserl; finalmente, ya desde 1921, con los momentos-cumbre de la historia del pensamiento (San Agustín,

---

del manuscrito y las circunstancias de su redacción y presentación, véase el *Nachwort* de Lessing al texto por él editado, *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), 271-274.

[57] Léase el *Prólogo* al texto mencionado, redactado por Gadamer, bajo el extraño título de "Heideggers 'theologische' Jugendschrift", *Dilthey-Jahrbuch*, 6, pág. 229.

[58] AbS, 249: "*Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, [...] darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauende Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion*".

el neoplatonismo, Lutero, Aristóteles). En este punto de su evolución, en la que el tiempo histórico de la vida fáctica es asumido como el "cómo" de la misma y, por esa razón, como el auténtico objeto del filosofar, el "desmontar" y poner en claro sus elementos estructurales mediante la confrontación deconstructiva (*"destruktive Auseinandersetzung"*) ha conseguido tener lo que podríamos llamar *el bosquejo de un "programa" a desarrollar en los años siguientes*: mostrar cómo la concepción greco-cristiana del hombre determina la antropología filosófica moderna, que tiene en Kant y en el idealismo alemán[59] sus momentos-cumbre. Kant aparece, pues, en el horizonte de la fenomenología, como una de las etapas del camino *deconstructivo* del análisis de la facticidad de la vida histórica, camino que, sin embargo, ha tenido su kairós inicial en Aristóteles, al que Heidegger considera el primer pensador que ofrece una ontología de la vida fáctica y, por tanto, el que inaugura la "historia de la antropología occidental"[60].

Para Heidegger, el análisis aristotélico del "ente móvil", en tanto modo de ser (el "cómo") del ente, convierte de hecho a Aristóteles en el primer "fenomenólogo". Esto se ve claramente en la visión heideggeriana de su propia penetración en la fenomenología, según se deduce del texto de 1963, en que resume su descubrimiento, ya patente en el escrito que venimos siguiendo: "Aquello que, en la fenomenología de los actos de conciencia, se lleva a cabo como 'el mostrarse a sí mismo de los fenómenos' fue pensado *aún más originariamente* por Aristóteles, y por todo el pensamiento y el Dasein griegos, como *aletheia*, como el no-encubrimiento de lo presente, como su des-cubrimiento, su mostrarse. Aquello que las investigaciones fenomenológicas han reencontrado de nuevo como actitud que sostiene el pensar viene a demostrarse como rasgo fundamental del pensamiento griego, y acaso de la

---

[59] AhS, 250. Además de Kant, Heidegger refiere en concreto la procedencia teológica del impulso especulativo fundamental de Fichte, Schelling y Hegel.

[60] Es importante notar que, en este texto de AhS, la tarea hermenéutica viene presentada como una "antropología fenomenológica radical", tematización del "existir humano" (*menschliches Dasein*) en tanto "darse temporal de posibilidades".

filosofía misma en cuanto tal"[61].

Una de las consecuencias de este descubrimiento es que Husserl y "su" Fenomenología son asimilados como un momento de la misma tradición que en su día se inició en Grecia y a la que también pertenecen Kant y el Idealismo. La práctica heideggeriana de la Fenomenología constituye una inequívoca modificación de la misma, como Husserl está a punto de comprender. Al convertir el tiempo histórico en objeto hermenéutico central, Heidegger no sólo elimina la posibilidad de una reducción fenomenológica que termine en la función pura de un yo transcendental vacío de determinaciones y sujeto de todos sus actos, sino que desplaza el núcleo de toda actividad, entendida como un "estar en movimiento", hacia el todo impersonal y fluido[62] de la historia. *El tiempo, en su sentido pleno de historia vivida, se convierte en hilo conductor de la hermenéutica, en cuanto re-apropiación del origen*, es decir, del acontecimiento o temporalización inicial. La hermenéutica se practica o explicita así, mediante el actuar; y no por las interpretaciones pasivas de una tradición asimilada atónicamente por la vía del "tomárselo a la ligera"[63], que sólo facilita el paso a una postura crítica de la tradición misma en la que nos encontramos por la "negación" confrontadora y "deconstructiva"[64]. Y no propiamente por sus contenidos, sino *por el modo como ella es vivida*: "Lo que no interpretamos y explicitamos *en su carácter originario* no lo tenemos propiamente en custodia. La vida fáctica ... si renuncia a la originariedad de

---

[61] Mein Weg, ed. cit., 87.

[62] Pöggeler lo traduce plásticamente al afirmar que el planteamiento heideggeriano, a diferencia del husserliano, no lleva el método fenomenológico a perseguir un punto fijo como polo de la reducción, sino todo lo contrario: "no es el salto a la orilla salvadora, sino a la barca en movimiento." (*Der Denkweg*, 70; trad. 75)

[63] AhS, 238: "*die Tendenz des faktischen Lebens zum Sichleichtmachen*".

[64] Es importante la llamada de atención de Heidegger (en AhS, 245) hacia el primado ontológico de la "negación" (la nada, la ruina, la caída, el huir de la vida/muerte, la muerte) relativamente a la posición: "*Das 'Gegen' als das 'Nichts' bekundet dabei eine ursprüngliche seinskonstitutive Leistung. Hinsichtlich ihres konstitutiven Sinnes hat die Negation den ursprünglichen Primat vor der Position. Und das deshalb, weil der Seinscharakter des Menschen faktisch in einem Fallen, in dem welthaften Hang bestimmt ist*".

la interpretación, [renuncia igualmente] a la posibilidad de tomar radicalmente posesión de sí misma, es decir, de ser"[65].

El hacer presente y propia la tradición se convierte, así, en abrir las posibilidades que hacen presente lo porvenir. La estructura temporal del cuidar se muestra en la investigación fenomenológica de la historia de la filosofía como articulación fáctica de un destino. Pero el enfoque deconstructivo, en sus contenidos fácticos, no es sino un momento -podríamos decir que "crítico" e introductorio- de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Esta tiene su momento "constructivo", ya claramente esbozado en AhS, en la elaboración de lo que llamará una "Ontología de los principios".

§ 5. El nacimiento de la idea de la Ontología Fundamental y el *kantismo sutil* de su planteamiento.

Pocas semanas antes de redactar el escrito que venimos siguiendo, Heidegger comunica a Jaspers su preocupación fundamental en esos momentos: "Hay que hacer luz sobre lo que significa integrar constitutivamente el Dasein humano, formar parte de él. Pero eso significa, que se tiene que conseguir el sentido de ser del ser-vida, del ser-hombre en su originariedad y determinarlo categorialmente. Lo psíquico[66] no es algo que el hombre "tenga", consciente o inconscientemente, sino algo que él "es" y que vive. Lo que significa principialmente: hay objetos que uno no "tiene", sino que "es"; justamente aquellos cuyo "qué" (*was*) consiste únicamente en "que (*daß*) son". Más precisamente: La vieja distinción ontológica entre el "qué es" y el "que es" es insuficiente no sólo en su contenido, sino que tiene un origen en un ámbito de sentido en el que no hay ni la experiencia del ser de la vida hoy disponible (dicho con brevedad, la "histórica") ni su sentido del ser. La vieja ontología (y las es-

---

[65] AhS, 250: "*Was wir nicht ursprünglich auslegen und ebenso ausdrücken, das haben wir nicht in eigentlicher Verwahrung. [...] verzichtet dieses Leben mit der Ursprünglichkeit der Auslegung auf die Möglichkeit, sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein*".

[66] Heidegger había empezado por mencionar agradecido el envío de Jaspers del estudio de su obra *Strindberg y Van Gogh*, Bern, 1922.

tructuras categoriales por ella elaboradas) tiene que ser reconstruida desde su base; hay que tomar en serio [la tarea] de asir y orientar la propia vida actual en sus intenciones fundamentales. [...] Es necesaria una crítica de la ontología procedente por sus raíces de la filosofía griega, especialmente de la de Aristóteles, cuya ontología ... sigue estando tan fuertemente viva en Kant e incluso en Hegel, como en un escolástico medieval. Esta crítica necesita, sin embargo, una comprensión principial [*prinzipiell*] de los problemas temáticos de los griegos, desde sus motivos y su postura de acceso al mundo, desde las maneras de su hablar de los objetos y las maneras de la formación conceptual así efectuada. Llevar a cabo esta tarea -únicamente como tarea previa- ... cuesta esfuerzo..."[67].

Sus intenciones son claras: refundar, sobre la base de una crítica adecuada de la tradición, una nueva Ontología. Esta no sólo es concebida a la manera de *fundamentación principial*, sino que, *al hilo de la distinción entre el "qué" y el "cómo"*, que subraya la importancia del segundo, se busca una redefinición de la estructura categorial (modal) de una cierta manera de ser (el de la vida humana), por el que es tematizado precisamente el sentido. Esta es la *tarea* que empieza a quedar clara en AhS, si bien la problemática específica de la temporalidad, sobre cuya base, como venimos viendo, Heidegger quiere revelar la estructura fenomenológica del sentido, siga aún poco más que esbozada. A la larga, es la complejidad misma de ésta la que retrasará la fecha de publicación de SuZ. Al igual que, en su día, el retraso en la publicación por Kant de su KrV se ha debió esencialmente a la problemática a la que, finalmente, pretende dar solución la llamada teoría del "esquematismo"[68], con la que intentó expli-

---

[67] Carta de 27/06/1922, Briefwechsel, 26-27).

[68] Según Oswaldo Market, Kant barrunta la tarea crítica a fines de 1765 (ultimados los *Träume*, que aparecerían al año siguiente) y comienzos de 1766, para lo que debió ser un estímulo importante la carta que Lambert le dirigió en febrero de este último año, en que le sugería *el alcance material de estructuras lógicas formales*. Su anómalo silencio de los próximos años confirma su cambio de actitud. La "gran luz" de 1769 constituye un hito en el camino hacia la KrV, por el descubrimiento del carácter dialéctico de la razón (véase nota 132 del cap. V de esta disertación). Con todo, la *Dissertatio* de 1770, sólo lejanamente recoge el estadio de su pensamiento, como se deduce de su carta a Lambert de octubre de 1770. Únicamente la sección V, en

car la posibilidad de la doble acción de captación y determinación del sentido, mediante la configuración temporal de la experiencia.

En todo caso, en 1922 se dibuja ya claramente el proyecto de una Ontología de los fundamentos o principios, es decir un estudio de la estructura ontológica, sobre la base de una "antropología" *sui generis*, que no hurga en el ente humano, sino en la *modalidad de su ser (a la que llama "vida fáctica" o "Dasein")*, y, por tanto, se yergue en la confrontación con la tradición históricamente dominante, cuyas raíces "vivientes" pretende poner a descubierto por la vía de la "negación" de sus "ruinas". En esa modalidad ontológica, que es la de la facticidad de lo humano, reside el sentido (desde siempre interpretado) del ser de lo mundano. El texto clave de AhS es el siguiente:

"*El cómo de la investigación [filosófica] es la interpretación de este sentido del ser [de la vida fáctica] en su estructura categorial fundamental: es decir, de los modos en los que la vida fáctica se temporaliza a sí misma y, temporalizando, habla consigo misma (kategorein)*"[69]. Hay tres aspectos esenciales a tener en cuenta, cuyo alcance se aclara definitivamente

---

su referencia a la *subreptio* (la ingerencia de ingredientes de la sensación, ya presidida por la idealidad del tiempo/espacio) ofrecen un atisbo de su meditación más personal. En la carta a M. Herz de 21/02/1772 no sólo define el problema clave ante el que se encuentra (el del fundamento de la relación de la "representación" a su objeto), como da noticia del hallazgo de la "Filosofía transcendental" y, lo que es muy significativo, se ve en posesión de la doctrina categorial, fruto de la "deducción" metafísica. A partir de este momento anuncia insistentemente en su correspondencia la terminación en tres meses de la obra emprendida, a que desde 1772 ha dado nombre. Si a esto se unen las doctrinas ya desarrolladas acerca de los juicios sintéticos y del Yo transcendental, tal como se las describe en el llamado *Duisburg'cher Nachlaß* (1765), no es comprensible el retraso en la terminación de su obra, según Market, si no se supone que existe un problema al menos, que no consigue resolver. Como después del hallazgo de la teoría de la imaginación productiva (en enero de 1780, *Loses Blatt B-12*), es decir, del descubrimiento del papel esquematizador de la imaginación en la configuración del material sensible, configuración que faculta la intelección -el hallazgo de su *sentido* diría yo), redacta la *KrV* en pocos meses, deduce Market, que el problema que ha retrasado la ultimación de su obra ha sido el enunciado en la carta a M. Herz ya citada, o sea, el del hallazgo del "puente" entre los datos materiales y los formales del entendimiento.

[69] AhS, 246: "*Das Wie ihrer Forschung ist die Interpretation dieses Seinssinnes auf seine kategorialen Grundstrukturen: das heißt die Weisen, in denen faktisches Leben sich selbst zeitigt und zeitigend mit sich selbst sprich (kategorein)*".

tres años más tarde con las lecciones subordinadas al título *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*[70]:

El primero es metodológico e implica una cierta concepción del hacer filosófico, en parte ya explicitado. Su tarea no es propiamente la "descripción" de lo que se presenta en la conciencia, a la manera husserliana de la "fenomenología descriptiva" (se la fundamente o no en una "fenomenología transcendental"); sino "la *interpretación* del sentido". Es, pues, *hermenéutica fenomenológica*[71]. Más aún: no sólo su cómo es "interpretación", sino que siendo autotematización de la vida en ejercicio, y siendo el vivir un interpretar lo interpretado ya de antemano, la "tarea" de la filosofía viene justamente a ser el poner al descubierto las estructuras del interpretar y estar-interpretado. Esta caracterización es retomada en los *Prolegomena*, al hilo de una breve historia de la fenomenología, por la que Heidegger va mostrando su propia práctica de la misma, diferenciándola de la de Husserl, al definir la suya como una "descripción *analítica* de la intencionalidad en su a priori"[72], entendiendo por "análisis" la "articulación desveladora" (*heraushebende Gliederung*) de lo enfocado, o sea, "interpretación" (*Auslegen*). "*La descripción tiene el carácter de la interpretación*"[73] del sentido del ser de la "cosa misma".

El segundo aspecto a tener en cuenta comporta una aparente restricción del primero, pues el objeto enfocado es tan sólo el "sentido del ser *de la vida fáctica*"; no el del ser en general (como será el caso en los *Prolegomena*), sino tan sólo el del Dasein humano en su estar siendo. Lo que significa que el planteamiento de Heidegger no empieza por ser el de una Ontología a secas, sino el de una "antropología fenomenológica radical". Sin embargo, ésta tampoco constituye un estudio meramente "regional", sino, según sus mismas palabras, una "*ontología princi-*

---

[70] GA 20 (1979), (de ahora en adelante, Prolegomena), edición preparada por Petra Jaeger.

[71] AhS, 249.

[72] GA 20, 108 (s.m.). La cuestión de la intencionalidad será tratada más adelante.

[73] GA 20, 190 (s.m.).

pial", una tematización de los "principios" o de las "estructuras categoriales fundamentales" del sentido, es decir, de "las condiciones de posibilidad" de toda visión/interpretación del mundo[74]. A la "antropología" se le asigna, por tanto, un papel que no es el de la tematización del hombre en cuanto ente (existente) intramundano. Porque es "ontología de la facticidad", su tema es "previo", es la raíz de toda tematización regional. Es una *ontología de los fundamentos*: investigación del sentido del existir humano "en el correspondiente cómo de su ser-dicho e interpretado". Por ello, como "*interpretación categorial del decir e interpretar*", *viene al final a ser una "Lógica"*[75].

Así, Heidegger reasume la problemática que le preocupó en los primeros tiempos, integrándola definitivamente en el contexto ontológico. Con ello, queda esbozado el eje de la obra en ciernes, del "*Jangehättete Arbeit*" SuZ, que sólo será dado a la imprenta en 1926. Pero la brevedad programática de AhS sugiere más que explicita en qué consiste esa "antropología" *sui generis*. También en este caso, los Prolegomena traen una importante aclaración, al presentarse como intento fenomenológico de volver a lo que Heidegger llama una "*lógica productiva*"[76]. En efecto, el curso[77] se propone llevar a cabo la tarea "precientífica" de *crear*, mediante la "investigación del ente en su ser", "el suelo para la teoría de la ciencia", definiendo el "horizonte" en el que hallan su diferenciación los diferentes ámbitos objetuales regionales[78] tanto de las ciencias históricas como de las de la naturaleza, cuya crisis actual revela su insuficiente fundamentación. Se trata, en efecto, "en primer lugar, de la fundamentación de su *génesis en la experiencia pretcorética*; en segundo

---

[74] AhS, 246.

[75] AhS, 247.

[76] GA 20, 2.

[77] El texto editado en la GA corresponde a la transcripción del manuscrito de Heidegger (véase el informe de la responsable por la edición en GA 20, P. Jaeger, pág. 445).

[78] La tematización de estos ámbitos ontológicos regionales es la que será significativamente designada en 1928 como "Meta-ontología". Véase GA 26, 201.

lugar, de *poner al descubierto el modo de su acceso a la realidad* dada previamente; y, en tercer lugar, la *determinación de la construcción conceptual* nacida de tal investigación". Tal es la tarea eminentemente fenomenológica de la "Lógica productiva" - en definitiva, la "originaria", que se halla en Platón y Aristóteles[79] y cuyo concepto "ha quedado después sepultado y ha dejado de ser comprendido". Tiene carácter preambular a toda elaboración de tipo "histórico" o "sistemático" y, por tanto, tiene por tema los "principios", el ser del ente en general, para lo que deberá servir de hilo conductor el "concepto de tiempo", en cuanto "índice" para la separación y diferenciación de las regiones ontológicas. Y, puesto que este concepto es conseguido a partir del fenómeno de la temporalidad del Dasein humano como ser-en-el-mundo, al igual que en AhS y BZ, la Lógica propuesta en los Prolegomena viene, al final, a tener su raíz en una "antropología". La circularidad del planteamiento se hace manifiesta en el contraste entre ambos escritos, acercándose así a la asunción del "círculo hermenéutico".

Y, en efecto, hay que considerar, en tercer lugar, que la problemática lógico-ontológica planteada en el texto de AhS del que hemos partido, no es otra que la que es inherente a la "estructura categorial" del sentido del ser-fáctico, es decir, al "cómo" de su ser. No se refiere con ello a la mera "forma lógica" de un enunciado, sino a "las condiciones fácticas de posibilidad" del sentido, es decir, a las modalidades de su acontecer o ser encontrado. El sentido se da en la existencia humana "que habla consigo misma". Así, pensando e interpretando, es como ella misma acontece ("se temporaliza"). "El tiempo es el cómo" y "el cómo es la categoría fundamental" del Dasein - dirá, resumiendo, en 1924[80]. "Cuando se procura averiguar lo que es el tiempo, no se debe uno prender precipitadamente a una respuesta que mencione un qué (el tiempo es esto o aquello)". Siendo el cómo mismo de la facticidad de la existencia, puede decirse que

---

[79] Al diálogo platónico *El Sofista* dedicó Heidegger el curso del semestre inmediatamente anterior (invierno 1924/25) y a la *Retórica* de Aristóteles el anterior a éste (verano 1924).

[80] BZ, 18 y 27.

"*Zeit ist Dasein*"[81]. Pero la incorporación del tiempo como acontecer formal del Dasein determina la comprensión heideggeriana del sentido del ser mismo. Temporalidad de la existencia significa a la vez temporalidad del sentido. El Dasein que piensa y habla consigo mismo, haciéndolo, proyecta su propia temporalidad *temporalizando*. Y ello no sólo en la medida en que su interpretación queda, así, "situada", sino de una manera mucho más esencial: el ser mismo, al que accede en el ejercicio de su ser propio, le aparece bajo la forma temporal. La tematización heideggeriana del "cómo" (o estructura modal) del Dasein lleva aparejada una investigación del "cómo" del ser en general, claramente indicada en AhS, aunque no plenamente explícita, por la que la "antropología" bosquejada se convierte efectivamente en la "ontología principial", abiertamente desarrollada en los Prolegomena.

Pero aunque la articulación interna de SuZ se adivina ya en 1922, la atención inmediata de Heidegger se centra, sobre todo, en la explicitación metódica del fenómeno "vida fáctica" (curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*) y en su autotematización histórica (fundamentalmente, en los primeros cursos de Marburg). Ambas tareas denotan un paulatino alejamiento de la perspectiva estrictamente husserliana[82], la cual aparece cada vez más claramente como un momento en la historia de la Ontología. Pero es sólo en 1925, en los Prolegomena, cuando reaparece el segundo frente de la cuestión del tiempo: su carácter de horizonte de comprensión del ser *de todo ente. Y es en este ámbito dónde se da el acercamiento definitivo a Kant*. Paradójicamente, lo hace aún en gran medida de la mano de Husserl – o, por lo menos, en conexión con lo que llama los "descubrimientos fundamentales de la Fenomenología". Sin embargo, no debemos olvidar que el trazado original de la naciente Ontología Fundamental tiene una planta inequívocamente kantiana.

En efecto, ¿cómo puede un planteamiento que se dice "antro-

---

[81] BZ, 26.

[82] Es importante tener en cuenta las múltiples referencias en ese sentido que aparecen en GA 63 (*Anhang*, III y IV).

pológico"[83] pretender convertirse en una "lógica" (aunque lo sea de la vida) e incluso en una "ontología de los principios"? Sólo si se está entendiendo la "Antropología" en el sentido vago que le dio Kant en la conocida formulación de las tres preguntas fundamentales; sólo si acercamos la "ontología" (saber del "ser en general") al intento cumplido por Kant en la KrV, y no en la Dialéctica (dónde se respeta, aunque críticamente, la división wolffiana de la *metaphysica specialis*), sino en la Analítica *de los Principios*, que pertenece a la Lógica transcendental y se manifiesta como el intento de hacer comprensible el cómo efectivo del conocimiento objetivo de la naturaleza. El intento heideggeriano, incluso en su bosquejo inicial de 1922, tiene un inequívoco sabor kantiano, aunque Heidegger mismo aún no haya tomado consciencia de ello y se considere, más bien, en un cercano diálogo con Dilthey[84]. Para adentrarnos en la temática fundamental que determina el definitivo encuentro con Kant, el

---

[83] El veredicto final de Husserl sobre la producción de su discípulo será justamente el considerarla una tergiversación "antropologista" de la fenomenología. Véase el *Epílogo* de 1930 a las *Ideen* (publicado con el vol. III, en la *Husserliana*, vol. V, 148.) y, sobre todo, la famosa conferencia de 1931 en Berlín, "Phänomenologie und Anthropologie" (*Philosophy and Phenomenological Research*, 2, 1941, 1-2).

[84] La publicación en 1923 de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck motiva una vuelta de Heidegger a la temática diltheyana de la historicidad en relación con la suya propia de la temporalidad. Bajo esa influencia redacta en 1924 *Der Begriff der Zeit*, dónde desarrolla más ampliamente lo que expusiera con brevedad en la conferencia del mismo nombre, a la que ya hicimos sobrada referencia, incorporando una larga reseña de aquella correspondencia. El escrito debería haber sido publicado ese mismo año, aunque su excesiva extensión (unas 70 páginas, 4 capítulos) lo dificultó. Heidegger terminará por desistir de su publicación, incorporando más tarde, sin apenas modificaciones, su primer capítulo como § 77 de SuZ. Para las vicisitudes de este texto léase el artículo de Th. Kisiel, "Why the first draft of *Being and Time* was never published" (en el *Journal of the Bristish Society for Phenomenology*, 20, 1989, pp. 3-22), quién lo considera nada menos que como "un primer borrador de SuZ". De hecho, según información verbal del Prof. von Herrmann, el escrito de 1924 ofrece ya efectivamente la articulación temática y estructural de la primera y segunda partes de SuZ. También F. Rodi registra este hecho, a la vez que pone en conexión el escrito con los Prolegomena y con las llamadas *Kasseler Vorträge*, aún inéditas, dadas por Heidegger en abril de 1925 bajo el título "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historischen Weltanschauung" (véase el art. ya citado "Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von SuZ"). Todo ello da idea de la íntima relación de la meditación sobre Dilthey y la elaboración de la cuestión propiamente heideggeriana de la temporalidad.

asumir tácito de lo que hemos llamado un "kantismo sutil", debemos saltar a la otra vía paralela de investigación que sólo vuelve a la superficie en los Prolegomena. Pero antes, necesitamos hacer un brevísimo resumen de la situación.

§ 6. El ámbito del encuentro con Kant.

La búsqueda heideggeriana de la "estructura categorial" del Dasein condujo a la *acentuación de la importancia de la cuestión de la forma o "cómo" de la existencia*, en cuanto modo fáctico de plasmación del sentido. Síntoma de la importancia de esta opción filosófica es la repetición casi machacona del término y, con ello de la temática –que ya era central en AhS y GA 23– en la conferencia BZ, donde, en efecto, todo es enfocado en función de un "*wie*" del Dasein. Incluso la única referencia que allí se hace a Kant aparece en ese sentido: "No es quizá casual el que Kant haya definido el principio fundamental de su ética de tal modo que decimos de él que es *formal*. El sabía, quizá por su íntimo conocimiento [*Vertrautheit*] de la existencia [Dasein] misma, que ésta consiste en un *cómo*."[85]

Por otra parte, si el cómo de la facticidad, su acontecer formal, es el tiempo; su qué, su contenido, son los hechos históricos, lo efectivamente acontecido. A la fenomenología del ser del Dasein sólo interesa lo que hemos llamado la temporalidad intencional, la estructura kairológica de la vida fáctica: su acaecer "histórico", su "ser" (darse y cumplirse temporal) en el mundo. Desde esta perspectiva por tanto lo acontecido sólo tiene relevancia *como correlato intencional*; y no de la intención teórica del historiador que lo tematiza explícitamente como objeto de su estudio, sino como correlato tácito de la praxis vital del *cuidar*. El análisis deconstructivo de la historia de la filosofía pasa, pues, a integrar la práctica de la fenomeno-

---

[85] BZ, 18. Nótese, de pasada, la asociación del formalismo práxico kantiano con la comprensión vaga, a la vez que profunda, del existir (Dasein) cotidiano humano expresado por el término "familiaridad" (*Vertrautheit*). Heidegger manifiesta, así, la vía de su paulatino acercamiento a Kant: no tanto la de sus doctrinas particulares, cuanto la de los *supuestos fácticos existenciales* del pensamiento kantiano.

logía heideggeriana, y a servir de vía preferente para poner al descubierto la estructura intencional del *cuidar*.

Es así como, en 1925, plenamente madura la elaboración de la ontología del Dasein, Heidegger se plantea de nuevo la *cuestión del ser en general*, como horizonte en el se destacan las regiones objetuales de la historia y de la naturaleza, en cuanto modos diferenciados de ser y, en consecuencia, de ser estudiados científicamente. Coherentemente con su trayectoria investigadora, se propone conseguir la diferenciación de éstos dos modos de ser "por la vía de una historia del concepto de tiempo", en la medida en que este concepto ha servido tradicionalmente para diferenciar realidades físicas (el *continuum* temporal), históricas (cronológicamente fijables), matemáticas (atemporal) y teológica (la eternidad como lo que es sin tiempo). "El concepto de tiempo se ofrece como clave para poner en claro el modo y la realidad de tales diferenciaciones del ámbito universal del ente" y se convierte, por ello, en "hilo conductor de la pregunta por el ser del ente y sus posibles regiones", revelando su conexión implícita con "la pregunta fundamental de la filosofía, si bien ésta pregunte de otra manera por el *ser* del ente". Por ello, "la historia del concepto de tiempo es también la historia del descubrimiento del mismo y la historia de su interpretación conceptual, es decir, *esta historia es la historia de la pregunta por el ser del ente*, la historia de los intentos de descubrir el ente en su ser, llevada a cabo en la comprensión que en cada caso se ha tenido del tiempo..."[86].

Desde esta perspectiva, Heidegger proyecta mencionar tres etapas en la elaboración de la noción, elegidas en función de que en ellas se da "una relativa reformulación" de la misma y que piensa desarrollar en orden inverso al de los acontecimientos: de la más actual ("la teoría del tiempo de Bergson") a la originaria ("el primer descubrimiento del tiempo en Aristóteles"). La etapa intermedia tiene dos nombres, que denotan claramente el estadio de acercamiento de Heidegger a la filosofía kantiana: "El concepto de tiempo en Kant y Newton"[87]. Esta

---

[86] Véase la exposición de GA 20, § 2, pp. 7-8.

[87] GA 20, 11.

parte del programa del curso no llegó a ser expuesta: el semestre se quedó en los prolegómenos, que dan título al volumen de la GA[88]. Cuando en el semestre siguiente vuelva a enfocar la cuestión del tiempo, lo hará en el contexto de una *Lógica*[89]. En su referencia histórica a las interpretaciones del tiempo dedica unas 25 páginas a Bergson y a Hegel, vistos en continuidad con Aristóteles. A Kant, en cambio, cuya relación con Newton ya no es mencionada, dedica 140 páginas de análisis detallado.

El objeto de atención es la KrV, tanto en la Estética como en la Analítica transcendentales. El tiempo es analizado como forma de la intuición y en cuanto "intuición formal", en tanto que forma universal de todo fenómeno; y como autoafección pura, en su relación al *Yo pienso* y como esquema de interpretación analógica de la experiencia[90].

Es sólo entonces cuando Kant queda definitivamente apartado de la perspectiva neokantiana. Fue el mismo Heidegger quien dijo que, incluso en la crítica de una tradición va incorporado el modo de ver de la misma[91]. *Y es ahora cuando Kant pasa a ser el dialogante elegido a lo largo de una amplia trayectoria de su pensamiento.* La importancia de este descubrimiento se manifiesta en la correspondencia con Jaspers.

En la carta de 10 de diciembre de 1925, bien entrado el semestre de invierno, cuyo contenido se refleja en GA 21, dice: "Los seminarios sobre Hegel y Kant me dan una alegría excepcional. [...] Pero lo más bello es que *Kant empieza a gustarme de*

---

[88] Según la información de la responsable de la edición, P. Jaeger, el título anunciado del curso era *Geschichte des Zeitbegriffes*. Pero sólo llegó a ser desarrollado en su parte introductoria, cuyo subtítulo "*Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur*" define esencialmente. De ahí la opción de Jaeger por el título final del volumen publicado.

[89] *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21 (1976), edición de W. Biemel. De ahora en adelante, Logik.

[90] Basta una breve ojeada por el índice de GA 21 para percibir el hilo de la comprensión kantiana.

[91] Heidegger aún veía a Kant desde la interpretación neokantiana, de la que sólo en la Logik se desmarca clara e incisivamente. Véase la crítica a Cohen y Natorp en GA 21, 271-272.

verdad."[92] Seis días después, vuelve a escribir a Jaspers, refiriéndose largamente a Hegel, cuya insuficiencia del aparato categorial critica. En causa está fundamentalmente la incapacidad de la lógica hegeliana para explicar como un concepto "formal" de ser (lo abstracto) "puede finalmente llegar a ser determinado según categorías concretas". Su doctrina del ser y del devenir es insuficiente. Heidegger se alegra de "que su destino no haya sido estropear su visión de Kant y de Hegel por mirar a través de alguna de las gafas en venta"[93]. La crítica, cada vez más despectiva, de "hegelianos" y "kantianos", la ejercía desde hacía mucho, pero ahora está alcanzando todos sus frutos, permitiéndole una correcta diferenciación de lo que es la imagen heredada de ambos pensadores y lo que hay aún de viviente en cada uno de ellos. Lo de Hegel es fundamentalmente negativo; lo de Kant asumido en la comprensión afectiva del pensador que vive su tiempo, según trasparece en la carta escrita un año después, a 26 de diciembre de 1926: "*cuando pienso en como, en el decurso de mi trabajo, he aprendido a comprender, es decir, a amar a Kant...*" En cambio, le resulta incomprensible "lo que gente como Windelband y Rickert puedan tener de común con Kant" para que se les llame "kantianos"[94].

Entre estos dos diciembres, transcurridos bajo el signo de Kant, sucede algo importante. La Facultad propone al Ministerio que la cátedra dejada vacante en Marburg, con la salida de Hartmann para Heidelberg, sea ocupada por Heidegger. Pero se le

---

[92] **Briefwechsel**, 57. Los seminarios referidos, contemporáneos del curso publicado en GA 20, son, según la indicación de Richardson, "Ejercicios fenomenolológicos sobre la KrV de Kant" (para principiantes) y "sobre la *Lógica* de Hegel" (para adelantados). En la frase citada, "das Schönste aber, ich fange an *Kant wirklich zu lieben*", el subrayado es de Heidegger.

[93] **Briefwechsel**, 59. Mientras que en ambas cartas la crítica a Hegel es explícita, la referencia a Kant, escueta, sólo le menciona positivamente.

[94] **Briefwechsel**, 71-72. La controversia contra el neokantismo oficial es especialmente virulenta en los **Prolegomena**, tanto en lo que se refiere al "kantismo dogmático de Marburg" (un redescubrimiento de Kant desde la teoría positivista de la ciencia) como, sobre todo, al metodologismo vacío y trivial de la escuela de Baden. En esta crítica sólo se salva Dilthey, cuyas conexiones con los neokantianos son conocidas y cuyo intento de fundamentación de las ciencias históricas se acerca al kantiano, pero con una "tendencia hacia la realidad misma" de la vida en su historicidad que le aproxima de lo más positivo de la fenomenología. Véase GA 20, 17-21.

exige que rompa el silencio de un decenio sin publicaciones. El texto de *Ser y Tiempo* estaba prácticamente listo para entrar en prensa y, con la ayuda de Husserl y la anuencia del editor Niemeyer, el 1 de abril de 1926 empieza la impresión de los 34 cuadernillos originales[95], los primeros 15 de los cuales se envían inmediatamente al Ministerio como base para la adjudicación de la plaza. Es poco importante el que la respuesta sea negativa y Heidegger deba esperar dos años más hasta acceder a una cátedra: la que Husserl deja vacante al pasar a la situación de emérito. Mucho más significativo, aunque no es aún el momento de sacar de ello todas las consecuencias, es el hecho sobre el que von Herrmann llama la atención en su estudio sobre la génesis de SuZ: el que el envío originario fuera de 34 cuadernillos indica que "en este momento Heidegger pensaba aún publicar SuZ como un todo, y no en dos partes"[96].

Según el esquema del § 8 de SuZ, la obra debería dividirse en dos Partes: una primera con el título "Interpretación del Dasein en relación con la temporalidad y la explicitación del tiempo como horizonte transcendental de la cuestión del ser"; y una segunda, "Rasgos fundamentales de una deconstrucción fenomenológica de la historia de la Ontología al hilo de la problemática de la temporalidad". Lo expuesto anteriormente permite hacernos una idea de lo que debería haber integrado esta segunda Parte, que no llegó a ver la luz como tal: la teoría kantiana del esquematismo como nivel preambular del descubrimiento de la problemática de la temporalidad[97]; la herencia medieval en la doctrina cartesiana de la *res cogitans; y las limitaciones de la ontología aristotélica del tiempo (y con ella de la filosofía*

---

[95] Briefwechsel, 62 (carta de 24.04.1926). Véase igualmente la referencia de Mein Weg, 88.

[96] Von Herrmann, *Heideggers Grundprobleme der Phänomenologie. Zur 'zeiten Hälfte' von 'Sein un Zeit'*, Frankfurt, Niemeyer, 1991, pág. 14. El autor basa su razonamiento en una cuidadosa contabilidad del número de páginas correspondientes al envío inicial y al de la primera parte - única publicada - de SuZ. Ello lo permite fijar el momento del irrumpir de las dificultades halladas en la elaboración de la segunda parte, aquella en la que se debería cumplir el giro de "Ser y Tiempo" a "Tiempo y Ser", en un momento posterior. En su momento volveremos sobre este punto.

[97] La importancia para Heidegger de Kant en la historia de la ontología queda, así, plenamente manifiesta.

griega en general).

Pero no fue esta Parte final lo único que quedó por publicar del proyecto inicial de SuZ. En efecto, sólo las dos secciones iniciales de la primera Parte han visto la luz: la que tematiza a título "preparatorio", el ser del Dasein, en un análisis dicho "fundamental", puesto que busca en la estructura existencial del ahí-ser (sección I), cuyo modo de ser viene a revelarse como esencialmente temporal (sección II sobre la *Zeitlichkeit*, o temporalidad propia del Dasein), el *fundamento* de toda comprensión del ser, por tanto, del "ser en general", ser cuyo sentido, abierto en el ejercicio temporal-ekstático del cuidar, aparece necesariamente en el *horizonte del tiempo, como temporalidad (Temporalität) transcendental (sección III).* Esta última etapa de la tarea inicial, que tampoco fue como tal publicada, tenía por ello el título, plásticamente invertido, de "Tiempo y ser". La vuelta al ser a secas, el ser de lo que no es al modo de la existencia humana, se le revelará compleja y huidiza. Ya no cabrá en el proyecto de SuZ y sólo hemos llegado a tener de ello información suficiente porque Heidegger indicó como primer volumen de su GA, único editado en vida del autor, el curso dado con el título de *Grundprobleme der Phänomenologie*[98], en cuyo manuscrito, figura una nota marginal que dice "Nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de SuZ"[99].

Las razones y vicisitudes del fracaso del proyecto serán objeto de reflexión en otro lugar. Pero es importante notar ahora, que el planteamiento de "Tiempo y ser" (el planteamiento de Ser y Tiempo) llevaba a sus últimas consecuencias el "kantismo sutil" inherente, desde el primer momento, a la concepción de la Ontología Fundamental. Pöggeler defiende, por ello, coherentemente con su postura acerca de la evolución del pensar heideggeriano, que el acercamiento a Kant, decisivo en lo que respecta al alejamiento de Husserl, más que contribuir a la profundización en la vía propiamente heideggeriana -que sólo ve alcanzada hacia la mitad de los años 30- constituye un retroceso hacia la

---

[98] GA 24 (1975), edición de F.-W. von Herrmann.

[99] Léase la información ofrecida por el responsable de la edición en la banda interior de la tapa de GA 24.

metafísica tradicional[100]. El juicio histórico puede que sea acertado. Pero es más ajustado a la verdad el comprender que cada pensador hace su camino de una determinada manera y no de otra, y que, por tanto, debe ser tomada esa vía, la fáctica, como la viviente y actuante en el destino individual y colectivo. Y la vía heideggeriana pasa por un íntimo diálogo con Kant, abiertamente reconocido a partir de 1925, soterrado e impreciso anteriormente a esa fecha.

Para comprender de qué manera y por qué camino ha llegado a ser asumido ese diálogo, tenemos que acercarnos de nuevo al planteamiento de los Prolegomena y, en concreto, a la temática de la intuición categorial.

§ 7. El descubrimiento husserliano de la intuición categorial.

Ya hemos mencionado sobradamente la relevancia atribuida por Heidegger a las LU de Husserl. En 1922 sale, finalmente, la reedición de la VI, para lo que la insistencia de Heidegger ante su maestro contribuyó decisivamente[101]. En el semestre de verano de 1923, además del curso *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad* y de un seminario compartido con Ebbinghaus sobre "Los fundamentos teológicos de Kant", Heidegger dedica su seminario para principiantes al texto recién reeditado[102]. Ya entonces atribuía especial importancia a lo que llamaba "historia de la fenomenología", en la que las LU son consideradas de un doble punto de vista: el de su recepción inmediata (quizá incluso el de su concepción por Husserl) y el de su contribución efectiva (evidentemente, la lectura heideggeriana). En un primer

---

[100] Véase especialmente "Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriff", *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980), 87.

[101] Husserl había aceptado el reto ya en 1920. En carta a Ingarden de 20/08/1920 menciona el trabajo que supone el "tener que corregir él mismo las pruebas" de imprenta. Lo cierto es que Investigación VI apareció sin modificaciones. Aún se aguarda la publicación de los materiales inéditos, correspondientes a la reelaboración de la misma, en el vol. XX de la Husserl-Archiv, con el título: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung. Texte aus dem Nachlaß* (1911-1917).

[102] La información procede de Richardson, *Through Phenomenology*, 664.

momento, las LU han sido interpretadas en el contexto estrictamente lógico y desde la perspectiva dominante de la teoría de las ciencias, en el que se integran también, concomitantemente, los intentos neokantiano y diltheyano, en continuidad con la vía inaugurada por Kant en la KrV. Se buscaba en la *conciencia* las condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo.

Sin embargo, entendidas de ese modo, como una lógica que es, a la vez, psicología descriptiva, "las LU no han sido comprendidas, quizá hasta hoy"[103]. En verdad, su aportación decisiva no reside propiamente en el ámbito temático, sino en el poner de la cuestión de la "vía de acceso", del "cómo" de la constitución del sentido de objeto, en la medida en que este cómo es inherente al sentido mismo. Lo que a primera vista parece ser una cuestión meramente metodológica -"fenomenología es, por tanto, un cómo de la investigación"[104]- debe, empero, ser comprendida al revés: no se trata de cómo se accede "objetivamente" (=validamente) al objeto[105], sino de cómo éste accede a mostrase en su objetualidad, en su ser objeto. Lo que está en causa no es la justificación de la validez del conocimiento, sino la de la estructura del sentido mismo. En Husserl, las dos cuestiones aún estaban unidas, si bien el peso específico recaía sobre la segunda. Heidegger, en cambio, se desentiende totalmente de la primera, llevando la pregunta tradicional de la verdad al ámbito más originario de la *aletheia* griega, y renunciando con ello, definitivamente, a plantear la cuestión de la validez (valor de verdad)[106].

---

[103] GA 63, 70. Léase en concreto todo el § 14, del que se desprende inequívocamente la idea de que tampoco Husserl ha comprendido la importancia efectiva de su descubrimiento.

[104] GA 63, 72.

[105] Este problema constituía la preocupación esencial de la escuela neokantiana que se apoyaba, por eso mismo, en una metodología estrictamente constructiva (teoría de las categorías, asegurando el carácter válido de la representación objetiva) y argumentativa (teoría del juicio, asegurando la legalidad formal del discurso científico).

[106] Recuérdese a este propósito la postura crítica de Tugendhat relativa a la concepción heideggeriana de la verdad, en su obra, hoy clásica, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter, 1967. Empeñado en una renovación de lo que llama "la conciencia crítica", en cuanto fundamento de una idea de "evidencia" o "certeza", en un sentido

El "descubrimiento" de la estructura *intencional* del sentido, es presentado, en efecto, en los Prolegomena como la primera de las contribuciones esenciales de la fenomenología. La "intencionalidad" comprende el *sentido desde la doble perspectiva del qué* en su correspondiente *cómo*. El "objeto", aquello hacia lo cual la conducta relacional se orienta, el "hacia dónde" de la *intentio*, no es meramente la cosa, cuyos contenidos materiales son captables en la percepción simple, sino también las estructuras y nexos que constituyen formalmente su ser percibida y comprendida. Y ello a dos niveles: en primer lugar, la "cosa", incluso en tanto que objeto de percepción directa, jamás es algo "en si", sino siempre, algo en el cómo de su mostrarse (*intentum*); en segundo lugar, ese "cómo" es él mismo objeto intencional a otro nivel, sentado sobre el primero, pero que visa algo más allá de lo de aquél. El salto así efectuado, sitúa la *forma* como *objeto de segundo grado* y permite, por tanto, una tematización de la misma fuera del ámbito en el que tradicionalmente se integraba: en el de la subjetividad.

Husserl, enmarcado en la tradición que Heidegger caracterizó como "metafísica", aunque procura distinguir la intencionalidad de la esfera de lo psíquico en la que la comprendía Brentano, no logra, sin embargo, liberarse de la perspectiva de la subjetividad transcendental. Lo que Heidegger considera una

---

"regulador", no absoluto, como base para la elaboración de una teoría de la verdad, el autor se encuentra ante dos extremos. Por una parte, el concepto tradicional de verdad, representado por la fórmula tarskiana, que es "exacto pero trivial", ofreciendo una "definición... que es, en efecto, correcta, pero estrecha (*verengte*) y tautológica"; por otra, un concepto "ampliado" y "metatranscendental", englobante pero vago, que es el de Heidegger (la verdad como *Erschloßenheit*), que "da al concepto de verdad la necesaria amplitud, pero sin que quede claro si aún se sigue hablando propiamente de la verdad". El eslabón intermedio entre ambos conceptos lo encuentra Tugendhat en lo que llama la "Ontología aletheiológica" de Husserl, que tiene su punto de partida en el contexto lógico-gnoseológico, desde el que salta al metafísico, fundando de ese modo una mutación de la Ontología en Aletheiología, en la que, como acontece con Heidegger, la cuestión de la verdad se vincula a la de la historia, pero en la que, a diferencia de Heidegger, no se "debilita" el concepto "legítimo" de verdad, al mantenérsele en el terreno de la fundamentación transcendental: la "evidencia", fundada en la reducción fenomenológica al sujeto transcendental como condición de posibilidad del *Wahrheitsbezug* cumplido y pleno. La renuncia heideggeriana a la base "crítica" de la teoría de la verdad, su *Verwindung* del planteamiento de la modernidad, es, pues, valorada negativamente, a pesar del carácter positivo y renovador de su concepción.

doble limitación, pues no sólo restringe la intencionalidad como estructura noética de la conciencia a la esfera del conocimiento teorético, sino que, además, determina el sentido de la reducción hacia la esfera pura de los actos o vivencias, es decir, hacia al residuo fenomenológico de una conciencia pura que, en definitiva, halla su radical último en un "sujeto" vacío de determinaciones y constituyente de todos sus actos. La idea de un "ser-en-el-mundo"[107] eminentemente práctico y siempre "lleno" de sentido, es ya el evidente contrapunto de esta concepción husserliana, de la que Heidegger no considera tampoco muy apartada la de Scheler: ambos se encuentran aún cercanos a la concepción cartesiana de la conciencia inmanente, interpretando la intencionalidad como estructura de lo psíquico, de la razón o de la persona[108], cuyo radical es el sujeto transcendental.

Ahora bien, para Heidegger la cuestión esencial no queda con ello resuelta: "sigue siendo enigmático cómo el [carácter de] ser-objeto intencional de un ente guarda relación con el ente mismo", cómo puede un ente acceder a la relación intencional, es decir, tener "sentido"[109]. En definitiva, *¿cómo es ontológicamente posible la intencionalidad misma? Para esta cuestión, la fenomenología husserliana no ofrece ninguna respuesta*. Se limita a retroceder reductivamente de la correlación nóesis-nóema, cuya posibilidad no es puesta en causa, hasta el sujeto constituyente. Sin embargo, con el descubrimiento de la "intuición categorial", el "segundo descubrimiento esencial de la fenomenología" y "la piedra de toque" de su pensamiento[110], Husserl señala el camino de la solución al problema.

---

[107] Véase el diálogo epistolar de Heidegger con Husserl a propósito del artículo para la *Encyclopedia Britannica* (1927), en el estudio de W. Biemel, "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 (1950), 246-280.

[108] GA 20, 61-63.

[109] GA 20, 63. Nótese el parentesco de esta cuestión con la que Kant expresaba en la carta a M. Herz de 1772: "¿Sobre que fundamento reposa la relación de lo que, en nosotros, se llama representación al objeto?" (Ak. X, 131).

[110] La "intuición categorial" es, en la visión retrospectiva del seminario de Zähringen (1973), la auténtica aportación de Husserl a la *Seinsfrage*. Véase GA 15, 372-376.

Por "intuición categorial" entiende Husserl aquella por la que la forma categorial, lo ideal, se deja "ver". Lo así captado no es objeto de la segunda intención, de la reflexión sobre el acto perceptivo o judicativo, sino integrante de la primera: se da *con* la percepción simple el que el ente sea captado *en su ser* de tal o tal modo. La intuición sensible ofrece el material hyilético del que está compuesta la percepción. Una hoja de papel, por ejemplo, es de color blanco, tiene formato rectangular, un tacto característico, etc. Cada una de estos *data* son percibidos en su conjunto como "hoja de papel". Sin embargo, el objeto "hoja de papel" no es *él mismo* percibido de esa misma manera, mediante la mera intuición sensible. Pero es percibido con los data sensibles y a la vez que la intuición de ellos. Dicho de otro modo: "hoja de papel" significa algo más que lo intuido sensiblemente. Hay un momento "ideal" en la percepción de lo sensible, por el que las diversas notas caracterizadoras son reconocidas en su referencia al objeto mismo.

La teoría kantiana atribuye al sujeto la responsabilidad de la formalización del material del conocimiento y habla ya de la forma, sea al nivel sensible o al intelectual, captable ella misma, en el primer caso, mediante una intuición "pura" (el espacio-tiempo) y, en el segundo, en el que no hay intuición posible, por reflexión. Mas resultaba altamente complejo y laborioso explicar como aquello que no es intuible (lo categorial), pero sí inteligible, puede sin embargo "aplicarse" a la variedad empírica. De ahí que fuera imprescindible en la filosofía kantiana superar el dualismo de fuentes y estructuras paralelas mediante una función intermedia, que Kant, termina por considerar que lleva a cabo la imaginación transcendental según el procedimiento esquemático. La solución es compleja y, en todo caso, insatisfactoria. Esta problemática kantiana no aparece tematizada en los Prolegomena heideggerianos, aunque diversas referencias hechas de pasada revelan que se halla ya a punto de llegar a primer plano (lo que acontecerá en el semestre siguiente). Es, empero, directamente enfocado el fracaso neokantiano

(en especial de Windelband y Rickert) en el mismo campo[111].

Ahora bien, Husserl halló una posible respuesta a esta cuestión al considerar la forma categorial como susceptible ella misma de ser captada intuitiva y objetivamente, con y a la vez que los datos hyléticos[112], aunque no en un acto del mismo tipo[113]. Con ello, "por primera vez, se alcanzó un camino concreto para una investigación demostrativa y auténtica de las categorías"[114], como lo viera en su momento Lask y Heidegger vuelve ahora a recoger, aunque en un contexto e intención muy distintas.

No olvidemos, en efecto, que se trata en los Prolegomena de establecer la base fenomenológica para buscar una interpretación categorial del ser en general y de sus regiones[115]. Y al hablar de lo categorial, Heidegger no tiene en vista el "qué" del ente (en el sentido tradicional del término categoría) sino el que tal ente "es" y "cómo es", es decir, la facticidad y sus modalidades, nociones que, como hemos analizado, tienen un sentido eminentemente temporal. La posibilidad de una diferenciación de regiones ontológicas al hilo de una historia del tiempo, halla, pues en la "intuición categorial" de Husserl la respuesta a la cuestión fundamental dejada, hasta ahora en abierto: ¿cómo se

---

[111] Recuérdese el análisis de las dificultades inherentes a las teorías neokantianas de las categorías y del juicio realizado en el capítulo anterior (§ 5).

[112] Heidegger en 1973 comenta: "para Husserl, lo categorial (o sea, las formas kantianas) es dado tal como lo sensible". GA 15, 376.

[113] Los datos hyléticos son captados en un acto sencillo (*schlicht*); la forma en uno que se funda en el primero - *ein fundierter, gestuffter Akt* - aunque se da con él y a la vez que él. El objeto real es, por ello, objeto de primer nivel; el ideal (la forma, lo categorial) lo es de nivel superior. Véase el momento conclusivo del análisis, L.U., VI, § 46.

[114] GA 20, 98.

[115] Disiento, en este punto, de la interpretación que hace Dastur del sentido del descubrimiento de la intuición categorial en esta época. Dice Dastur que sólo le interesa en función de las categorías, mientras que en 1973, habla de ella en función de la cuestión del ser. Es evidente que en 1973 no entiende lo mismo por "ser" que en 1925, y -como creo haber mostrado- si la cuestión de la estructura categorial le interesa para alguna cosa en 1925 es justamente para lanzar las bases de un planteamiento nuevo de la *Seinsfrage* (el de la Ontología Fundamental), en el momento en el que está escribiendo SuZ. Véase Dastur, art. cit., 50.

accede a la categoría? *¿cómo se da el cómo (temporal) del ser?* La respuesta husserliana, en la interpretación de Heidegger, sitúa al ser en la posición de correlato de una mirada hacia lo no-sensible, hacia lo que el mismo Husserl (al margen de toda consideración de la temporalidad) llama el "ser".

De hecho, mediante lo que Heidegger llama una "analogía con la intuición sensible"[116], Husserl consigue mostrar cómo el sentido del "papel blanco", según el ejemplo de las LU, no se reduce a los datos hyléticos ni siquiera a la síntesis de éstos[117], sino que corresponde a *un plus* de significación: la intuición del "ser-papel blanco". "Puedo ver el color, pero no el ser-color"[118]. Ese *plus*, lo "excedente" (*Überschuß*) en la percepción, es la *forma categorial*, el "*ser*-blanco" del papel blanco. En cuanto *excedente* en la percepción de lo real, el "ser" es aquello que no es propiamente *nada* en el ente que se da y muestra, sin que por ello pueda reducirse a algo inmanente a la conciencia. No tiene carácter de fantasma psíquico ni de constructo subjetivo, sino que es "transcendente": es lo que en SuZ aparecerá como lo *transcendens schlechthin*[119], lo que no está en el ente, sea en el sujeto sea en el objeto, sino que constituye el horizonte atemático, el vacío, en el que se percibe o apercibe el ente con todas sus características.

Husserl recuerda, significativamente en este contexto, la tesis kantiana sobre el ser: el ser no es un predicado real,

---

[116] GA 15, 376.

[117] Heidegger dedica varias páginas al análisis del texto husserliano para mostrar la diferencia entre los actos de "síntesis" y de "ideación" (GA 20, 85-93).

[118] LU, VI, § 43, 137. Véase su comentario en GA 20, 73-81, sobre el que vuelve, muy significativamente, en GA 15, 376-377.

[119] El fondo husserliano (mucho más que escolástico) de esta expresión en SuZ, § 7, 38, es puesto de relieve por Taminiaux y Françoise Dastur. Nótese que es justamente en la secuencia de la afirmación del carácter transcendente del ser, relativamente al mero ente, que aparece el reconocimiento de la deuda heideggeriana para con su maestro. Recuérdese, además, la nota marginal según la cual *transcendens* debe ser interpretado no en el sentido escolástico, sino en el de la temporalidad ekstática y horizontal. Acerca de la deuda de Heidegger para con el concepto husserliano de *Überschuß* véase Dastur, art. cit., 50; Taminiaux, "Remarques sur Heidegger et les Recherches Logiques de Husserl" (en *Le regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoff, 1977), especialmente pp. 177-181.

sino tan sólo la "posición absoluta" de la cosa con todos sus predicados[120]. También Heidegger la recuerda de pasada al comentar el descubrimiento fenomenológico de la "intuición categorial"[121]. La proximidad de los tres pensadores en toda esta meditación es, pues, bastante más que implícita. Pero mientras que Husserl interpreta la tesis kantiana en función del carácter ideal de cierto tipo de "objetos", a Heidegger le interesará especialmente la "posición" de objeto (la institución del horizonte objetual), aunque no desarrolle por ahora esa cuestión en relación con la cita de Kant[122]. De hecho, el criterio según el cual Heidegger ha seleccionado los dos primeros descubrimientos "esenciales" de la fenomenología denota claramente el intento de inaugurar una nueva "ontología" sobre la base del "mostrarse fenomenológico" del "ser" de los entes, es decir, de un poner en claro lo previo: el ser ya de antemano objeto, el carácter objetual de todo objeto[123]. "La consecuencia de este descubrimiento [de la intuición categorial] reside en que la investigación filosófica pasó a estar en

---

[120] LU, VI, § 43, 137.

[121] GA 20, 78.

[122] La tesis de Kant sobre el ser será objeto específico de una de las meditaciones deconstructivas con las que Heidegger pretendía introducir la cuestión de la sección III de SuZ, "Zeit und Sein", en su redacción de 1927 (el curso *Grundprobleme der Phänomenologie*, publicado en GA 24, §§ 7-9). La secuencia temática es ilustrativa de las conexiones del tema. Su importancia queda, además, atestiguada por las dos importantes recurrencias tardías: en 1961/62, en "Kants These über das Sein", y en 1969, en el seminario de Le Thor dedicado al texto kantiano del *Beweisgrund*.

[123] Léase, a este propósito, el interesante artículo de Th. Oudemans, "Heideggers *logische Untersuchungen*", Heidegger-Studies, 7 (1991), 86-105, dónde intenta mostrar la génesis de la vía hermenéutica plasmada en SuZ, al hilo del concepto de "mostración formal" (*formal-anzeigende Phänomenologie*). Oudemans halla en el alejamiento paulatino de Husserl un momento-clave, que corresponde justamente al análisis del concepto husserliano de "objetualidad formal" tal y como aparece en las lecciones de 1920/21, inéditas, sobre "Introducción a la fenomenología de la religión", en comentario de la VI Investigación Lógica. La idea fundamental es exactamente la que reaparecerá en GA 20: la objetualidad formal de Husserl aparece como *objeto* de la intuición categorial, mientras que para Heidegger no es sino el "hacia dónde" de la referencia intencional; su sentido *no es*, pues, el de un objeto de otro tipo o de una región objetual específica, sino el de una *otra manera* de ser percibido el horizonte atemático (por tanto, no objetivo) en el que todo objeto adquiere sentido. Véanse especialmente pp. 93-94.

condiciones de comprender con más acuidad lo *a priori* y de preparar una característica del sentido de su ser"[124].

En esta breve historia de la fenomenología, en la que a Brentano le tocó el mérito del primer momento fundamental y a Husserl el del segundo, el descubrimiento propiamente heideggeriano viene a ser, por ello, el tercero: el del "sentido originario de lo *a priori*". Pero, "a pesar de algunos vislumbres esenciales", este sentido sigue siendo poco claro en el ámbito mismo de la fenomenología, no sólo "porque sigue estando ligado a planteamientos tradicionales", que ponen el a priori en la esfera de lo estrictamente "subjetivo" (Descartes, Kant, incluso Husserl), sino "sobre todo, porque aclarar su sentido supone, justamente, la comprensión de aquello que estamos buscando: *el tiempo*"[125]. El ser y el tiempo aparecen unidos en el concepto formal de lo *a priori*. Pues "lo a priori, aquello que ya había de antes", es "aquello que en algo, era ya desde siempre lo anterior".

La aprioridad de la que es cuestión ahora, no es, pues, la que se dice de la mera secuencia temporal determinada, no es el "antes" relativo a un "después" en el orden serial de acontecimientos – por ej., el antes de la causa relativamente al efecto en la serie causal; ni se trata tampoco del carácter previo que se considera que tienen las estructuras subjetivas del conocimiento, relativamente al conocimiento mismo. "*A priori*, en sentido fenomenológico, no es designación de un comportamiento, sino *una designación del ser*": es el carácter originario y de despliegue que tiene el darse y consumarse del ser de todo ente, es "carácter de edificación progresiva en el ser del ente, en la estructura ontológica del ser"[126]. Y, por esa razón, el descubrimiento inicial de lo a priori en Grecia está en conexión *con* el descubrimiento del concepto de ser (en Parménides y en Platón) o, en verdad, "es incluso idéntico al mismo"[127]. *El ser* –

---

[124] GA 20, 98.

[125] GA 20, 99. Véase todo el § 7.

[126] GA 20, 102: "*Das Apriori ist vielmehr Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins*".

[127] *Ibidem*.

lo que accede a mostrarse como lo excedente en toda percepción óntica, el horizonte del aparecer de todo lo que se muestra – es lo absolutamente a priori. Y, por ello, Heidegger define la fenomenología (en cuanto "ontología principial") como "descripción analítica de la intencionalidad en su a priori"[128].

Sólo ahora aparece claramente la posible respuesta a la cuestión que Heidegger planteara y diera como irresuelta por la fenomenología y cuya vía de solución había considerado abierta por la intuición categorial: *la intencionalidad es ontológicamente posible, porque el ser es ya de siempre y de facto lo que de suyo tiene el carácter relacional.* La estructura intencional *en su a priori* no es, por ello, una mera estructura noética subjetiva, sino la estructura ontológica misma, por la que el ser *de todo lo que hay* se muestra: el ser del Dasein qua "ser en relación al mundo" (*"sein zur Welt"*, *"sein bei der Welt"*[129]), en la medida en que el ejercicio fáctico del cuidar constituye la posibilidad del "dejar venir al encuentro" al mundo mismo; y al ser de los entes intramundanos como al ser de "lo que viene al encuentro" en la práctica del cuidar. El *a priori de la intencionalidad es el "dejar ser", el "dejarse ser"*, por el que la mirada y lo mirado se copertenecen y constituyen en *presencia mutua.* En este contexto preciso, es dónde Heidegger reencuentra –o más bien, si tenemos en cuenta lo dicho en las cartas a Jaspers arriba mencionadas– donde encuentra auténticamente a Kant.

§ 8. La "vuelta a Kant" desde la Fenomenología.

En efecto, la tesis heideggeriana de BZ, según la cual la modalidad ontológica del Dasein consiste en "ser el tiempo mismo"[130] gana, con el asumir del carácter intencional del ser, una nueva dimensión. El "tiempo" no sólo constituye el ser del Dasein, sino que la sombra de esa temporalidad del cuidar cubre

---

[128] GA 20, 108-110.

[129] GA 21, 403 y 404.

[130] BZ, 19: *"Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit".*

necesariamente el "mundo" hacia el cual y en cual se da como tal. Y no en el sentido del "tiempo del mundo" (el ahora y la sucesión de ahoras), mensurable por relojes y calendarios, del que Heidegger hablaba ya en sus lecciones sobre Aristóteles; sino en la medida en que el ser mismo - el horizonte en el que se percibe toda información óntica, la "nada" atemática que *no sólo acompaña sino permite* que tales informaciones tengan sentido - viene al encuentro, accede a mostrarse como un siempre actual hacerse-presente de los entes. El *nuevo matiz* de la temporalidad que aquí aparece es el "presentarse" de los entes en la "actualidad viviente" (existencial e histórica) del Dasein: el tiempo como horizonte de "presencia".

En efecto, el ser temporal-histórico del Dasein estaba ya claramente dibujado en 1924, en BZ, desvelado en su estructura ekstática. Sin embargo, no se hacía allí ninguna referencia a la temporalidad del ser en general. Sheehan argumenta acertadamente a este propósito que la ausencia de este tema en la conferencia no significa en absoluto que "no fuese ésta la cuestión principal en 1924", no sólo porque era la problemática que se arrastraba desde la Disertación de Doctorado, sino porque, justamente, se revelará central ya en los Prolegomena, dónde se formula por primera vez aquello que debería ser la sección III de SuZ. Es decir, "mirando hacia atrás, no hay en SuZ mucho más de lo que uno puede leer ya en la conferencia. Pero, mirando hacia delante, desde 1924, hay más por venir."[131]

El matiz temporal del "ser en general", el "sentido" del

---

[131] Sheehan, "The original form of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Der Begriff der Zeit*", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 10 (1979), 78-83. La tesis esencial del artículo, en el que se ofrece información del contenido de BZ, diez años antes de su publicación, es la siguiente: aunque Gadamer dijo que esta conferencia era la "*Urform*" de SuZ, un análisis atento de la misma muestra que, a pesar de que su contenido refleja la práctica totalidad del material de la parte publicada de SuZ (la analítica existenciaria y la temporalidad del Dasein), no aparece, sin embargo, la cuestión contextual del sentido del ser, sin la cual la problemática de la temporalidad no es tratada en el marco específico de SuZ. Hay que pensar, pues, que "algo de desarrollo se da entre esta conferencia de 1924 y el completar de SuZ en el verano/otoño de 1926" (pág. 83).

ser, entrevisto en AhS[132], sólo aparece tematizado en las lecciones de 1925 y sólo en las de 1925/26 se pone la cuestión del tránsito de la problemática existencial (la temporalidad del Dasein, *Zeitlichkeit*) a aquella que llamará "transcendental" (la temporalidad del ser mismo, *Temporalität*). La elaboración y exposición heideggerianas de este tránsito se hace decidida y decisivamente al hilo del diálogo deconstructivo con lo que llama la "aporía kantiana" del tiempo, en cuanto forma a priori de toda modalidad objetual (es decir, del ser-objeto de todo objeto posible) y, a la vez, en cuanto "autoafección pura" (es decir, en cuanto modo de acceso al ser que así se ejerce, al que Kant llamaba también "apercepción empírica").

De hecho, los Prolegomena terminaban sin dar respuesta a la cuestión a la que se proponían responder: la diferenciación de naturaleza e historia al hilo de una historia del tiempo. Pero el desarrollo de la lección alcanzó el objetivo clave de aclarar el concepto del "tiempo mismo" como "el ser en el que el Dasein puede ser su totalidad"[133], es decir, como temporalidad de la existencia humana. En ese sentido, no puede decirse "hay tiempo", sino "el Dasein temporaliza su ser *qua* tiempo"[134]. Con ello quedaba, por lo menos, indicado el modelo temporal de "lo histórico". Pero no se llega a tratar de la cuestión de la temporalidad no-histórica. La lección termina, así, abriendo un puente hacia lo que aún quedaba por tratar y tratará en el semestre siguiente: "Los movimientos de la naturaleza, que definimos espacio-temporalmente, no transcurren en el tiempo como por una bisagra; sino que, en cuanto tales, son absolutamente ajenos al tiempo. Sólo se encuentran en el tiempo, en la medida en que su ser es descubierto como pura naturaleza. Se encuentran en el tiempo, que somos nosotros mismos." La proyección de la sombra

---

[132] Von Herrmann llama a menudo la atención para la imposibilidad de leer la evolución filosófica heideggeriana *tan sólo* a base de lo se trasluce en los cursos, pues su pensamiento más propio no se desarrolla ante el público, ya sea el alumnado o el de las conferencias. De hecho, es sintomático que la alusión escueta a ambas temporalidades, en su momento comentada como denotando el breve presentimiento del proyecto de SuZ, se haga en un texto como AhS.

[133] GA 20, 441 (título del § 36).

[134] GA 20, 442.

temporal del ser del Dasein determina temporalmente el horizonte (la *pura* naturaleza) en el que los entes vienen al encuentro. Y, si ello es así, también en ese horizonte deberán mostrarse las dos modalidades kairológicas: el tiempo propio y el impropio, la *Jeweiligkeit* y el tiempo anónimo y calculable del *man*, el tiempo en su sentido originario y propio como "actualidad" viviente y vigilante, que guarda el pasado cuidando el porvenir, y el tiempo en el sentido vulgar y "caído" del ahora y sucesión cronológica de ahoras.

En el curso de Lógica de 1925/26, Heidegger busca desde esa doble perspectiva una respuesta a la cuestión del ser. Sigue el index proyectado de una "historia del concepto del tiempo": si éste ha sido tradicionalmente visto en conexión con el fenómeno "mundo", "naturaleza", "ente creado" es porque "siempre fue comprendido como tiempo-del-ahora, y lo temporal significa que ocurre en-el-tiempo, que transcurre en el tiempo"[135]. Aristóteles fue quién por primera vez definió este concepto "con una profundidad conceptual que no se ha vuelto a alcanzar". El cuño de esa comprensión marca aún la de Hegel e, incluso, la de Bergson[136]. Sólo en Kant, que también la refleja y asume, halla Heidegger, sin embargo, partiendo de su misma postura y en actitud deconstructiva, la radicalidad de un pensar capaz de tocar su fondo y entrever a medias la originariedad del fenómeno "tiempo":

"La concepción y definición tradicionales del tiempo como 'tiempo-del-ahora' es una interpretación del tiempo desde la actualidad, sin que se le vea existencialmente. Lo que es propio y avanzado en la interpretación kantiana del tiempo no reside solamente en que él señale que el tiempo es un *modo de ver* del sujeto, sino sobre todo en que este fenómeno, que no es otro que el hacer-presente, es la *base de la interpretación del conocimiento*"[137]. La afirmación recoge los dos polos entre los que oscila la interpretación heideggeriana de Kant, en este momento: el carácter "subjetivo" (aunque no meramente psicológico) y, a

---

[135] GA 21, 249.

[136] *Ibidem*.

[137] GA 21, 404 (s. m.).

la vez, proyectivo (aunque no constructivo) del tiempo. Por el primero, la forma temporal kantiana está cerca del cómo existencial heideggeriano; por el segundo, que está además minuciosamente estudiado en su fenomenología "esquemática"[138], ofrece una vía de comprensión de la proyección del horizonte temporal de toda comprensión del ser.

Desde la mirada deconstructiva de Heidegger, Kant aparece, pues, como el que abre la brecha de una comprensión ontológica de la temporalidad, en su doble cara. El ser, lo *transcendens schlechhin*, es lo que accede a mostrarse en la relación intencional que Kant llamaba conocimiento (*Erkenntnis*) y Heidegger el cuidar. Por ello, en SuZ, dónde esta meditación halla su lugar propio, se dice que "todo abrir del ser como lo *transcendens* es conocimiento transcendental" y, por eso, "la verdad fenomenológica (el *estar abierto* o *Erschlossenheit* del ser) es *veritas transendentalis*"[139]. En esta tesis fundamental se trasluce la apropiación heideggeriana de Kant (su "kantismo sutil") y, a la vez, el deslizarse de la meditación hacia el terreno de la "cuestión de la verdad", terreno en el que, finalmente, Heidegger llegará, en un monólogo autointerpretativo extremado, a la crisis de su misma propuesta.

Pero el análisis de este diálogo consigo mismo a través de Kant pertenece ya de lleno a los capítulos siguientes. Como conclusión del presente, es suficiente mencionar los términos de la aporía kantiana, en la que Heidegger ve plasmado el destino y, a la vez , el origen de la cuestión de la temporalidad del ser:

"Kant sólo ha podido interpretar el conocimiento de la naturaleza porque descubrió el tiempo como estructura del conocimiento mismo. El tiempo no es la mera forma del transcurrir

---

[138] Recuérdese la tesis de Philonenko sobre el esquematismo según la cual éste constituye "la fenomenología pura de la síntesis". (*L'Oeuvre de Kant*, Paris, 1969, vol. I, pág. 177)

[139] SuZ, § 7, 38. Es importante notar que sólo desde los Prolegomena, aparece ya asumida por Heidegger la diferenciación entre *Entdeckheit* y *Erschlossenheit*, esencial en SuZ. Véase a este propósito el Epílogo de Petra Jaeger a su edición de los mismos, pág. 444. Esta distinción no sólo es esencial a su teoría de la verdad, sino que constituye justamente la característica definitiva que define el Dasein como el *ahí* del ser, como el sitio del darse (del actualizarse existencial o hacerse presente transcendentalmente) del ser en general.

del proceso del conocimiento, sino que es inherente al conocer mismo. Pero, por otra parte, el carácter de predominio del concepto tradicional de tiempo - el tiempo como el dónde del transcurso- le ha obstruido el camino hacia la visión de la estructura temporal, de la que empero hace uso en el capítulo del esquematismo, en su significado fundamental como estructura del Dasein mismo"[140]. Por ello, Kant necesita hallar el fundamento del conocimiento en un *Yo pienso*, que describe en términos muy semejantes a los usados para describir el tiempo mismo[141]. Sin embargo, por otra parte, anclado "en un dogma que tiene, para él, carácter rector, establece una distinción absoluta entre tiempo y yo pienso, siéndole absolutamente imposible su unión *a priori*". Tiene razón Kant al negar que el *yo pienso* sea "en el tiempo", y por tanto, que pueda ser "objeto"[142]. De ahí que se niegue a ver la relación íntima entre la espontaneidad atemporal del *yo pienso* y lo que Heidegger llama la "espontaneidad" de la autoafección, que es el tiempo mismo. En ello reside la gran aporía de la concepción kantiana del tiempo según Heidegger.

Ahora bien, "si se comprende el *yo pienso* como un modo del hacer-presente [*Gegenwärtigen*] y esto como modo de ser del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, entonces el planteamiento kantiano es alterado desde la base. Por otras palabras, el planteamiento dogmático de la posición cartesiana es evitado desde el principio. El *yo pienso* no es lo que es dado primariamente como el *a priori* puro, y luego es dado un tiempo y este tiempo [sirve] de estación intermedia para salir hacia el mundo; sino que el ser del sujeto mismo *qua* Dasein es ser-en-el-mundo y este ser-en-el-mundo del Dasein sólo es posible porque la estructura fundamental de su ser es el tiempo mismo, y precisamente aquí en

---

[140] GA 21, 408.

[141] Heidegger cita a este propósito la caracterización del Yo de la apercepción pura como el correlato permanente de todas nuestras representaciones (KrV, A 123), "definición que es casi literalmente la del tiempo". GA 21, 406. No se trata aquí de juzgar la corrección de la interpretación heideggeriana, sino de mostrar lo que esa interpretación revela a cerca de la evolución de la problemática propiamente heideggeriana, en lo que tiene de decidida proximidad al hilo problemático -no a las soluciones- de Kant.

[142] GA 21, 405.

el modo del hacer-presente"[143]. Eliminado el "dogma" kantiano, de raíz cartesiana, Kant aparece como un *alter-ego* de Heidegger y su intento crítico como antecedente directo de SuZ.

[143] GA 21, 406.

Capítulo IV

KANT EN EL PROYECTO DE *SER Y TIEMPO*

SENTIDO Y TRANSCENDENCIA

Es general el consenso acerca del carácter transcendental del proyecto de *Ser y Tiempo*, es decir, de su planteamiento global y del modelo programático que Heidegger, consecuentemente, se propone desarrollar a partir de él. Tal carácter no se deduce solamente en las explícitas manifestaciones de su autor en ese sentido, sino también de las perspectivas abiertas por esa vía para la investigación filosófica en la actualidad. Incluso pensadores que matizan la utilización de la designación "transcendental" en el caso heideggeriano -como acontece con K. O. Apel y E. Tugendhat- dejan entrever en su argumentación una clara aceptación de tal calificación para proyecto de la Ontología Fundamental.

Esta característica constituye el eje central y la clave del acercamiento de Heidegger a Kant en este momento de su producción filosófica. En efecto, el "kantismo sutil" de SuZ no sólo trasparece en el estilo y estructura interna de la obra, ni en la coincidencia de ciertas temáticas esenciales a ambos pensadores o en la analogía de ciertos planteamientos, ni siquiera en el diálogo explícito o implícito, cuyo hilo puede seguirse a lo largo de toda la obra, sino fundamentalmente en la orientación global, en la intención a la que obedece la concepción y despliegue de la misma. Esta intención se manifiesta claramente en el planteamiento de la cuestión del sentido del ser, emblemática del proyecto de SuZ. Por ello, el análisis de tal planteamiento y el poner en claro su supuesto (la "transcendencia" del Dasein) constituye nuestro primer objetivo, que pretende aclarar la noción misma del "ser del ahí", la Erschlossenheit. El segundo objetivo que se persigue arranca de aquí y consiste en esclarecer, no ya la *cercanía* del intento heideggeriano al kantiano, sino la decidida *repetición* deconstructiva de este último en uno de sus términos más esenciales: la cuestión de la temporalidad y del esquematismo. Ese retomar la problemática kantiana es, a su vez, el postrer eslabón de la Ontología Fundamental, aquél que no sólo cierra su ciclo, sino que, *sin suprimir la vía transcendental*, avanza hacia más allá de sus fronteras.

En este análisis, no sólo se cuestiona la obra publicada bajo el título de *Ser y Tiempo*, sino el amplio despliegue arquitectónico, cuyo programa se consigna en su § 8, tanto en su

vertiente constructiva[1] como en la deconstructiva, y en su doble trama ontológica: la 'preparatoria', por la que se accede al ser del Dasein, y el problemático cumplimiento de la tarea ontológica fundamental, por la que se transita de la 'ejemplaridad' de tal modo de ser a la interpretación del ser en general, en el horizonte temporal ahí abierto. Teniendo en cuenta esta estructura programática y el hecho que la impresión de la obra se inició, según su autor[2], el 1 de abril de 1926[3], hay que considerar, al menos en principio, que este planteamiento global es el que permite comprender, retrospectivamente, las cuestiones que han asumido carácter prioritario en los estudios histórico-problemáticos desarrollados en las lecciones inmediatamente anteriores a 1926, y prospectivamente, en la producción de los años siguientes. Es significativo que desde el semestre de invierno de 1925/26 y hasta la publicación del libro sobre Kant, en 1929, todos los cursos de Heidegger, con una sola excepción[4], enfocan directa y extensamente doctrinas kantianas centrales, por lo que es ineludible la conexión de las mismas con el propósito de la Ontología Fundamental, desplegado a lo largo de esos años[5].

---

[1] Según la expresión de los *Grundprobleme der Phänomenologie* (GP), GA 24, 29. También en KPM, 233.

[2] En carta a Jaspers de 24.04.1926 (*Briefwechsel*, 62).

[3] Al menos en la parte efectivamente publicada. Lo último que redactó fue la Introducción, por lo que el "plan" expuesto en el § 8 manifiesta la concepción global efectiva de la Ontología Fundamental en el primer trimestre de 1927, plan que se refiere a la obra ya escrita y a la tarea aún por realizar, prevista para los próximos años. Para las vicisitudes del proyecto y de su publicación, véase von Herrmann, *Heideggers Grundprobleme der Phänomenologie. Zur Zweiten Hälfte von Sein und Zeit* (de ahora en adelante, HGP). Frankfurt, 1991. .

[4] El curso del semestre de verano de 1926, ***Grundbegriffe der antiken Philosophie***, dictado mientras está en plena faena de corrección de pruebas. El curso de 1928/29, ***Einleitung in die Philosophie***, inédito, no menciona a Kant en el título, pero lo contempla ampliamente en el desarrollo de la lección. Debo la información al Prof. Otto Saame, de la Universidad de Mainz, recientemente fallecido, que estaba encargado de la edición del texto.

[5] La afirmación no prejuzga los altibajos del proyecto ni, por ahora, la posibilidad de su extensión más allá de esas fechas.

§ 1. Consideración preliminar. El uso heideggeriano del término "transcendental".

El uso heideggeriano de los términos *transcendente y transcendental* no es, indudablemente, idéntico al de la tradición, ya sea escolástica o idealista, kantiana o husserliana. Pero algo tiene de común con todas ellas, sobre todo a través de su referencia etimológica latina. Es "transcendentental", para Heidegger, lo relativo a un *transcendere*, es decir, al sobrepasar, traspasar, ir más allá de, e incluso, en cierto modo, exceder[6].

Como hemos visto, Husserl enfocaba el "ser" justamente como aquello que en la representación de algo *excede* la significación fundada en la mera percepción de los datos hiléticos[7]. Este sentido del "ser" estaba también presente, aunque de muy diferente manera, en los medievales, para quienes los *transcendentalia* eran aquellas propiedades universales del ente en general, que siendo características del ser-ente, sobrepasaban en universalidad a las determinaciones meramente categoriales. Según Heidegger, los escolásticos ya entendían, pues, el ser -si bien en el sentido de "entidad"[8]- como lo *transcendens*, aunque este último término lo emplearan en el sentido que él considera más bien "vulgar", que es el que ha sido asumido y "popularizado" por la tradición, para designar no al ser propiamente dicho, sino a aquel ente que es o está "más allá" de alguna frontera. En sentido absoluto, es lo que se dice de Dios; en sentido relativo, de lo que traspasa unos límites (por ej., los del conocimiento humano).

En esta última acepción hablaba Kant del carácter "transcendente" de la "cosa en sí" o de los principios que sobrepasan los límites de la experiencia posible, mientras que reservaba el

---

[6] Véase GA 24, 423: "*Transcendere bedeutet dem Wortbegriff nach: hinüberschreiten, passieren, hindurchgehen, bisweilen auch übertreffen. Wir bestimmen den philosophischen Begriff der Transzendenz in Anmessung an die ursprüngliche Wortbedeutung und nicht so sehr mit Rücksicht auf den philosophisch traditionellen Sprachgebrauch.*"

[7] Véase el Cap. III, § 7.

[8] Véase la referencia de Heidegger en SuZ, § 1, 3, sin olvidar la *Randbemerkung* (GA 2, 4).

término "transcendental", en general, no para los atributos o propiedades de una cosa, sino para caracterizar *un modo o un uso* de conceptos y principios *a priori* en el ámbito del conocimiento[9].

Esa inflexión modal, ese *enfoque del cómo de un comportamiento*, es lo que Heidegger recoge al considerar transcendental lo relativo a la "transcendencia" y al comprender ésta no en sentido estático (el estar más allá) sino dinámico, como la acción (no el acto) de traspasar, como el ser-en-la-forma-del-sobrepasar; y eso, además, no sólo en el ámbito teorético (al que le restringía una lectura estricta de la letra kantiana) sino, más bien, en el ámbito global del cuidar, primariamente práctico, en el que el ser del Dasein se ejerce en cuanto ser-en-el-mundo. *Esta estructura referencial es la que ofrece la base, finalmente, de la recepción heideggeriana de Kant.*

"Sólo desde el concepto ontológico de transcendencia, correctamente entendido, resulta comprensible lo que Kant, en el fondo, buscaba, cuando la transcendencia vino, para él, a ocupar el centro de la problemática filosófica, tanto que caracterizó a su filosofía como Filosofía Transcendental"[10]. "En y con su planteamiento transcendental, Kant pudo llevar a cabo el primer paso decisivo, desde Platón y Aristóteles, hacia una fundamentación explícita de la Ontología"[11], desplazando la cuestión del ser, tradicionalmente centrada en la problemática referente a un dentro o fuera (de la conciencia), mencionada en la oposición tradicional entre las posturas idealista o realista[12], hacia una otra muy distinta que, por vía transcendental (es decir, de

---

[9] Recuérdese la célebre expresión de KrV, B 25: "llamo transcendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*". La diferencia entre principios transcendentales y transcendentes en A 296/B 352.

[10] GA 24, 423.

[11] VWG (en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967), 30 nota. Es de la misma época la fórmula empleada en MAL, GA 26, 191: "La analítica transcendental es el primer intento desde Platón y Aristóteles de hacer de la Ontología un problema filosófico".

[12] Véase la crítica de Heidegger a Kant a propósito de la "Refutación del Idealismo", SuZ § 43a, 203 ss.

la "transcendencia") permite profundizar en la diferencia ontológica y edificar sobre tal base o fundamento una Ontología. Es, sin embargo, indudable que Kant lo hizo *a pesar de* no darse cuenta de la problemática auténtica o profunda de la transcendencia[13], al igual que también plasmó una concepción originariamente "temporal" del ser, al margen de toda referencia al tiempo en su sentido "vulgar" o intratemporal[14].

Este "a pesar de" y este "no darse cuenta de" podemos tomarlos cómo inherentes a la definición heideggeriana del ejercicio kantiano de la vía o método transcendentales. Se menciona así el apercibirse, no prefilosófico, pero si atemático, del fenómeno de la transcendencia del ser (la posición) relativa al ente propiamente dicho (lo puesto), de la transcendencia del Dasein (el ser en cuanto proyecto comprensivo) relativamente al ente humano que, en cada caso, la ejerce vitalmente. O, en una terminología más próxima de la efectivamente kantiana, circunscrita a la modalidad ontológica de lo "objetual" o *Vorhandene*: el carácter no sólo *a priori* sino, además, *puro* de la objetualidad relativamente a todo objeto en cada caso posible.

El sentido "kantiano" de la "transcendencia" -es Heidegger quién así lo quiere ver- se acerca mucho a lo que llamó en las lecciones de 1928 la *Urtranszendenz*[15], para distinguirla de las estribaciones más superficiales del fenómeno, presentes en el concepto "vulgar" de transcendencia: la "intencionalidad" husserliana. Esta última no menciona sino un comportamiento óntico:

---

[13] En GA 25, 315, Heidegger atribuye la equivocación esencial del planteamiento kantiano de la cuestión de lo categorial y de su referencia objetiva a lo que llama "*die Verkennung des Transzendenzproblem*", el "no ver la transcendencia como una determinación esencial de la concepción ontológica del Dasein". Sin embargo, la interpretación de Kant en KPM se basa, como es de sobra conocido, en la consideración de las estructuras racionales del conocimiento como manifestación de lo que Heidegger llama "transcendencia finita".

[14] GA 24, 430: "*...Kant, wenn er versucht, das Sein als solches zu begreifen, und es als Position bestimmt, von der Zeit im vulgären Sinne offenbar keinen Gebrauch macht. Aber daraus folgt nicht, daß er von der Zeitlichkeit im ursprünglichen Sinne der Temporalität keinen Gebrauch gemacht hat, ohne das Seinsverstehen, d.h. ohne sich über die Bedingung der Möglichkeit seiner ontologischen Sätze im klaren zu sein*".

[15] GA 26, 170 ss

la relación sujeto-objeto, restringida además, en este caso[16], al mentar noético de un ente por otro ente, de tal modo que, para acceder al primero, el segundo va *hacia* lo que está *más allá de* sí mismo y de lo que es inmanente a su conciencia. La fenomenología transcendental husserliana se edifica, por lo tanto, sobre una diferenciación básica entre la esfera de lo inmanente y lo transcendente *al sujeto* y procede reductivamente, en busca del radical puro de un yo transcendental previo a toda relación y, por tanto, a toda vivencia y nóesis. En cambio, Heidegger parte de la relación misma en cuanto acontecimiento originario -relación que Kant, de algún modo, también hallaba como lugar del afirmarse del ser (la objetividad de todo objeto posible), en la medida en que fundaba en la *unidad originariamente sintética* de la apercepción la posibilitación de la experiencia. Por eso, la filiación "transcendental" heideggeriana es más kantiana que de Husserl.

Ahora bien, el ser-en-el-mundo, la existencia, la comprensión del ser -sobre los que se ancla la concepción y exposición de SuZ- no son, en definitiva, para Heidegger sino distintos términos para nombrar aquello que, en 1928/29, aparece más bien bajo el título de *Urtranszendenz*: la transcendencia ontológica y no meramente óntica, el ejercerse y mostrarse mediante el ejercicio de un cierto modo de ser (el del Dasein) de la diferencia entre ser y ente, y no meramente entre un ente (sujeto) y otro ente (objeto). De ella dirá que, en el fondo, es "lo mismo" que la comprensión del ser[17], llegará a identificarla con la libertad[18], y centrará sobre ella su análisis tanto de la cuestión de la verdad como del fundamento[19].

---

[16] Heidegger muy sintomáticamente llama la atención para un concepto como el scheleriano de "amor", por el que la intencionalidad incorpora una dimensión más amplia que la meramente teorética o del conocimiento en sentido estricto. Véase GA 26, 169.

[17] GA 26, 170: "Wenn aber demnach die ursprüngliche Transzendenz (das In-der-Welt-sein) die intentionale Beziehung ermöglicht, diese aber ontisch ist, und das Verhältnis zu Ontischem im Seinsverständnis gründet, dann muß zwischen ursprunglicher Transzendenz und Seinsverständnis überhaupt eine innere Verwandschaft bestehen; ja am Ende sind sie ein und dasselbe".

[18] Véase GA 26, 212 y 238.

[19] GA 26, 193-194.

En este arco de posibles identificaciones trasparece, pues, la amplitud del proyecto "transcendental" de SuZ, que se presenta en primera mano como un intento de respuesta a la cuestión del múltiple "sentido del ser", pero que se asienta definitivamente, -con posterioridad a la publicación de lo que se preveía no ser sino la primera parte del programa allí concebido-, sobre el fenómeno-base de la transcendencia, en cuanto origen de todo darse del sentido. Por ello, si intentamos seguir el hilo del acontecimiento del mismo pensar heideggeriano, nos encontramos conque la analítica del ser del Dasein, la "existencia", y de sus estructuras esenciales, no constituye sino el momento mediador y el prolegómeno a una exposición de las formas del hallar interpretativo de los entes, entre los que estamos ya de siempre abocados a residir y a hacer por la vida. El primer nivel, el análisis del *cómo* del existir humano, es por ello paralelo a la Analítica transcendental kantiana, en lo que ésta tiene de investigación de las estructuras ontológicas del poder racional de representar y entender. Pero mientras que Kant concibe la justificación de la posibilidad de que el pensamiento categorial sea verdadero u objetivo como una "deducción" de tipo jurídico, Heidegger pretende radicar las estructuras ontológicas del vivir interpretando -reunidas bajo la designación global del "cuidar"- en un fenómeno fundamental, previo a toda figura óntica (y, por tanto, también a la de un sujeto), a la que transciende. Tal fenómeno originario no es sino, como ya se adivinaba en la lenta génesis a la hemos asistido en los capítulos anteriores, el darse y desplegarse del ser mismo, es decir, su *temporalizarse* en y por la comprensión.

De ese modo, Heidegger pierde de vista la cuestión típicamente kantiana de la necesidad de demostrar el carácter objetivamente válido del conocimiento, para enfocar tan sólo la problemática de la génesis y afirmación transcendental-temporal del sentido, problemática que sólo halla su dimensión propia con la explicitación de su raíz: la *Urtranszendenz*, el acontecer relacional del ser en cuanto horizonte temporal del darse o dejarse comprender de todo ente, el aparecer fugaz y "transcendental" de la diferencia ontológica. Por ello, *al planteamiento de la cuestión del sentido* -subrayada en la Introducción a SuZ, es decir,

en su texto de redacción más tardía- *sigue necesariamente* su reformulación bajo la perspectiva de *la fenomenología de la transcendencia*. Y aquí es dónde vuelve a tener especial importancia el recuerdo de aquello que sirvió de aliento a la comprensión kantiana no ya de la validación de la vía lógico-representativa de plasmación del conocimiento, sino de la múltiple formación del horizonte temporal en el que todo lo presente se presenta. El ámbito de la transcendencia viene a ser, pues, el de los esquemas transcendentales de proyección del sentido del ser en general.

Queda con esto señalado el significado más puro y más preciso de la orientación global del proyecto de la Ontología Fundamental y la coherencia de su caracterización como "transcendental", que aunque no desmiente su doble vinculación a Kant y Husserl, subraya sin embargo claramente el lazo con el primero.

§ 2. El consenso en torno al carácter transcendental de *Ser y Tiempo*.

Karl Otto Apel designa la cuestión heideggeriana de la constitución del sentido como una problemática "*quasi*-transcendental", que ve en conexión directa con la tradición kantiana. Ernst Tugendhat, en cambio, considera "*meta*-transcendental" la teoría heideggeriana de la verdad, en la que se hace patente un planteamiento que a la vez que lleva adelante y continua la vía transcendental *husserliana*, establece un punto de ruptura en relación a la misma. Ninguno de estos dos autores estudia a Heidegger desde un punto de vista histórico-filosófico, sino a propósito del análisis temático de una problemática clave, en relación a la cual Heidegger ha tomado postura en SuZ: aquella que, de un modo u otro, define al hombre como el ente cuyo ser consiste en "ser el ahí" del ser, es decir, ser pro-yecto de sentido y lugar del mostrarse de la verdad, *Erschlossenheit* y *Lichtung*. Von Herrmann, para quién el camino de la Ontología Fundamental heideggeriana es, sin más, "transcendental", no sólo subraya la novedad de esta propuesta de definición del hombre como Dasein, es decir, como "existencia comprendiente del ser" y como "apertura al ser" -propuesta que contrasta con la de la

tradición metafísica, nacida en Grecia, que veía en él el "animal racional", el ente que razona y habla, concepto subsumido en la modernidad bajo la figura del "sujeto" de conocimiento-, sino que sienta en esa base la interpretación de la vía "horizontal y transcendental" de desarrollo de la cuestión del sentido del ser.

Estas tres referencias permiten acercarnos rápidamente al meollo de la cuestión que nos ocupa esencialmente, recalcando por vía indirecta, el carácter transcendental del planteamiento de la Ontología Fundamental, en la medida en que denota una profunda proximidad con el intento kantiano en su más estricta pureza.

El primero de estos autores es, indudablemente, uno de los más importantes herederos de la gran tradición de la filosofía transcendental. Él ve su contribución filosófica como continuación de una vía abierta por Heidegger, si bien dejada por éste a mitad del camino: la de la fundamentación de la validez intersubjetiva del sentido, en una pragmática transcendental centrada en la mediación lingüística de la comprensión del mundo. Con economía de medios y precisión analítica, APEL ofrece los datos esenciales de esa búsqueda en un importante artículo[20], en el que afirma el carácter "quasi-transcendental" de la investigación heideggeriana, a la vez que lo explicita como "radicalización de la filosofía transcendental kantiana"[21].

El empleo de la expresión "quasi-transcendental" tiene su origen, justamente, en la interpretación radical de la postura de Kant ante la problemática de las *condiciones de posibilidad de la objetividad*. Ésta comporta una doble dimensión: la de la "*constitución del sentido*" (de objeto) y la de la "*justificación de la validez*" absoluta y universal de los juicios. "*Kant no preguntó de modo inmediato por las condiciones de posibilidad de los juicios verdaderos y falsos, sino por las condiciones de*

---

[20] Véase "Sinnkonstitution und Geltungsrechfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", ed. cit. El artículo retoma y desarrolla la tesis que el autor presentara en su día en su disertación inédita "Dasein und Erkennen: eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers" (1950).

[21] Art. cit., 142 y ss.

posibilidad de la objetividad [Objektivität]. Pero para Kant la cuestión [...] de las condiciones de posibilidad de la constitución del objeto, es decir, de la constitución del sentido de objetividad, era idéntica a la de las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento verdadero"[22]. Puesto que Heidegger sólo toca el primero de estos dos aspectos, dejando totalmente en abierto el segundo[23], puede considerarse que sólo enfoca la mitad[24] de la problemática transcendental. De ahí la expresión "*quasi*-transcendental", con la que Apel, sin embargo, más que una falta, quiere indicar propiamente la *radicalización* de la problemática kantiana llevada a cabo -aunque no terminada- por la Ontología Fundamental.

El programa heideggeriano de la Ontología Fundamental viene planteado en efecto desde una perspectiva, que no sólo comprende la relación entre lo óntico y lo ontológico por "analogía con la diferencia kantiana entre lo empírico y lo transcendental", sino que sitúa en el ámbito de un "idealismo bien comprendido, la única posibilidad correcta" de toda problemática filosófica[25]. Pero, y en ello radica lo que Apel llama "la necesidad de una transformación de la filosofía transcendental kantiana desde la Ontología Fundamental", este "idealismo bien entendido" requiere la superación de la estructura subjetiva como último grado de fundamentación de la relación ontológica por la que todo ente es comprendido en su ser, *en pro de la "preestructura del ser-en-el-mundo"*, es decir, del carácter ontológicamente previo (el "ya de siempre") del ser en la comprensión, es decir, en el proyecto

---

[22] *Ibidem*, 134.

[23] Apel se propone justamente concluir el programa transcendental, dando respuesta cabal al segundo problema, para lo que pretende ofrecer él mismo su vía alternativa, sentada sobre la base de la "mediación lingüística de la comprensión del mundo", que desarrolla en la 3ª parte del artículo. Véase especialmente pp. 160-170.

[24] *Ibidem*, 134: "*Die... Rekonstruktion und Neubeantwortung der Frage Kants als Frage nach den 'fondamentalontologischen' Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik betraf von vornherein nur einen Aspekt der transzendentalen Bedingunden der Wahrheit, sozusagen nur die eine Hälfte des Kantischen Anliegens.*"

[25] La interpretación de Apel sigue de cerca momentos fundamentales de SuZ, en los que Heidegger explicita su vinculación a la tradición idealista y transcendental (en concreto SuZ, 207-208). Véase art. cit., 142-144.

"transcendental" del sentido. Esta estructura, acuñada sobre una concepción ekstática de la temporalidad, es, según Apel, la base del intento heideggeriano, plenamente consciente, de "radicalización" de la Filosofía transcendental kantiana[26].

Sin embargo, para Apel, este intento heideggeriano, que sólo considera plenamente plasmado en el primer libro sobre Kant, con la elaboración transcendental de la cuestión de la doble temporalidad ("originaria" y "vulgar") de la proyección imaginativa, se ve abocado al fracaso, con la correspondiente desviación de la vía transcendental – la "destranscendentalización" habitualmente vinculada a la época de la **Kehre**. Apel considera que ésta radica en un equívoco heideggeriano, equívoco que busca corregir, retrotrayendo de nuevo la vía abierta por SuZ al cauce transcendental del *factum* lingüístico. La validez del sentido, problemática despreciada por Heidegger, volvería a sentarse sobre la base no tanto de la modalidad del proyecto de comprensión, cuanto de la modalidad fáctica de su mantenerse en el lenguaje ejercido históricamente.

Pero más que la solución de Apel, ella misma problemática, lo que por ahora nos interesa es su clara afirmación del transcendentalismo *de raíz kantiana* que él considera inherente al planteamiento heideggeriano del sentido, tanto en su base como, por lo tanto, en su fracaso, es decir, en el impulso hacia la **Kehre**, *impulso al que, en definitiva, quedará ya vinculado.* Pues, "es innegable que con el acaecer (Ereignis) del aclararse-ocultándose del envío del ser, Heidegger pretende aún pensar el *temporalizarse (Zeitigung) y emplazarse (Einräumung)* del horizonte de sentido de un mundo de la vida en cuanto suceso intrínseco al mundo ya acontecido"[27]. Desde la Ontología Fundamental y sólo desde ella gana, pues, sentido la Historia del Ser.

En su exposición, Apel calla toda referencia a TUGENDHAT que, sin embargo, había defendido y publicado en la segunda mitad de los años 60, una tesis en cierto modo cercana. En una

---

[26] Véanse las pág. centrales del art. (142-156).

[27] Art. cit., 153.

obra hoy clásica[28], a pesar de muy criticada[29], este último realiza un intento de comprender la teoría de la verdad expuesta en SuZ desde una doble perspectiva: por una parte, como la elaboración de un concepto "ampliado" de verdad (la verdad como Erschlossenheit), que no la reduce a la mera relación judicativa y abre por ello la posibilidad de una radicalización y superación de la teoría tradicional; pero que, por otra parte, renuncia a toda "legítima" aspiración crítica de fundamentación de la misma, aunque sea a título meramente "regulador", en una estructura transcendental subjetiva, a la manera husserliana o kantiana, con lo que "debilita" su concepto de verdad, inhabilitándolo como base del proyecto que Tugendhat hace suyo: el de "desarrollar el concepto de verdad en toda su amplitud, como el que Heidegger dibujó como la Erschlossenheit, sin renunciar empero a la idea reguladora de certeza y al postulado de fundamentación crítica"[30]. Es decir, también Tugendhat procura *fundar un concepto "fuerte" de verdad, legitimando la validez* no tanto del conocimiento óntico, cuanto del horizonte de sentido en el que éste tiene lugar, horizonte que es *abierto transcendentalmente en la comprensión*[31].

Puesto que Heidegger, aunque parte de la concepción husserliana de verdad, renuncia sin embargo, a la fundamentación re-

---

[28] *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter, 1967, XII + 415 p.

[29] Pöggeler, que incluyó en la obra por él editada, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes* (Köln/Berlin, Kiepenheimer & Wisch, 1969, pp. 286-297), la conferencia de Tugendhat, "Heideggers Idee der Wahrheit" (1964), que se puede considerar el guión del libro posteriormente publicado, hizo una acertada crítica de la postura de aquél en su reseña publicada en el *Philosophisches Jahrbuch*, 76 (1968/69), pp. 376-385. Desde una perspectiva muy distinta, C. F. Gethmann desmonta igualmente la tesis de Tugendhat, sobre la base de su radical incomprensión de la teoría heideggeriana. Véase, "Zur Heideggers Wahrheitsbegriff" (*Kant-St.* 65, 1974, 186-200) y "Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von SuZ, § 44" (in *M. Heidegger: Innen- und Außenansichten*, ed. cit., 101-130).

[30] Véase Tugendhat, art. cit., 297.

[31] *Ibidem*, 296 y 297.

querida[32], que la tradición transcendental hallaba en la subjetividad pura, Tugendhat designa la perspectiva heideggeriana como "metatranscendental": "En la medida en que *se atiene a la idea de un dato originario, Heidegger permanece formalmente en la tradición de la filosofía transcendental; pero en la medida en que, para él, la autodonación de la subjetividad a sí misma ya no es tampoco un absoluto, sino que, como temporalidad ekstática del Dasein, viene ya mediatizada por algo abierto previamente —su mundo en cuanto historia—, el planteamiento transcendental es sobrepasado. Designamos esta posición metatranscendental para resumir en una palabra tanto la continuidad como la ruptura.*"[33]

Tugendhat, como Apel, no hace sino señalar en Heidegger la postura radical que le lleva a acercar al abismo los cimientos de la Ontología Fundamental. Considero, pues, que posturas como las mencionadas contribuyen a resaltar, por vía indirecta, la clara culminación de la filosofía transcendental llevada a cabo por Heidegger bajo aquella designación. *Y sólo porque es así, el pensar transcendental es capaz de crear, mucho más allá que Nietzsche, la posibilidad contemplada por Heidegger de un tránsito hacia lo que queda ya fuera de sus límites estrictos.* Tal será, desde luego, la lectura que Heidegger nos ofrezca de sí mismo en los BzPh, como a su momento veremos. Tal es, también, por eso mismo, la interpretación que VON HERRMANN desarrolla tanto del proyecto de SuZ, como del de la "historia del Ser". Proyectos que no ve, sin embargo, ajenos entre sí, como es habitual en las interpretaciones más comunes de la llamada Kehre, ni mucho menos en mera "continuidad" con ella, sino a la luz de lo que llama una "mutación inmanente", por la que el pensar heideggeriano traspasa la vía transcendental, no mediante su negación a la manera hegeliana, sino haciéndola culminar en su más radical aporía: el ocultarse del Ser en el horizonte mismo de su

---

[32] En este punto la incomprensión de Tugendhat es manifiesta, como ha sido suficientemente subrayado por Pöggeler y Gethmann. Es totalmente distinta la lectura de Apel que recoge correctamente la estructura básica del *je-schon-in-der-Welt-sein* como referencia fundamental y fundamentante de aparecer de la verdad, si bien se da cuenta de su problemática implícita: el abrirse de una vía de "destranscendentalización".

[33] Tugendhat, art. cit, 286, (s.m.).

aparecer. La Ontología Fundamental es por eso la más alta cumbre de la filosofía transcendental, que había hallado en Kant un sagaz precursor[34].

La *Erschlossenheit* o el "estar-ya-de-siempre-abierto" del ser en la comprensión humana fáctica -lo que Heidegger designa como el "ahí" y como "el claro"- se manifiesta fáctica y vitalmente de múltiples maneras: "puesto que el estar-abierto del ser sólo es abierto con el cumplirse del existir y por él, el modo de ser de la existencia es nombrado en conjunto con el 'ahí' como *ahí-ser* (Dasein)"; y, puesto que "el ser abierto en el ahí del *ahí-ser* incluye una multiplicidad de modos de ser", "la pregunta por el ser pregunta por la unidad del sentido de los múltiples modos de ser"[35]. Esta "unidad del sentido", según la expresión de von Herrmann, es el horizonte en el cual comprendemos globalmente, en conjunto, el ser de todo ente, incluido el del Dasein mismo. Por ello, "en la pregunta por el ser, también se busca *el sentido* del ser en general *junto con los modos* de ser *abiertos en el estar-abierto* en cuanto ahí del *ahí-ser*"[36]. La tematización del "sentido" como tal manifiesta la perspectiva transcendental, el "transcender" o "pasar sobre" el ente hacia su rostro (temporal) unitario, hacia su pura "presencia" en la actualidad viviente de la comprensión.

La mostración de esta perspectiva exige, sin embargo, un análisis cuidado del planteamiento de la cuestión del sentido en SuZ, lo que constituye nuestra tarea inmediata.

§ 3. El planteamiento de la cuestión del ser como fenomenología del sentido.

"*Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt.*

---

[34] Recuérdese a este propósito lo dicho en el Cap. I, § 6.

[35] Von Herrmann, "Die Frage nach dem Sein als hermeneutische Phänomenologie", ed. cit., pp. 12-13.

[36] *Ibidem*, 12.

Die Behandlungsart dieser Frage ist die phänomenologische."[37] El planteamiento de la cuestión fundamental de la filosofía, que en el título del § 1 de SuZ aparecía como la "cuestión del ser" a secas, viene a traducirse de ahí en adelante en la del *sentido* del ser. Esta cuestión es la que *rige* y dirige (leitet) el proyecto mismo de SuZ, del que debe considerarse emblemática. Su planteamiento acota el terreno de toda la investigación, tanto en lo que respecta a su tema como a la vía de su tematización. Porque ésta es "fenomenológica" -con independencia de toda discusión acerca del uso heideggeriano del término[38]- el enfoque puede con rigor considerarse el de una "fenomenología del sentido", cuyos supuestos e implicaciones deberán, por lo tanto, permitir el acceso a la arquitectura y movimiento internos de SuZ, poniendo al descubierto sus cimientos. Nuestra tarea inmediata consiste, justamente, en aclarar los supuestos de tal planteamiento, para lo que seguiremos los pasos del mismo Heidegger, tratando de interpretarlo desde sus mismas premisas[39].

Con el análisis inicial de la estructura formal del *poner en cuestión*[40], Heidegger circunscribe el campo de investigación. Se pregunta *por* el ser (*das Gefragte*). Pero, puesto que el ser se dice de todo lo que es, o sea, de los entes en su diversidad, y puesto que en cuanto "excedente" de significación no es él mismo algo hacia lo cual pueda orientarse *directamente* la mirada interrogante, como hemos visto en el capítulo precedente, la pregunta *por el ser* se dirige *al ente*, a aquello que es, a su modo y manera, y hacia lo cual, por tanto, puede convergir nuestra mirada. El ente constituye, así, lo interrogado (*das Befragte*), aunque no lo sea sino porque a través de él se busca llegar a otra cosa. Esa otra cosa, aquello *que* en realidad se pregunta (*das Erfragte*), interrogando al ente acerca de su ser, es algo

---

[37] SuZ, § 7, 27.3 (G 32).

[38] No es aquí el lugar de entrar en la cuestión de la especificidad de la "fenomenología" heideggeriana, cuyo "preconcepto", cuyas directrices preliminares, se ofrecen en SuZ, § 7.

[39] Los textos fundamentales para este análisis se hallan en la Introducción a SuZ (en especial, §§ 2-7) y en los §§ 18, 31-32 y 65.

[40] SuZ, § 2, 5 ss. Véase además von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins* (Hphd), Frankfurt, 1987, pp. 59-60 y 64.

que incluye, ya sea implícita o explícitamente, la propia mirada interrogante del cuidar, es decir, el *preguntar* mismo. Preguntar por el ser viene a ser, así, indagar *su sentido*. En esta matización de la pregunta trasparece el enfoque específico de SuZ.

Una explicitación plena de lo que tal enfoque conlleva sólo se alcanza en el § 32, con el análisis del fenómeno del sentido en su carácter "existenciario", es decir, sobre la base del análisis de las estructuras ontológicas de la "existencia" en cuanto ser del Dasein. Pues "el sentido es un existenciario del Dasein, no una propiedad que esté pegada a los entes, yazca 'detrás' de él o flote en alguna parte como un reino intermedio"[41]. Sentido es, por tanto, algo que sólo el Dasein posee[42]: es propio de su ser eksistente; no algo adyacente, proveniente de otra parte u otra cosa. No es algo adherente a los entes con los que nos deparamos y descubrimos en el cotidiano hacer por la vida; sino que en nuestro habitual y compartido estar entre (*sein bei*) los entes mostramos en nuestro actuar que estamos compenetrados en ese medio y ambiente, que aquello con lo que nos relacionamos en el modo del hallar (*Entdecken*), del ver-en-torno (*Umsicht*) y del cuidar de hacer por la vida (*Besorgen*) tiene, de hecho, sentido, es decir, lo comprendemos. En definitiva, el sentido se dice de todo lo que hay, pero quién lo dice o expresa, quién lo capta, proyecta o, sencillamente, "comprende", es el Dasein en el ejercicio de ser propio -existencia comprendiente- como ser-en-el-mundo entre los entes intramundanos. Por ello, finalmente, el sentido se dice no sólo del Dasein, en su modo de ser, sino también del mundo *en* el que es, y, por añadidura, de los entes intramundanos entre los que desarrolla su vida.

Este brevísimo esbozo del contexto fenomenológico al que apunta la problemática del sentido sólo será plenamente desarrollado en el parágrafo siguiente de nuestra exposición, por lo que queda aquí meramente enunciado a título, por una parte, introductorio, como indicio del camino que tenemos que seguir,

---

[41] SuZ, § 32, 151. Sobre las connotaciones ónticas de este hipotético "reino intermedio" véase, más adelante, la interpretación del "entre".

[42] "Sinn 'hat' nur das Dasein..." (*Ibidem*)

pero por otra, como necesaria delimitación del horizonte en el que se inscribe el planteamiento de la cuestión del ser en SuZ. Para ello, y en el intento de lanzar un haz de luz sobre todo el recorrido de la Ontología Fundamental, buscaremos esencialmente mostrar en qué medida la pregunta formulada en el § 7 da por supuesto un cierto concepto de *ser*, cuyas características determinan no sólo el carácter circular del camino, sino también, finalmente, el destino de todo el proyecto y su especial entramado con el pensamiento kantiano.

Podemos tomar como punto de partida de esta reflexión general el texto siguiente: "*Si con el ser del Dasein es hallado el ente intramundano, o sea, si éste llega a la comprensión, decimos de él que tiene sentido. Pero, estrictamente, lo que es comprendido no es el sentido, sino el ente o en su caso el ser*"[43]. La afirmación esencial se podría resumir así: cuando decimos de algo que "tiene sentido", estamos diciendo que comprendemos *ese algo*, que sabemos qué es. En la terminología tradicional, se diría que "conocemos" dicha cosa; en la de Heidegger, que la "hallamos" en cuanto tal cosa[44]. En esta acepción vulgar, la primera y más inmediata, "sentido" señala el fenómeno óntico del conocimiento: un ente descubre a otro ente, en aquello que lo caracteriza y lo diferencia de otros entes, dentro del ámbito del vivir cotidiano en su mundo-ambiental. Esta conducta cognoscitiva se da tanto al nivel meramente pragmático, no plenamente consciente (por ej., cojo un libro, lo abro, leo), como al más estrictamente teorético, que se puede expresar en la definición precisa del objeto (libro), o incluso en la investigación científica de tal objeto y de los procedimientos técnicos de su

---

[43] SuZ, 151 (G 175): "*Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, d.h. zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat Sinn. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende bzw. das Sein.*"

[44] Traduzco *Entdecken* y sus derivados por "hallar", puesto que el descubrir del ente del que es aquí cuestión, tiene fundamentalmente los matices ónticos de un *finden* y *begegnen* (encontrar, depararse) con los entes, y no tanto del des-tapar o des-ocultar(se) del ser, que en cuanto conducta ontológica se expresará, posteriormente, a través de la etimología *Bergen/Entbergen*, puesta en relación con el sentido originario de la *aletheia*, la verdad como *Unverborgenheit*. Pero esto último sólo es característico del lenguaje heideggeriano a partir de 1930.

elaboración y perfeccionamiento. Cualquiera de estas variantes comportamentales pone de manifiesto que la cosa con la que me encuentro tiene para mí el sentido que se desprende cuando digo "libro".

En un lenguaje meramente fenomenológico, diríamos que el sentido es el correlato intencional de la práctica vital y la práctica teórica, en cuanto conductas existenciales del sujeto humano[45]. Pero esa correlación intencional fáctica no es lo que Heidegger busca poner en claro. Aunque hable del darse conjuntamente el ente y el Dasein, éste no es mencionado en cuanto correlato, sino en su "ser". Veamos lo que eso significa.

El "ente intramundano", del que se dice que tiene sentido, es hallado o conocido *con* el ser del Dasein. "Ser hallado" significa tanto como llegar o acceder *a la comprensión*, término-clave, que aparece en SuZ en tres acepciones fundamentales: a) en sentido "vago", en cuanto "comprensión del ser", ya sea al nivel implícito (como precomprensión) o explícito (como interpretación); b) estricto, como "comprender" (*Verstehen*), en tanto existenciario del Dasein; c) lato, como designación global de la articulación interpretativa, en la que se unen formalmente *Befindlichkeit*, *Verstehen* y *Rede*, en su consideración indiferente relativamente a sus modalidades propia (*Existentialität der Sorge*) o impropia (*Faktizität, besorgendes Sein-bei*) y, por tanto, a su propensión al *Verfallen*. La compleja coyuntura temática enmarca la problemática del sentido en la de la comprensión y sitúa a ésta última como algo propio y aún característico del ser del Dasein, *ser con el que*, por otra parte, el ente llega a tener sentido. El acceso intencional al ente (el conocimiento) supone, pues, una estructura ontológica previa (la de la comprensión), que se da con y a la vez que aquél.

Sólo *si* eso acontece, sólo *si* el *ente* accede *con* el *ser* (del Dasein) a la comprensión, se puede hablar de sentido. *Este modo de ser (el desplegarse del ahí-ser como tal) aparece, pues, como un ámbito intermedio, un "entre", dónde el ente que cada Dasein es y los entes que integran el mundo, en el que él ejerce su ser-en, llegan a tener sentido como tales entes.* Siendo lo

---

[45] En esta vía elabora Husserl su fenomenología del "mundo de la vida".

que es, el Dasein sirve de medio al relacionarse óntico de cada cual con las cosas de su vivir cotidiano. "*El Dasein es el ser de este entre*"; lo es "*en cuanto cuidar*"[16]. Porque así es, porque ejerce su ser como cuidar, tiene sentido el Dasein como tal y llegan a tenerlo (son comprensibles) las cosas en medio de las que cuida de hacer su vida, en cuanto útiles "a-la-mano" o en cuanto objetos del ver teorético. El ente sólo tiene sentido *ahí*, como algo que sirve para algo o como algo que yace ante mis ojos. Tal "ahí" en cuanto "entre" es, pues, lo que permite que el ente sea encontrado y conocido en su "para qué" o en su "ante quién", y tenga sentido como integrante del mundo. Por ello, ese "entre" en cuanto "ahí" es, a la vez, un "estar originariamente abierto" (*Erschlossenheit*) al ser de lo que viene al encuentro como esto o lo otro. Y por esa misma razón, el fenómeno del sentido no es, en su posibilidad intrínseca, sino la plasmación del encuentro de los entes *con* el ser del Dasein en el ahí existente así entre-abierto.

El sentido es, pues, señal de comprensión; su facticidad denota la comprensibilidad del mundo y del ser-en-él. De este modo, aunque la comprensibilidad se traduzca por el "tener sentido" algo, lo que es *comprendido no es propiamente el sentido "sino el ente o el ser"* y, por lo tanto, *interrogarse acerca del sentido del ser no es sino buscar al ser mismo*, pero "*en la medida en que entra en la comprensibilidad del Dasein*"[17]. Sentido es lo que deriva de la articulación comprensiva-interpretativa de ese "ser": su figura. La pregunta por el ser de los entes, traducida como cuestión del sentido, coloca en el centro de la mirada a esa figura y al *ser de su configuración modal* como tal o cual cosa.

Ya aquí, en esta breve exposición del núcleo central de al problemática de SuZ –la investigación de las estructuras de la

---

[16] Véase SuZ, § 28, 132 y § 72, 374. Heidegger tiene el cuidado de distinguir este "entre" de lo que podría ser el mero puente entre dos márgenes previamente existentes: un "reino intermedio" entre un sujeto-*Vorhandene* y un objeto-*Vorhandene*. Previo es el "entre" mismo, que menciona el vínculo dinámico del *ser-en* cuanto tal, es decir, en cuanto *cuidar*: el temporalizarse del Dasein mismo.

[17] SuZ, § 32, 152 (G 176): "... *sofern es in der Verständlichkeit des Daseins hereinsteht*".

institución y, a la vez, especificación del sentido- se deja ver como, a pesar de su lenguaje característico, Heidegger está enfocando a su manera la cuestión que Kant también buscó hacer comprensible en la Analítica transcendental y, en especial, en la Deducción transcendental y en la teoría del esquematismo. Este paralelismo implícito es aún más llamativo en lo que sigue.

Es en efecto sintomático, que al hablar de ser del "entre", Heidegger llame la atención para la equivocación que sería comprender a tal ámbito intermedio como un mero "*commercium*" sujeto-objeto, es decir, como una relación óntica entre entes o como el resultado lógico de la conveniencia de dos conceptos de objeto. Tal objetivación del "entre" (es decir, del horizonte de sentido del ser) inhabilita toda visión del "fenómeno" mismo: "*no sólo le falta el 'relleno', sino que hace astillas al 'esquema' o, más bien, no ha llegado siquiera a desvelar[lo] con anterioridad [el esquema] según el cual debe consumarse la conjunción*"[48]. El "entre", que el Dasein es en su ser "el ahí", es un ámbito esquematizador de sentido; pero no a la manera necesariamente volátil de un puente lanzado entre un sujeto y un objeto previos -lo que para Heidegger sería un contrasentido como, de hecho, considera que lo es la tesis husserliana de la intencionalidad[49]-, sino en cuanto plasmación dinámica de la posibilidad misma de entender el ser en las múltiples formas de su manifestarse.

Lo dicho, acerca necesariamente la problemática heideggeriana del sentido a la tradicionalmente tratada como "teoría del conocimiento", aunque sólo la roce tangencialmente. Pero la marca de esa tangencia está, precisamente, en su interpretación

---

[48] "*Der vorgängige Ansatz dieser [der convenientia zweier Vorhandenen] aber sprengt immer schon das Phänomen, und es ist aussichtlos, dieses je wieder aus den Sprengstücken zusammenzusetzen. Nicht nur der 'Kitt' fehlt, sondern das 'Schema' ist gesprengt, bzw. nie zuvor enthüllt, gemäß dem die Zusammenfügung sich vollziehen soll*". SuZ, § 28, 132.

[49] Véase, a este propósito, como el mismo Husserl parece darse cuenta de que este momento de la exposición heideggeriana va directamente en contra suya, anotando lo siguiente en su ejemplar de SuZ, al margen de este texto (arriba, al inicio de la página 132): "*objeción*"; más abajo, hacia la línea 13, dónde se menciona que el Dasein (de cuyo *In-Sein* es cuestión) es *el ser del entre*, especifica "*materia de la objeción*". Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, pág. 23.

de Kant. Si bien reconoce que el ámbito del conocimiento, en cuanto determinación categorial de sentido, se manifiesta en Kant como una ontología restringida al ser de lo Vorhandene, Heidegger le da mucha más importancia a que, por otra parte, Kant también intente poner al descubierto las estructuras "imaginativas" (que, para él, son más "racionales" que "creadoras", más intelectuales que poiéticas) de esquematización del sentido. Esto denota para él que, al contrario de Husserl, Kant sí percibió el "fenómeno" del "entre" como esquema ontológico. Pero el planteamiento heideggeriano *radicaliza este enfoque*, cuyo antecedente ha querido ver en el transcendental kantiano. Lo radicaliza no sólo porque busca hallar el dibujo de esos otros modos de ser, de aquello que no es Vorhanden, sino sobre todo porque prescinde absolutamente de la consideración kantiana del "como si", para situar toda su investigación en el terreno de la afirmación ontológica. Ello no sólo define el proyecto de SuZ, sino toda su obra. En SuZ eso se traduce en el modo como distingue "ser" y "ente".

En efecto, todo ente "*es con independencia de la experiencia, conocimiento y conceptualización, mediante los cuales es abierto, hallado y determinado*", pero "*el ser sólo 'es' en el comprender del ente, a cuyo ser es inherente la comprensión del ser*"[50]. El "ser" y su estructura es, pues, algo que sobrepasa todo ente efectivamente existente y sus determinaciones particulares fácticas. Por ello, puede decirse que el ser "es lo absolutamente transcendente"[51], y no en el sentido metafísico escolástico, sino en la medida en que excede y precede *transcendentalmente* (en la comprensión) toda determinación óntica, de la

---

[50] SuZ, § 39, 183 (G 212): "*Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber 'ist' nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört*". Hacia el final del § 44, repite la misma afirmación pero a propósito de la verdad: "*Sein - nicht Seiendes - 'gibt es' nur, sofern Wahrheit ist*" (pág. 230).

[51] SuZ, § 7, 38 (G 44). Atiéndase a la nota en GA 2, 51a, sobre todo en su primera parte en la que explicita el sentido de la afirmación dentro del ámbito de la Ontología Fundamental: "*transcendens freilich nicht -trotz alles metaphysischen Anklangs- scholastisch und griechisch-platonisch koinón, sondern Transzendenz als das Ekstatische - Zeitlichkeit - Temporalität; aber 'Horizont'! Seyn hat Seyendes 'überdacht'. Transzendenz aber von Wahrheit des Seyns her: das Ereignis*".

que constituye el horizonte de posibilidad o comprensibilidad. De este modo, a la vez que se afirma explícitamente lo que Heidegger llama la "diferencia ontológica" entre "ser" y "ente", se revela con claridad la *vía de acceso* y, por tanto, de tematización posible del ser del ente: el "ahí" en el que se anuncia y muestra, en el que se comprende.

En el centro del planteamiento aparece la *vinculación* indeleble del ser (de lo que es) al ahí en el que es comprendido en cuanto tal y en el que, por tanto, tiene sentido. Esa relación intrínseca constituye el ser del ente "ejemplar" al que, por ello, Heidegger llama Dasein. Tal nombre pone de manifiesto su carácter excepcional, distinguiendo su modo de ser del de todo otro ente. Esa diferencia le convierte en fuente o manantial de un doble flujo: el de su ser propio, en cuanto tal ente, y el del *sentido* del ser en general. Esta duplicidad óntico-ontológica le coloca en la mira de la pregunta por el ser como aquello que, en primer lugar, debe ser interrogado. La pregunta misma denota, por otra parte, el ser de ese ente que, preguntando, *es*, es decir, de "*ese ente que, en cada caso, somos nosotros mismos y que tiene, entre otras, la posibilidad-de-ser del preguntar*"[52]. Es sabido que Heidegger no elude la manifiesta *circularidad de este planteamiento*, aunque tiene el cuidado de distinguirla del "*circulus in probando*".

§ 4. La circularidad del proyecto hermenéutico de *Ser y Tiempo*.

"*En la pregunta que interroga por el sentido del ser no hay un 'circulus in probando', pero sí un notable 'estar retro- o pre-referido' a aquello por lo que se pregunta (el ser) al preguntar, en cuanto modo de ser de un ente.*"[53]. El círculo no es, en efecto, lógico sino ontológico; no alude a un error de razonamiento, sino a un tipo especial de *vinculación o referencia intrínseca* entre el ser por el que se pregunta y el preguntar mismo, *en la medida en que éste es, él mismo, un modo de ser*.

---

[52] SuZ, § 2, 7 (G 9).

[53] Véase SuZ, § 2, 8 (G 10).

Ese vínculo entre el *ser por el que se pregunta* y el *ser que pregunta* manifiesta, en efecto, una doble referencia a la que, por ello, llamaré, a partir de ahora, la "*interferencia*" o referencia mutua entre el ser (lo que es "absolutamente transcendente") y la pregunta por el ser (la suprema expresión de la "transcendencia"), entre lo que sólo "es en la comprensión" y la interrogación pre-comprensiva por la que se hace un lugar a su aparecer, por la que se le abre un "horizonte" de sentido.

Esta doble referencia consiste en una doble *aprioridad*, que no se deja someter a una consideración -lineal-crónica de la temporalidad[54], sino que pone de manifiesto el carácter ekstático de la existencia misma, en cuanto ser del Dasein. En efecto, el hecho del preguntar denota, a su vez, un previo estar orientado *hacia* aquello por lo que se pregunta, un "dar por supuesto" que "hay" ser: también la mirada interrogante presupone lo buscado, "*todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado*"[55]. El poder-ser, que el preguntar es, manifiesta el carácter ontológico esencial del ente cuyo ser propio es el dejar-ser su vínculo intrínseco con el ser. Ese lazo es el preguntar mismo, el pre-suponer *en el que el ser interfiere*.

En SuZ, -la clave interferente -el modo de ser de lo que es así- es el tiempo ekstático del cuidar, el sentido del ser del Dasein, que Heidegger traduce en la fórmula "*Sich vorweg schon sein in (einer Welt) als Sein bei (innerweltlichen begegnenden Seienden)*", "ser-se anticipadamente ya en (un mundo) como estar-entre (los entes intramundanos que vienen al encuentro)". La estructura ontológica del ser se manifiesta como estructura circular de su sentido, en la comprensión del ente cuyo ser se ejerce como articulación comprensiva de la facticidad de su residir viviente en el mundo. Por ello, "*lo decisivo no es salir*

---

[54] Un lejano símil de esta interferencia ontológica se podría hallar en la popular adivinanza del huevo y la gallina. El falso enigma de cual es primero, sólo tiene sentido desde una consideración lineal del tiempo, es decir, en una secuencia lógica de causa-efecto. En cambio, al nivel ontológico no tiene sentido, puesto que el huevo y la gallina, aunque en su caso no mencionan al mismo individuo, sin embargo, son lo mismo: el ente en la singularidad de su ser.

[55] SuZ, § 2, 5 (G 6).

hacia fuera del círculo, sino penetrar en él de la manera correcta. Este círculo de la comprensión no es un círculo en el que se mueva un tipo de conocimiento cualquiera, sino que es expresión de la pre-estructura existenciaria del Dasein mismo"[56].

Lo expuesto nos permite, ahora, saltar a una interpretación global del proyecto de SuZ, planteado como fenomenología del sentido y ésta, como tendremos oportunidad de mostrar en detalle, como ontología del ser en el horizonte temporal-ekstático de la comprensión. Con la admisión y explicitación del "círculo" fáctico arriba definido, el planteamiento heideggeriano deja ver dos posibles caminos que se entrecruzan.

Cabe, por una parte, la posibilidad de centrar la investigación en el "poder-ser" del ser en la comprensión, es decir, en las modalidades del "ahí", mediante el estudio de las estructuras ontológicas del ente "*en cuyo ser le va el ser mismo*"[57]. Tal camino debería habilitar: (a) la aclaración del ser de ese ente excepcional (Dasein); y, desde esa base: (b) abrir, indirectamente, el acceso al sentido del ser en general. Será este el camino que Heidegger inicia en SuZ.

Pero cabría igualmente una otra posibilidad: la de tematizar directamente a ese extraño fenómeno de "interferencia" o mutua interacción entre el ser y su ahí, centrando la investigación no en las modalidades del "ahí" (analítica del Da-sein), sino en la "nada" mencionada en el guión que une el ser y su ahí, "nada" que constituye la semántica sumergida del vínculo interactivo entre esos dos términos ontológicos. Dicho de otro modo, *Heidegger habría podido partir de la circularidad del ser (y no meramente de la del comprender), enfocarla directamente en cuanto tal e intentar aclarar su estructura propia.* Ese intento no es, manifiestamente, el de SuZ, sino más bien el de los Beiträge, dónde tal estructura primordial de interferencia aparece bajo el nombre de *Kehre im Ereignis*, como a su tiempo veremos. Tal noción implica, por otra parte, una clara distinción entre

---

[56] SuZ, § 32, 153 (G 177).

[57] SuZ, § 4, 14. Dejamos para más tarde un análisis más cuidadoso de este texto fundamental.

"ser" y "ser en la comprensión", *Seyn* y *Sein*, que no se halla en la época de SuZ. Así, pues, Heidegger opta sensatamente por la opción *posible*: la que busca el ser "en general" en el horizonte de sentido surgido en el ejercicio del ser propio del **Dasein**. Aún en 1945, en el diálogo que lleva por título *Zur Erörterung der Gelassenheit*, Heidegger defenderá la importancia y la "verdad" de esta vía "transcendental" de acceso al ser, en la medida en que sólo mediante su cumplimiento se hace posible superarla y vencerla[58]. Debemos, pues, volver a ese único camino y seguirlo.

¿En qué reside su circularidad? ¿Cómo la comprende Heidegger?

El carácter "zetético" y no probativo de la investigación filosófica, expresada en la cuestión fundamental, impide que el asumir del carácter circular de la empresa pueda afectar negativamente a la hipotética "validez" de la argumentación empleada. Con ello, el camino filosófico de la Ontología aparece claramente diferenciado del de las ciencias positivas, que parten de la aceptación inmanente de la Lógica tradicional, excluyendo, pues, necesariamente todo amago de *circulus in probando*[59]. Pero la admisión del "círculo" no por ello quedaría legitimada. Sus fueros hay que buscarlos no tanto en el tipo de investigación, cuanto en el tema de la misma.

Al contrario de las ciencias positivas, la "cosa" de la Ontología no es el ente, sino el ser. Y, en el caso de la Ontología Fundamental, que debe servir de base a toda Ontología

---

[58] "Jamás estamos fuera de la *región* [*Gegnet*], pues en cuanto ser pensante -es decir, también en cuanto [pensamos en la forma] representativa transcendental- nos mantenemos en el horizonte de la transcendencia. El horizonte es, sin embargo, el lado de la región que está vuelto hacia nuestro re-presentar. La región se vuelve hacia nosotros como horizonte y así se nos muestra. [...] más bien, se nos oculta como horizonte [...] pero, a la vez, si al representar transcendentalmente nos alzamos más allá del horizonte, estamos en la región. [...] Aguardando, nos desprendemos de la referencia transcendental hacia el horizonte." Véase Gel (Pfullingen, Neske, 1959), 50-51. Heidegger no cierra, con ello, la posibilidad de que haya una otra vía de acceso a la serenidad, pero ésta es aún indefinida y su posibilidad queda más bien restringida a "los venideros". Para "nosotros", el camino hacia el Ser es el del cumplir el pensar transcendental, pues sin ello no es posible rechazarlo ni, por lo tanto, superarlo o vencerlo.

[59] Véase, por ej., Kant, *Formale Logik*, § 92 Ak. IX, 135.

regional[60], su "cosa" no es, como en éstas, el ser de este o aquel ente particular (sea humano o cualquier otro), sino el ser en general, aunque se intente alcanzarlo oblicuamente a través de su *ser en* la comprensión. Ni las ciencias positivas, ni las ontologías regionales presentan una dificultad principial en su concepto, puesto que enfocan directa y temáticamente su objeto. Tan sólo es problemática la idea misma de una Ontología general, que deba preceder y servir de base a toda investigación meta-ontológica, pero que no tenga otro acceso a su objeto que el de lo que a todas luces es un fenómeno regional, el ser de un ente, sea cual sea la primacía que pueda o deba atribuírsele.

Se comprende la dificultad que los contemporáneos de Heidegger han tenido en separar el intento de SuZ de la Antropología. La importancia de la línea divisoria de su intento con el de una Antropología transcendental viene a la superficie en un texto tan significativo como KPM, donde explicita su proyecto como una "repetición" deconstructiva del kantiano, a pesar de que éste se manifieste como respuesta a las famosas tres preguntas metafísicas, al final "reducibles" a una cuarta: la "antropológica"[61]. En todo caso, el acceso al ser en general por la vía de comprensión del ser, parece traer *a priori* la marca del modo de ser de un ente en particular que es el humano, se le llame Dasein o "sujeto". Esta primera recepción de la obra, que le costará a Heidegger casi toda una vida corregir, no es sino consecuencia de la interpretación más superficial de la circularidad de su intento. Un análisis más en profundidad aleja esta primera comprensión, configurada por la herencia de una tradición cultural contra la que Heidegger está orientando sus pasos. Pero, la circularidad del planteamiento se reafirma como definitoria del proyecto de SuZ.

El fenómeno del sentido es tematizado en simultaneidad con el del ser mismo: en eso consiste, en definitiva, el "círculo en la comprensión" que le es propio. Los resultados de la inves-

---

[60] En el curso de 1928, por su carácter de fundado en lo que se ha establecido como Ontología Fundamental, lo que integra la tarea de las diversas ontologías regionales pasa a ser designado como "Meta-ontología". Véase GA 26, 199-201.

[61] Véase KPM, § 36 ss. A su tiempo (Cap. V, § 6) volveremos sobre esto.

tigación – tanto los que aparecen en la parte publicada de SuZ como los que no han llegado a ser dados a conocer sino en 1975, con la publicación de los GP como decidido primer volumen de la GA – decorren de este planteamiento, a la vez que lo explicitan. El pensar heideggeriano de la segunda época parte de los logros así alcanzados y del abismo ante el que éstos se detienen. La conciencia inmanente de la circularidad del proyecto y de su posible crisis atraviesa toda la obra. Su raíz está en el ser mismo del ente que en su "poder-ser" abre el ámbito de manifestación del ser en el comprender.

El "círculo hermenéutico" aparece, pues, tematizado él mismo como carácter estructural del comprender. Es inherente al fenómeno transcendental del sentido. La página final de la obra inacabada de 1927 da voz a la ya presentida posibilidad del fracaso. Las preguntas con las que termina no son meramente retóricas, no se destinan meramente a señalar en su importancia el momento siguiente de la investigación, que deberá exponerse en un segundo volumen. Es la plena conciencia de la circularidad del proyecto y, por tanto, de su finitud, la que se manifiesta en las interrogaciones acerca de su validez. Pues, en SuZ "*se trata de buscar un camino que lleve a esclarecer la cuestión ontológico-fundamental – y de recorrerlo. Si es el único o en general el recto, es cosa que no puede decidirse sino después de recorrido*"[62].

Este camino lo recorre Heidegger hasta su final. El cumplimiento de la tarea es lo que le permitirá replantear la cuestión del ser en otros términos. *Seyn* y no *Sein*, el ser en su acaecer mismo, en su historicidad, y no en su reverberación interpretativa, en el espejismo del "sentido", será el tema de la segunda época del pensar heideggeriano. También ese proyecto tendrá su circularidad propia, que no nos compete analizar por ahora. Nos basta con recordar que es otro círculo, otro ciclo, el que entonces se inicia: un "otro pensar", que intenta prescindir de la estructura existenciaria del sentido y escrutar la armonía insistente del ser mismo en un ahí que, desprovisto de los contornos definidos del horizonte de la comprensión, se queda en el

[62] SuZ, § 83, 437 (G 502).

puro aguardar, vigilante -pero sin palabra- de lo ignoto, de un ser sin sentido.

Perseguir el hilo que conduce al cumplimiento de ese primer círculo, el que define el proyecto de la Ontología Fundamental, pasa por el esclarecimiento previo del fenómeno que constituye su núcleo: el de la comprensión. Tal fenómeno es el que, a su vez, se abre su camino propio, determinando la metodología de la investigación que, por eso, se consigna como una "fenomenología hermenéutica".

En efecto, la explicación que el § 7 nos ofrece del término "fenomenología", manifiesta que, aunque éste designe en primer lugar el "concepto de un método", menciona de hecho, a la vez y de modo esencial, el tema de la investigación: el ser. La norma de "a la cosa misma", que traduce formalmente el "cómo" metódico, dénuncia un "qué": aquello que se menciona como "fenómeno". La descomposición del contenido conceptual de "fenomenología" permite extraer su doble alcance en cuanto camino. Es "fenomenología" y "hermenéutica", su "decir" (*logos*) es un "dar a conocer" (*hermeneuein*) "lo que a si mismo se muestra"(*phainomenon*)[63].

---

[63] SuZ, § 7, pp. 28 y 37. Es de señalar, además, que hay muchos intérpretes de Heidegger que defienden el abandono por éste de la vía hermenéutica casi inmediatamente después de SuZ. En este punto, y a pesar de su conocida oposición a la consideración de un Heidegger fenomenólogo, más allá de 1929 (véase Cap. I, § 6), Otto Pöggeler no deja de aceptar la designación de hermenéutica para la última filosofía de Heidegger, si bien desde una vía *topológica*, no fenomenológica. Von Herrmann, por otra parte, extiende abiertamente la designación de fenomenología hermenéutica al pensar de la historia del ser, lo que justifica ampliamente con base en textos autointerpretativos heideggerianos de los años 50/60, en una exposición breve mas intensa, escrita en honor de Gadamer en su 90º aniversario (véase *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt, 1990, 37 pág.). Jean Grondin, en consonancia con las investigaciones de Thomas Sheehan en torno al período anterior a SuZ, defiende, sin embargo, que "la hermenéutica heideggeriana propiamente dicha sólo hay que buscarla en las lecciones tempranas", puesto que incluso en SuZ no se dedica "nada más que una media página a la determinación de su topos sistemático"; y en los GP (que constituyen una "ligera corrección de SuZ") "el concepto no aparece ni siquiera una única vez". (Véase Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991, pp. 120-121.) Sería largo entrar aquí a discutir la cuestión, que atañe, por otra parte, a la metodología de la época de la llamada Kehre. Bástenos, pues, por ahora, señalar que la circularidad inherente al planteamiento de la cuestión del ser como cuestión del sentido supone necesariamente una "hermenéutica" como vía de acceso al mismo. El que las consideraciones metodológicas se restrinjan al mínimo (§§ 7 y 32), como resalta Grondin, no me parece que tenga más significación que

Mas ese decir expresivo del ser no es comprendido a la manera husserliana. Ni es mera "descripción", ni pretende realizar una epojé relativa a la actitud prerreflexiva o "natural", sino más bien todo lo contrario. La fenomenología hermenéutica heideggeriana es "interpretación", se asume incluso como "violencia", y busca en las estructuras primordiales, "preontológicas", de la existencia humana en cuanto tal – es decir, en su ambivalencia óntico-ontológica – las raíces y supuestos de todo manifestarse del ser en el horizonte del sentido.

§ 5. Fenomenología del sentido.

Decimos de algo que tiene sentido cuando, en alguna medida, accedemos a comprenderlo. "*Sentido es aquello a lo que se atiene la comprensibilidad* [Verständlichkeit] *de algo*"[64]. En general, ni siquiera nos hacemos problema de ello, sino que sencillamente en el ejercicio habitual y cotidiano de nuestro vivir revelamos que, de hecho, lo que nos rodea tiene para nosotros sentido, sabemos qué hacer de ello o con ello, qué significa, si es tal o cual cosa o si es una persona. Por eso, sería más preciso decir que "*sentido es aquello a lo que se atiene la comprensibilidad* [Verstehbarkeit] *de algo, sin que esto salte a la vista expresa* y temáticamente"[65].

Una comparación de estas dos definiciones paralelas -procedentes de dos §§ igualmente paralelos, el 32 y el 65- y la aclaración de todos sus términos, deberá permitirnos exponer, en una estricta cercanía de los textos, el camino del análisis fenome-

---

el hecho de que la fenomenología busca a la "cosa misma", y de ello es de lo que trata la exposición, no del camino propiamente dicho. En cambio, el que el "ser sin sentido" de la segunda época sea igualmente susceptible de una "hermenéutica" ya es, sin embargo, más difícilmente justificable, por lo que entrar en ello sería, por ahora, prematuro.

[64] SuZ, § 32, 151: "*Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält*". A lo largo del análisis específico del fenómeno del sentido prescindiré casi totalmente de la traducción de Gaos, por lo que sólo excepcionalmente mencionaré su paginación.

[65] SuZ, § 65, 324: "*Sinn ist das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt.*"

nológico heideggeriano del sentido.

1. Lo primero que salta a la vista es una interesante variante: la voz "comprensibilidad" traduce dos matices al menos terminológicamente distintos de un mismo fenómeno. *Verständlich* es, en alemán, lo que se deja entender sin esfuerzo, lo conocido, lo que es de suyo (por tanto, obviamente) comprensible (*selbstverständlich*). En cambio, *verstehbar* es lo que puede ser comprendido, es decir, el referente de una posibilidad de comprender. Esta posibilidad no salta a la vista en la primera acepción, pues lo obvio no presenta problemas ni dificultades inmediatas a la comprensión. Sin embargo, si podemos decir de algo que es fácticamente comprensible, es porque hay posibilidad de comprenderlo. La comprensibilidad es, por tanto, un fenómeno en el que convive una doble posibilidad (la del comprender y la del dejarse comprender) y al que se accede al menos a dos niveles distintos (el primario, de obvia captación; y el secundario, interpretativo).

Heidegger utiliza la expresión "preontológico" para designar el *factum* existencial humano de la comprensión, en tanto que se da con anterioridad a una tematización expresa, es decir, previamente al hacerse problema de lo que la cosa sea[66]. La *noción preontológica del sentido* de algo es la que corresponde a la *pre*comprensión subliminar, anónima e imprecisa, "mediana y vaga", de lo que esa cosa "obviamente" es. "*Nosotros nos movemos siempre ya en una comprensión del ser. De ella brota la cuestión explícita del sentido del ser y la orientación hacia su concep-*

---

[66] Preontológico es el comprender no-temático del Dasein, tal como se da en el "ver en torno" del cotidiano hacer por la vida (SuZ, § 69, 356). Y, del mismo modo, es preontológica la noción que él tiene, concomitantemente, de su misma existencia (Existenz). El hecho de tal comprensión es "óntico", en la medida en que es característico del comportamiento del ente llamado Dasein. Pero se le considera "preontológico" en la medida en que tal comportamiento óntico es el que posibilita (es el supuesto necesario de) la pregunta expresa y temática por el ser, es decir, la cuestión "ontológica" (§ 63, 312). "Ser ontológico aún no significa aquí: desarrollar una ontología. Si reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teorética por el sentido del ente, hay que designar este ser-ontológico del Dasein como preontológico. Pero esto no significa simplemente que esté siendo ónticamente, sino que esté siendo a la manera de un comprender del ser" (§ 4, 12).

to"[67].

Ese *factum* primordial de la *comprensión del ser* es el punto de partida - como tesis, a la vez que supuesto - de la empresa heideggeriana, que busca en su análisis explícito y metódico el desvelamiento de las estructuras que lo constituyen y, a través de él, transitan al concepto de ser en general. De ese modo, el hecho preontológico de la cotidiana comprensión del ser pasa a ser enfocado ontológicamente como un *fenómeno*, como algo que "*a sí mismo se muestra*". El *mostrarse* de la comprensión a sí misma es lo que Heidegger llama "interpretación" (*Auslegung*), diciendo que no se trata de un fenómeno propiamente distinto de la comprensión, sino que es "ella misma"[68] en su despliegue formal o *Ausbildung*[69], es decir, en su mismo *tomar forma*. En definitiva, la interpretación no es más que la elaboración y apropiación por la que "*el comprender se apropia, comprendiendo, lo que comprende*". El sentido es, pues, aquello que tiene su posibilidad en la articulación estructural de la comprensión, desplegada formalmente como "interpretación". Por ello, sólo desde el análisis ontológico de ésta -paralelo al que Kant emprende de las estructuras del conocimiento de en la Analítica transcendental- se accede al "sentido del ser en general".

Volviendo, ahora, a las definiciones de "sentido", con las que hemos iniciado nuestro análisis, tenemos que concluir que de ellas se desprende que el fenómeno de la *Verstehbarkeit* (que incorpora el sentido metódico de la interpretación) expresa lo

---

[67] SuZ, § 2, 5 (G 7). Recuérdense los términos con los que en 1922, en el AhS, se designaba ya este "estar interpretado" tácito, que servía de base al planteamiento allí desarrollado, si bien aplicado al ámbito restringido de lo histórico (Cap. IV, § 4).

[68] SuZ, § 32, 148: "*Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Versehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst.*"

[69] Recuérdese la exposición preliminar del concepto de "fenomenología" (SuZ, § 7, 37), según la cual ésta no sólo aparece "en su sentido metódico" como *interpretación* (lo que señala el § 32 como secuencia natural del § 7), sino que de ésta se afirma que tiene el carácter del *hermeneuein*, del dar a conocer o poner de manifiesto lo que de suyo se mostraba ya de siempre, aunque tan sólo al nivel primario preontológico. Mediante esta hermenéutica "se le da a conocer a la comprensión del ser, inherente al Dasein mismo, el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su ser propio".

mismo que la *Verständlichkeit* mencionaba precomprensivamente como mero hecho[70]. Al nivel del § 65, en efecto, se parte ya de los resultados a los que se llegó por la vía preliminar de la analítica del sentido (en el 32), como existenciario del Dasein. Nuestro intento de seguir la fenomenología del sentido parece, por tanto, exigir una referencia expresa, aunque breve, a las instancias que revelan el ser de la comprensión en su estructuración y escalonamiento internos. En ese análisis la mirada comprensiva heideggeriana se asume, tal y como anunciara provisional y preparatoriamente en el § 7, como hermenéutica.

2. En efecto, la *interpretación* supone, una explicitación estructurada del sentido, que fuera primariamente percibido sin más, al cuidar cada uno de hacer por su vida. Pues el *Seinsverständnis* preontológico es el que Heidegger traduce, justamente, con la expresión paradigmática, acuñadora de la ejemplaridad óntico-ontológica del Dasein, por la que éste es ese ente al que "*en su ser le va este mismo ser*"[71]. El "*le va*", sugiere una cierta comprensión del ser (del suyo propio, en ejercicio, y del de las cosas que le rodean y usa en su vivir), que no es de tipo propiamente teorético, ni meramente instrumental, sino que se manifiesta más bien como una cierta convivencia implícita, multiforme e indefinida, en el "ahí-ser" de *su* ser propio (la existencia) y del ser en general. Ambos modos de ser (el del Dasein mismo, como ahí existente-comprendiente, y el de todo lo demás, en cuanto integrante de su mundo) tienen la posibilidad de ser comprendidos a un nivel superior de elaboración, que se sobrepone al meramente subliminar de la praxis cotidiana -aunque sea

---

[70] Von Herrmann distingue "*die entworfene Verständlichkeit des entwerfenden Verstehens und die ausgelegte Verständlichkeit des auslegenden Verstehens*", la comprensibilidad en cuanto proyección inmediata de la comprensión en su sentido más originario y primario, y la que deriva del ejercicio secundario del comprender interpretativo, que se cumple a partir de y sobre la base del primero. Véase *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*(de ahora en adelante, SuD), Frankfurt, Klostermann, ¹1985, pág. 105.

[71] SuZ, § 4, 12 (G 14): "*Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein geht*". Obsérvese el carácter subliminar de ésta caracterización del Dasein, al introducir implícitamente, mediante el *um* (subrayado por Heidegger), la preestructura del "cuidar" (*Sorge um*).

ésta la que sirve ya de siempre como base a toda elaboración posterior. Toda comprensión se encuentra, en efecto, inducida o sugerida de antemano en su mismo origen: el encontrase comprensivo-práctico en el que a cada uno *le va* su ser "el ahí", donde todo se encuentra y halla.

A este nivel primordial, se da el encuentro radical entre el ser del Dasein y el de los restantes modos de ser, cada uno de los cuales es, a su vez, susceptible de ser explicitado - naturalmente, ahí en la comprensión y a través de la estructura por la que ésta se articula. Por tal razón, el análisis de esta articulación del sentido es preliminar al de toda otra, puesto que le es formalmente inherente. La fenomenología del sentido se desarrolla, pues, en SuZ, en los §§ que investigan el irrumpir del sentido en la comprensión. Ésta se traduce originariamente en la estructura dinámica mencionada como *proyecto yecto*. Éste mismo fenómeno, en su autoapropiación interpretativa, se instala a un segundo nivel, por el que lo ya comprendido se articula *expresamente* mediante el lenguaje conceptual.

Explicitemos. Heidegger expone la "comprensión" como un fenómeno unitario que tiene tres instancias estructurales *gleichursprünglich*, es decir, de carácter igualmente originario. El *proyecto* comprensivo es ya de siempre *yecto*: la "*comprensión está siempre a tono*" con lo que, por eso mismo, es ya de suyo comprensible; y, del mismo modo, el "encontrarse" viviente "*tiene en cada caso su comprensión, aún cuando se mantenga sumergida*"[72]. Se busca lo que ya de siempre se presta a ser buscado. Ahora bien, esta dinámica comprensiva así lanzada hacia lo que ya de antemano viene al encuentro, "habla" por sí misma, es decir, se forma y articula de tal modo que se da a conocer como un lenguaje intrínseco, inmanente a la proyección yecta en sí misma. Este "hablar" no es mera expresión (comportamental o lingüística) de algo previamente comprendido o interpretado, sino por el contrario, se da *a la vez que* la comprensión, *con* el proyecto primario. Heidegger maneja el término "habla" en el sentido de un radical existenciario, prelingüístico y preidiomá-

[72] SuZ § 31, 142.

tico, que en cuanto pura "articulación de la comprensibilidad"[73] es la raíz y el fundamento de la esencia de toda lengua[74]. El "habla" es, pues, el *logos*[75] de todo despliegue comprensivo, en cualquiera de sus niveles y, por ello, "*es existenciariamente de igual originariedad que el encontrarse y el comprender*"[76].

Al nivel secundario de la interpretación, este proyecto comprensivo formalmente articulado se traduce explícita o aún implícitamente en una verbalización fáctica, en una lengua o idioma (*Sprache*)[77]. Heidegger considera todavía un tercer nivel, el del enunciado (*Aussage*), derivado de este segundo (in-

---

[73] SuZ, § 34, 161: "*Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit*".

[74] SuZ, § 34, 160. Incluso el gesto, el movimiento corporal en general manifiesta el carácter unitario o estructurado de una comprensión subliminal del ser. El mero parpadeo cuida de protegernos de una luz excesiva o del polvo en suspensión traído por una ráfaga de viento. Este lenguaje comportamental no es meramente corporal (como característica óntica de un cierto ente, que es el hombre), sino que traduce *la dinámica ontológica* del proyecto yecto. Todo lenguaje fáctico es, en su esencia u origen, "habla". Las investigaciones heideggerianas más tardías, desarrolladas en los años treinta, sobre la poiesis artística y poética, constituyen una profundización en esta problemática subterránea del "habla", es decir, en la dimensión arquitectónica de toda comprensión del ser, que en la época de SuZ tiene su secuencia tan sólo en el especial énfasis interpretativo puesto en la de imaginación transcendental y el esquematismo kantianos, y que en los años 50/60 seguirá asomando bajo la forma típicamente heideggeriana de la estructura nombrada como "juego espacio-tiempo" (que es "espacio de juego del tiempo").

[75] Véase la identificación de *logos* y *Rede* en SuZ, § 7, 32. Porque el *logos*, la articulación, es cooriginaria a la proyección-yecta de toda comprensión, la Lógica se erigió tradicionalmente en *organon* de toda ciencia y filosofía.

[76] SuZ, § 34, 161. Aunque el *análisis heideggeriano* de la estructura triádica del comprender procede análogamente del *análisis kantiano* del enlace sensibilidad-entendimiento mediante la función imaginativa, por ahora nos interesa menos llamar la atención sobre ello, que adentrarnos en la exposición de lo más propiamente heideggeriano. Pues es, finalmente, en esto -es decir, en lo más típicamente heideggeriano- donde una lectura atenta a la analogía temática y metodológica entre ambos pensadores puede hallar sin esfuerzo las semejanzas en medio de las diferencias.

[77] Según von Herrmann (SuD, 99-100), Heidegger, en SuZ, guarda la designación "*Sprache*" para mencionar el *factum* lingüístico yecto, es decir, la concreción idiomática como totalidad de fonemas, términos y construcciones sintácticas efectivamente compartidos en el oír y hablar fáctico de la conversación y en la lectura. *Rede* es, en cambio, la raíz y esencia, el *a priori* existenciario de la lengua.

terpretativo), por el que lo ya comprendido de antemano e interpretado fácticamente, accede a la tematización expresa en un juicio lógico, base de toda elaboración temática, científica o filosófica. Pero mientras que los dos primeros niveles son "originarios", el tercero es, en cambio, un "derivado", una excrecencia - al igual que la consideración objetual de las cosas no es sino un prescindir, en tal consideración, de su carácter de "útil", de algo "a la mano". En cuanto existenciario -por tanto en su acepción primordial precomprensiva e interpretativa- "*el habla es el articular significante de la comprensibilidad [Verständlichkeit] del ser en el mundo, al que es inherente el ser-con, y que siempre se mantiene en una manera determinada del ser-con-otros cuidando de hacer por la vida*"[78]. En el ejercicio cotidiano y común del vivir, el fenómeno del sentido no sólo supone el obvio dejarse comprender de las cosas, sino el tácito acuerdo de los que con-viven acerca de lo que cada cosa significa. Este cotidiano ser-con otros se traduce en la articulación formal del sentido.

Ahora bien, al nivel hermenéutico -en el que se sitúa el intento heideggeriano que buscamos explicitar- el análisis de la cuestión del sentido se plasma necesariamente en un enfoque temático de esa articulación formal.

3. Llegamos, pues, en tercer lugar, a los dos elementos que las dos definiciones paralelas, de las que hemos partido, tienen en común: sentido es aquello *a lo que se atiene* la comprensibilidad *de algo*. Ambas referencias, en su unidad, mencionan la estructuración dinámica del fenómeno de la interpretación.

El que algo sea comprensible significa, según lo dicho, que su poder-ser interpretado consiste en *atenerse al sentido que fácticamente tiene*. Con independencia de la evidente circularidad de la definición, no admisible por mentes estrictamente lógicas, Heidegger pone de manifiesto que el supuesto de toda

---

[78] SuZ, § 34, 161. El difícil análisis de este momento estructural del proyecto yecto (en el § 34), exige casi imprescindiblemente la consulta del demorado comentario de von Herrmann, no exento de aportación propia, para el esclarecimiento del topos ontológico-fundamental del "habla" como existenciario. Véase el amplio estudio titulado "Fundamentalontologie der Sprache", añadido a la segunda edición del citado SuD, pp 92-224.

interpretación posible reside en que parte ya de un "tener vio" (*Vorhabe*) de la misma en la comprensión implícita, eje en el vivir cotidiano. El sentido es, en efecto, según est *worin*: es "dónde" la comprensibilidad se mantiene (*hält atenerse a* es un *mantenerse en*, un detenerse y sostenerse que ya de siempre está interpretado. Ahora bien, lo que antemano está interpretado no es sino, por otra parte, lo q nos ofrece como "mundo", en el que el Dasein ejerce su ser "ser-en". De este carácter estructural del fenóme sentido destaca, pues, una doble facticidad correlativa: po parte, la *Geworfenheit* del Dasein, tematizada ontológicamen el análisis del "encontrarse" (*Befindlichkeit*) como moda existenciaria (§ 29); por otra parte, la del fenómeno de *m* en cuanto ámbito fáctico de "*significatividad*", "donde" ente intramundano alcanza a tener sentido como tal, al se llado al hilo de la praxis vital del Dasein. De hecho, la i pretación "*se mueve como apropiación comprensiva en el ser prendiente hacia una totalidad coyuntural* [*Bewandnis*] *ya prendida*"[79].

El tener-previo del sentido es, pues, condición de su apropiación explícita en la interpretación. La "significa dad" o "totalidad coyuntural" es, en cuanto sentido de l tramundano, el punto de arranque de toda interpretación, q cumple en cuanto tal en vista de lo que ya de antemano p como aquello en medio de lo cual el Dasein reside y hac vida. Pero tal cumplimiento exige, a la vez, una orientac visión previa (*Vorsicht*) de lo poseído, una mirada abarca en la que viene a la luz la dirección del proyecto compren El desvelamiento interpretativo del sentido se realiza de modo que el Dasein, en su ser-interpretando, se orienta pro tivamente hacia el ámbito de lo que le viene al encuentro su perspectiva delimita como comprensible. Por ello, "aque lo que se atiene" y "dónde se mantiene" la comprensibilid algo es, a la vez, necesariamente, lo que tiene que caer ba mirada comprensiva, *aquello hacia lo cual se dirige el proyecto comprensivo*, que en su calidad de yecto se halla t

[79] SuZ, § 32, 150 (s. m.).

mente ambientado en el mundo del vivir cotidiano. Sentido es, pues, también y más precisamente, "*el hacia dónde del proyecto primario, desde el cual algo puede ser concebido en su posibilidad como aquello que es*"[80].

Al recoger en la fenomenología del sentido el carácter proyectivo del ser del Dasein, a través del análisis del *Verstehen* como existenciario (§ 31), no se altera tampoco, la correlación básica que trasparece en la estructura del *ser-en-el-mundo*, a saber: residente en el mundo, el Dasein cuida de hacer su vida entre los entes, que ya de siempre le vienen al encuentro, pero que sólo puede comprender *en lo que son*, en la medida en que él mismo despliega su ser propio como proyecto de descubrimiento de lo que cada cosa es, como un estar-lanzado hacia el ser de todo lo que hay (incluso de su ser mismo) o como ámbito de apertura (*Erschlossenheit*) al ser. Pero con ello, lo que antes llamamos vagamente "mundo" también adquiere contornos nuevos, que cumple analizar. Antes de hacerlo, conviene, sin embargo, terminar de explicitar la estructura del sentido.

Si, en efecto, toda comprensión es, ya de siempre, un encontrarse comprendiendo y si, a la vez, todo encontrarse comprendiendo es un abarcar con la mirada, la *unidad* de ambos elementos estructurales, la totalidad fáctica y posible que es la proyección comprensiva viene a traducirse en un concebir (*Begreiffen*), por el que lo abarcado con la mirada aparece ya de antemano edificado como un "algo", como aquello que es. Esta *precaptación* [*Vorgriff*] del todo significativo es, pues, *configuración unitaria de su sentido*[81], permitiendo que algo sea comprendido/interpretado *como tal* algo. En la decisión tácita de

---

[80] SuZ, § 65, 324: "*Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs aus dem etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann*". (s. m.)

[81] Heidegger no emplea los términos *Begriff* o *Begrifflichkeit* en el sentido tradicional filosófico, lógico o gnoseológico, sino, a la manera husserliana, en la acepción amplia de la comprensión propia de la actitud natural, cotidiana y precientífica. Para Heidegger, este concebir "natural" no es sino articulación (no "expresión") verbal de la comprensión, incluso en su forma más inmediata e implícita. Toda precaptación del todo significativo es *logos*, palabra, aunque no a la manera óntica intramundana de una pronunciación lingüística determinada. Véase a este propósito el incisivo análisis de von Herrmann en el ya citado ensayo "Fundamentalontologie der Sprache", en especial, ed. cit. 119 ss.

arrancar del suelo un puñado de florecillas, está implícito el saberlas "aromáticas", de uso gastronómico, o "medicinales", propias para la cura, o "decorativas" y propias para poner en un florero. En efecto, "*como siempre, la interpretación se ha decidido ya en cada caso, definitiva o provisionalmente, por una conceptualización determinada; se funda en un concebir previo*"[82].

La articulación que reúne el "hacia donde" y el "donde" de la comprensibilidad y se consuma como *precaptación* [*Vorgriff*] del ámbito de significación en toda su amplitud implícita (prospectiva y respectiva), constituye la estructura ontológica total del sentido, es decir, el "entre" que el Dasein es, en cuanto "ahí" en el que se muestra el ser de todo lo que hay, en su ser tal o cual cosa. En la práctica cotidiana del vivir en el mundo entre los entes, esta estructura no aparece expresamente a la vista. Sólo en su tematización ontológica fundamental -que Heidegger lleva a cabo en el análisis que seguimos- se recoge el reflejo de la estructura existenciaria triádica del Dasein en la fenomenología de la interpretación. A este nivel, debemos pues afirmar, finalmente, que "*el concepto de sentido abarca el armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensiva. Sentido es el hacia dónde del proyecto -estructurado por el tener previo, la visión previa y la precaptación- desde el que algo se hace comprensible como tal algo*"[83].

La definición pone de manifiesto que el sentido es, por tanto, un fenómeno inherente al Dasein, que "*sólo el Dasein 'tiene' sentido*", como ya veíamos en el parágrafo anterior[84]. Pero, a la vez, en cuanto tal y en su estructura característica, el sentido se revela, justamente, como "*el armazón formal-exis-*

---

[82] SuZ, § 32, 150: "*Wie immer - die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimme Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem Vorgriff*".

[83] SuZ, § 32, 151: "Der *Begriff des Sinnes* umfaßt das *formale* Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte *Woraufhin des Entwurfs, aus dem her* etwas als etwas verständlich wird." (s. m.)

[84] Véase más arriba, § 3, pp. 16 ss.

tenciario de la apertura inherente al comprender"[85] y, por eso, como arquitectónica implícita del ser de todo ente, tanto en su ser esto o lo otro como en su ser en general. *De la cuestión existenciaria del sentido se transita, por ello necesariamente a la problemática de la Ontología Fundamental, que ya no habla propiamente del ser del Dasein, sino del ser que "sólo 'es' en el comprender del ente, a cuyo ser es inherente la comprensión del ser*"[86], *del ser en su verdad*[87]. Del carácter eminentemente hermenéutico de ésta nos da noticia el brevísimo análisis del fenómeno del "mundo", en cuanto elemento estructural correlato del "ser-en", que es proyecto comprensivo-interpretativo formalmente articulado, es decir, con sentido.

4. Hemos mencionado el "mundo" de una manera vaga y global, como totalidad o ámbito de lo que hay y tiene sentido como tal o tal cosa. Parte o elemento del "mundo" sería, en esa acepción imprecisa y provisional, el "algo" cuya comprensibilidad tiene la estructura fenomenológica del sentido.

Y, en efecto, habitualmente, llamamos mundo al conjunto de los entes que componen un colectivo, al menos en parte conocido[88] y susceptible de ser objeto de estudio de diversos modos. Si el "mundo" del "ser-en" significara tal colectivo, el hombre no sería comprendido sino como un ente intramundano más entre tales entes, sin que se mencionase de él ningún distintivo ontológico[89]. Pero la mera diferenciación arriba mencionada entre

---

[85] SuZ, § 32, 151: "*Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden*".

[86] SuZ, § 39, 183.

[87] "Sólo 'hay' verdad en la medida en que el Dasein es y mientras es" SuZ, § 44

[88] Véase la definición kantiana de "mundo" como "Inbegriff" de los objetos de la experiencia (KrV, A 418-9/B 447-8). Volveremos sobre ello.

[89] De hecho, la concepción tradicional del hombre como "animal racional", por ej., da por supuesto algo así como una indiferenciación ontológica del hombre relativamente a los otros entes intramundanos. A pesar de su "diferencia específica", el hombre no es sino un cierto tipo de "animal".

el "ser-en" y el "estar-entre"[90] denota claramente que el ahí-ser humano no sólo no *es* "en-el-mundo" a la manera de un mero elemento de un conjunto, sino que tampoco "está-entre" los entes intramundanos del modo como lo están esos mismos entes. El mundo en el que el Dasein *es y está* no corresponde, por tanto, ni al "concepto óntico" de una totalidad de entes, ni a la designación "regional" de algunos de los entes que integran aquella totalidad, sino que toma su concepto de una doble acepción óntico-ontológica muy especial[91].

---

[90] El hecho preontológico de la comprensión indica que "*el Dasein, en la medida en que es, se halla ya siempre referido a un 'mundo' que le viene al encuentro; a su ser pertenece de forma esencial este estar-en-referencia*" (SuZ, § 18, 87). Tal "estar-en-referencia" del existir comprensivo del hombre le caracteriza como *ser-en-el-mundo*. La misma expresión "ser-en" no está exenta de ambigüedad, pudiendo tener al menos tres acepciones. La primera sería que el hombre se halla *en* el mundo, en el sentido de un estar *espacialmente dentro* del ámbito de lo que se entiende por mundo, como cualquier otro ente "intramundano". La segunda, que su actividad existencial es situada, se desarrolla encerrada *en* su mundo. Y, finalmente, puede que no mencione ni la espacialidad de un ente, ni la clausura óntica de su estar ahí, sino la orientación preontológica misma del ahí-ser *hacia* el "mundo", su "estar-en-referencia" a lo que, ya previamente, como "mundo", le insta y solicita. El uso del dativo en la expresión alemana *In-der-Welt-sein* podría sugerir que se refiere al "lugar dónde", señalando al menos en alguna medida la primera interpretación o, si tenemos en cuenta el matiz existencial, la segunda. De hecho, la primera recepción de Heidegger, teñida de "existencialismo", siguió en buena medida esta segunda vía, viendo en el Dasein el mero ser-ahí, el ser situado en el mundo. Pero lo que justamente define el ser del Dasein en la época de SuZ, la *existencia* (*Existenz*), no es el pertenecer estático o pasivo al mundo, sino el "ser-en" él dinámicamente, como comprensión. La ex-sistencia comprensiva es un modo de ser tal que el ente que así es, en la duplicidad óntico-ontológica que antes señalábamos, ejerce su ser como "pro-yecto", como despliegue, desde sí mismo, de una mirada abarcante hacia lo que, sin embargo, ya *a priori* se le ofrecía. *Ese ser "hacia" es lo que, en definitiva, constituye el "ser-en"*, en su máxima pureza. El "en" no designa, pues, un dónde (supuestamente, el mundo), sino que tiene en su antecedente gramatical "ser-" el indicio de lo que menciona: la articulación estructural del modo de ser ex-sistente del Dasein. Por ello, la analítica del "ser-en" (*In-Sein*), en sus momentos estructurales constituye la tematización explícita del "ahí" que el Dasein es, o sea, de la estructura ontológico-existenciaria de la *seinsverstehende Existenz*, en la que se da el fenómeno del sentido. Esa misma estructura, considerada en su dimensión preontológica ("existencial") es la que aparece bajo la designación de lo que traduciremos como "estar entre" los entes intramundanos (*Sein beim innerweltlichen Seienden*), por lo que tiene de un estar ambientado *en* (ahora en sentido más bien detenido) lo que le es familiar, un residir o estar ya de siempre entre las cosas que el proyecto comprensivo integra en su "mundo"

[91] Véase la enumeración de los 4 posibles conceptos de "mundo" en SuZ, § 14, 64 ss.

El "mundo" en el que estamos, en el que transcurre nuestro vivir cotidiano con los otros en medio de la pluralidad de entes de nuestro dintorno es, en primer lugar, de inmediato, "mundo circundante" (*Umwelt*). Pero ya sea el círculo que nos es más cercano e íntimo, nuestro ambiente, o el más lejano de lo público, el mundo en el que vivimos no es tanto una suma de los entes que lo componen sino una totalidad cultural de *nexos y significaciones*, descubiertos desde nuestros intereses y necesidades vitales en el ejercicio fáctico de nuestra existencia en medio de tales entes. Desde este punto de vista, "mundo" es el ahí, "donde vive el Dasein fáctico en cuanto tal"[92], es el ámbito de lo que es existencialmente (preontológicamente) comprensible. Pero, ¿en qué se diferencia la acepción anterior de la presente?

Lo que las diferencia no es, desde luego, lo que las integra, que, al fin y al cabo, es lo mismo: la globalidad de lo que se nos ofrece en nuestro vivir y conocer. *Lo que varía es, más bien, la perspectiva desde la que lo consideramos. No es el "qué", sino el "cómo"*: asépticamente teorético, en el primer caso, práctico -o más bien, pragmático[93] - en el segundo. Ya sabemos que Heidegger defiende la originariedad del comportamiento práctico del Dasein, es decir, el carácter primordial del proyecto de mundo que se manifiesta en el cotidiano hacer por la vida. En el contexto de uso y manejo de los entes de su dintorno se descubre la más inmediata de las dimensiones del ente intramundano: su tener un para-qué, su servir para. Dicho de otro modo: a todo ente con el que se depara, el Dasein lo relaciona con otros, y a todo ello en conjunto lo ve "en función de" alguna otra cosa.

Este "ver" propio del estar ocupado en la cotidiana subsistencia no es unidireccional y "hacia delante", como el del comportamiento teorético[94], que abstrae de todo lo que no sea directamente enfocado, sino un "ver en torno", englobante y conjugante, aunque atemático. Por ello, no mira hacia lo que tiene ante los ojos, lo Vorhanden, el objeto del *theorein*, sino hacia

---

[92] SuZ, § 14, 65.

[93] Véase SuZ, § 15, 68.

[94] *Ibidem*, § 69.

lo que, en cada cosa, la liga a otras *en la trama existencial de una relación coyuntural* (*Bewandnis*): los útiles en su utilidad, en su ser-a-la-mano para. En su taller, el carpintero descubre el martillo en el martillar, la tabla en su acoplarse a otra tabla, el clavo en su prender una tabla a otra. Cada cosa es lo que es - martillo, tabla, clavo - en la medida en que cumple la función que el uso humano le asigna. Su "sentido" viene, pues, determinado desde el *proyecto práctico-existencial* de un mundo-ambiente. Pero, la estructura propiamente dicha de éste queda, sin embargo, oculta en la mera realización de tal proyecto. Las cosas son comprendidas en su ser esto o aquello, en su pertenecer fáctico de tal o cual modo a nuestro mundo ambiental; pero éste no es comprendido *en su ser-mundo*, en su "mundaneidad".

La tematización de la mundaneidad del mundo corresponde a un tercer tipo de consideración, que no es propiamente ni teórica ni práctica, en las acepciones antes mencionadas, sino *hermenéutica*. Le corresponde manifestar expresamente - o sea, interpretar - el "*a priori* de la mundaneidad en general", la estructura implícita del "ser-en (el-mundo)" *en tanto poder-ser* de todo cotidiano hacer por la vida. Esta noción de mundo aparece, pues, como correlato de lo que yo llamaría el *proyecto hermenéutico*, que es el de Heidegger, aunque éste emplea otra expresión para caracterizarla: la del "concepto ontológico-existenciario de mundaneidad"[95]. En él ni se prescinde metódicamente de la consideración práctica del mundo-circundante, ni se la da por supuesto, sino que tan sólo se la explicita. Tal explicitación pone al descubierto, justamente, la articulación o gramática interna del sentido -una dinámica a la que, con una terminología muy kantiana, aunque no exactamente en la acepción propiamente kantiana, Heidegger llegará a llamar una esquematización del

---

[95] Entre las cuatro acepciones mencionadas en SuZ, § 14, 64-65, también aparecía calificado como "ontológico" el concepto de "mundo" en cuanto "región" del ser del ente, en su tomatización posible: el "mundo" del matemático o del físico, del artista o del antropólogo. La matización ahora introducida ("ontológico-existenciario") es la que permite la plena caracterización de la vía de acceso al ser del "mundo" como "transcendental", es decir, que sobrepasa lo intramundano (los entes en su conjunto) hacia el fenómeno mismo del "mundo" en su ser-mundo. No en vano hemos visto que sólo del Dasein se puede decir, en sentido propio, que es *transcendens*, el que traspasa.

sentido, plasmada en el fenómeno existenciario del habla. Pero a la vez, por otra parte, la tematización hermenéutica del ser-mundo del mundo y de lo intramundano, en su correlación con el ser-el-ahí-del-ser (que es Dasein en cuanto existencia comprendiente) pone en cuestión la problemática *unidad* de los diferentes modos de ser de los entes y, por tanto, plantea la cuestión del ser no ya en el ámbito meramente *existenciario* del sentido, sino al nivel principial de un posible *horizonte transcendental* del mismo. Y aquí, de nuevo, el hilo que Heidegger elige para acceder a este ámbito -el más originario del Dasein- es la problemática del tiempo.

Heidegger da así un paso más hacia Kant. Pues si en su fenomenología del sentido se puede hallar sin esfuerzo un planteamiento análogo al que Kant desarrolló en la Deducción transcendental de las categorías, sólo el enfoque decidido de la problemática del tiempo como eje formal en torno al cual se hacen comprensibles el "ser en" y el "mundo", viene a añadir el matiz decisivo que permite caracterizar definitivamente el *kantismo sutil* del planteamiento heideggeriano. Éste no consiste en efecto en una mera analogía metódica (transcendental) y temática (la cuestión del conocimiento, en la versión kantiana, o de la comprensión en la heideggeriana), sino en que el proceso por el que se instituye y modaliza el sentido se afirma como un darse y tomar forma temporal.

§ 6. Precisiones en torno a la idea del "kantismo sutil" en el planteamiento de la cuestión del sentido.

La profundización heideggeriana en la problemática del tiempo lleva en efecto aparejada -en SuZ § 6- su conocida referencia a Kant y a su teoría del esquematismo, como al primer y único antecedente histórico de la comprensión del "cómo" temporal del ser. Pero antes de adentrarnos en esa cuestión, en la que hay que distinguir -con Heidegger y según el símil kantiano- una doble vertiente "subjetiva" y "objetiva", es decir, la temporalidad del Dasein y la del ser en general, nos conviene precisar global y sintéticamente de qué manera la aporética heideggeriana se atiene ella misma constantemente a esa otra, diferente pero

análoga, de raíz kantiana.

Partamos, como siempre, de la problemática más propiamente heideggeriana: la del "ser-en-el-mundo". Con esta designación se mencionan implícitamente, como sabemos, diversos proyectos posibles de mundo, y por tanto, diversas plasmaciones posibles del mismo ser-en: "toda experiencia óntica del ente, el tener en cuenta lo a-la-mano al mirar-en-torno y, asimismo, el conocer positiva y científicamente lo ante-los-ojos, se fundan en cada caso en *proyectos* más o menos traslúcidos *del ser* del ente correspondiente"[96]. Se hallan distintas dimensiones de las cosas, si se las usa en el vivir cotidiano o si se las enfoca con la objetividad del científico. No varía, empero, la cosa en su mero existir. Sólo varía inequívocamente la mirada comprensiva y con ella el sentido de algo como esto o lo otro, su ser proyectado hacia este o aquel ámbito de significación. La comprensión del ser "*se alimenta*" de este *hacia*, inherente a cada proyecto. "Decir que el ente 'tiene sentido' significa, pues, que se hizo accesible *en su ser*, que 'propiamente' sólo 'tiene sentido' proyectado hacia su rumbo"[97].

También Kant ha hecho una distinción clara entre el proyecto teórico (la experiencia comprendida según la legalidad categorial) y el práxico (que tiene el mismo "territorio", aunque lo enfoca en función de la realización de los fines de la libertad)[98]. Pero tan vaga semejanza difícilmente ofrecería una base al análisis de la proximidad de ambos planteamientos. Sí, en cambio, el que también para Heidegger, en esta época de su pensar, es claramente dominante la dimensión o instancia proyectiva de la comprensión, como lo fuera, en su día, para Kant la espontaneidad de la razón, tanto en la edificación de la ciencia como en la plasmación práxica de la personalidad moral.

La cercanía de Heidegger a Kant es en este momento muy profunda, aunque el contexto ontológico del "proyecto yecto" sea

---

[96] SuZ, § 65, 324 (s. m.).

[97] *Ibidem* (s. m.).

[98] Véase a este propósito la distinción kantiana entre "campo" (*Feld*), "territorio" (*Boden*) y "dominio" (*Gebiet*) de la legislación *a priori* de la razón en KU, Einl. II, Ak. V, 174.

mucho más amplio y su plasmación dinámica esté mucho más armónicamente engarzada que en el caso de la espontaneidad y de la receptividad kantianas, cuya difícil unión tanto en el ámbito teórico como en el práctico ha constituido siempre el núcleo de la preocupación kantiana. Hay, pues, que cuidar de no llevar la analogía de ambos planteamientos más allá de lo que ella misma permite: la comprensión de una aporética (la de la captación y plasmación del sentido de todo lo que hay) que, siendo común a ambos pensadores, es radicalizada por Heidegger al hilo de la noción de la temporalidad, que une la pura proyección de sentido al apropiarse yecto del mismo, sin eludir lo que más tarde llamará la "fuerza prístina del proyecto".

En efecto, no sólo el sentido es "*en rigor, el rumbo* [Woraufhin] *del proyecto primario de la comprensión del ser*", sino que, justamente sólo se puede hablar *auténtica y propiamente* de que algo 'tiene' sentido, si su ser ha tomado ya de antemano un cierto *rumbo*. Pero este "ya de antemano" no remite aún, como acontecerá más tarde, en KPM, a la finitud e impotencia del Dasein, sino a su dinámica más propia en cuanto ente a cuyo ser *le va* el ser mismo. El rumbo de su proyecto vital es el que "ofrece" [*gibt*] y hace presente el ser de todo lo que hay (incluido el del Dasein mismo) en sus diversas modalidades. Por ello, la investigación de la cuestión del sentido se orienta necesariamente hacia las especificaciones o diversificaciones de ese *Woraufhin del proyecto* comprensivo, sin perder de vista que es, a la vez, yecto y conceptualmente articulado. Con ello, se acerca de hecho a la teoría kantiana del esquematismo.

Dicho de otro modo y de forma sistemática, la cercanía de ambos pensadores podría resumirse en las siguientes tesis:

1) La cuestión heideggeriana del sentido del ser reúne y precisa la que, impropiamente formulada, buscaría los entes en su comprensibilidad. De igual manera, la de la objetividad precisa, en el contexto kantiano, la problemática más vaga y tradicional del conocimiento.

2) Los diferentes modos de ser no dependen de la infinita diversidad fáctica -empírica, podríamos decir en el lenguaje

tradicional- de los entes efectivamente existentes, sino del rumbo del proyecto comprensivo. Del mismo modo, tampoco Kant comprendía la experiencia como mera empiria sino como territorio de una doble legislación o construcción proyectiva (teórica o práctica).

3) Para Heidegger, el ser es, pues, lo propio del Dasein, entendiéndose por "propio" el que sólo se da o muestra *ahí*, en un ámbito *de apertura* [*Erschlossenheit*] que se plasma óntico-ontológicamente como ser-hombre. El antecedente kantiano de esta tesis no es tanto la noción vaga de un sujeto del conocimiento, sino más bien la apercepción pura en cuanto *ámbito de la síntesis* ("ontológica", según la denominación posterior de KPM) previa a la distinción analítica de las figuras de sujeto y objeto y, por tanto, a la "deducción" de su correlación posible y necesaria en el proceso cognitivo.

4) Las modificaciones o modalizaciones [*Modifizierungen*] del ser de todo lo que hay se dan, en consecuencia, *al hilo del abrirse camino del proyecto*. Este, porque es originariamente articulado, es ya de siempre y a la vez precaptación esquemática de una silueta o contorno, *que da forma a lo que así viene al encuentro*. El antecedente kantiano es en este caso muy obviamente la síntesis imaginativa (transcendental y *speciosa*).

5) El ámbito de lo abierto -"*die offene Weite*"[99]- en el que, a la vez, el ser es encerrado le llama Heidegger *horizonte*. En Kant no hay más horizonte, en este sentido amplio, que el "objeto transcendental = X", la figura transcendentalmente construida y, por tanto, del todo indeterminada, de todo objeto posible.

6) *La problemática heideggeriana del horizonte (de sentido) del ser de todo ente y de sus posibles modificaciones es la cuestión primordial de la Ontología Fundamental, el rumbo del*

---

[99] GA 24, 378: "*Der Horizont ist die offene Weite, wohinein die Entrückung als solche außer sich ist. Die Entrückung öffnet und hält diesen Horizont offen. [...] 'Horizontal' besagt: durch einen mit der Ekstase selbst gegebenen Horizont charakterisiert.*"

proyecto hermenéutico de SuZ. Para Kant, en cambio, la problemática de lo objetual recibe diferentes tratamientos. Al nivel de la Analítica transcendental, no se enfoca directamente al "objeto" como tal, sino sólo en su "uso" empírico y, por tanto, en sus diversas modalidades o categorías. En cambio, al nivel de la Dialéctica, lo objetual aparece tratado unitariamente como "naturaleza", que constituye el ámbito ontológico "ejemplar", según la interpretación heideggeriana de Kant[100].

7) La hipótesis heideggeriana básica consiste en considerar que un tal horizonte de sentido, tanto en su estructura total y unitaria, como en cada una de sus tres dimensiones estructurales, es el tiempo. La verificación de esta hipótesis exige la mostración convincente de cómo la diferenciación modal del ser radica en las posibles modificaciones -el viejo Kant hubiese dicho "determinaciones"- del horizonte temporal rumbo al cual se ve proyectado el ámbito de encuentro con las cosas. De hecho, es justamente en este punto donde el paulatino acercamiento de Heidegger a la filosofía transcendental kantiana alcanza su cumbre.

8) La vía elegida para exponer la cuestión del sentido del ser en SuZ conlleva necesariamente la *diferenciación de los dos términos de la referencia* originaria mencionada como *ser-en-el-mundo*, y la consideración del ser-en o *existencia* del Dasein como umbral de toda tematización ontológica. Ésta sólo alcanza su cumbre en lo que llegará a llamar una "radicalización" y "universalización" del problema del ser[101] -y, por tanto, del tiempo- en el enfoque directo del fenómeno más originario de su *transcendencia*. Es conocido que Heidegger quiso hallar en Kant el antecedente directo de esta vía de pensamiento. Pues, aunque ha repetido hasta la saciedad que Kant no llegó a comprender el "fenómeno" de la transcendencia o ser-en-el-mundo, en KPM basa, como veremos, su comprensión de la KrV en el descubrimiento

---

[100] Véase GA 26, 227: "*Das exemplarische Seiende für Kants allgemeine Ontologie ist ja die Natur, d. h. das Seiende an sich, wie es die mathematische Naturwissenschaft entdeckt*".

[101] GA 26, 189-193.

kantiano -si bien subrepticio o atemático- de la "finitud de la transcendencia", que constituye por ello, según Heidegger, el núcleo esencial del desvelamiento kantiano de la "subjetividad del sujeto".

9) Así, mientras que para Heidegger el análisis de los ékstasis temporales, que dan sentido al proyecto de la existencia humana en su cotidianidad, constituye el necesario prolegómeno a toda tematización unitaria del "poder ser total" del Dasein como ser-para-la-muerte, sólo la *tematización de la estructura temporal unitaria* de los ékstasis, en cuanto sentido del ser del cuidar, constituye, a su vez, la única vía de acceso posible al horizonte transcendental de la verdad, es decir, del mostrarse del ser en general. Y aunque es cierto que Kant, en cambio, aún buscaba la verdad en lo atemporal, fue él quien halló, sin embargo e inequívocamente, el principio transcendental universal de comprensión de la temporalidad del ser mismo, al concebir el tiempo como forma a priori de toda intuición (en cuanto "apercepción empírica" del yo pensante, por una parte, y en cuanto imagen pura de todo objeto posible, por otra).

10) La aceptación del símil kantiano de la temporalidad, es decir, del doble matiz "subjetivo" y "objetivo" -por utilizar el lenguaje usual, que Heidegger también recoge y emplea, a pesar de no hacer suya la perspectiva tradicional de concebir un sujeto y un objeto del conocimiento- tiene sus riesgos. La problematicidad del tránsito heideggeriano del análisis del ser ejemplar del Dasein, en cuanto temporalidad ekstática (*Zeitlichkeit*), a la tematización del ser en general, en cuanto *temporalitas* transcendental (*Temporalität*)[102] dibuja, en efecto, los contor-

---

[102] Recojo aquí la preciosa sugerencia de traducción de J. Grondin, en su libro *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, Paris, 1987, pp. 66-68. Al traducir *Temporalität* por *Temporalitas*, Grondin busca dar expresión a la intención del mismo Heidegger de usar la etimología latina para caracterizar las determinaciones temporales *transcendentales*, mientras guarda la germánica para las de raíz existenciaria. El uso del término latino permite evitar nomenclaturas exageradamente artificiales en la lengua castellana, como la vulgarizada por Gaos (*temporalidad/temporariedad*), curiosamente aceptada por Félix Duque, que a pesar de fundada en la buena lógica de su versión de otros términos (como *existencial/existenciario*), no sólo induce en un falso paralelismo, como resulta opaca a la comprensión más inmediata.

nos-límite del proyecto mismo de SuZ. Heidegger tiene presentes esos contornos y su problematicidad al formular las preguntas con las que termina la obra publicada: "¿Hay un camino que conduzca del tiempo originario al sentido del ser? ¿Se manifiesta el tiempo mismo como horizonte del ser?"[103]. Al formularlas conoce ya, como veremos, que es posible que la respuesta a tales preguntas sea negativa. Pero también sabe que sin extremar el propósito que le llevó a tales interrogantes no es posible cumplir su proyecto ni, por lo tanto, hallar respuesta -cualquiera que ella sea- a sus preguntas. Por ello, la plasmación fáctica del proyecto conocido como Ontología Fundamental corresponde, de hecho, a una profundización de aquella perspectiva transcendental que Kant ha abierto y desarrollado explícitamente en la problemática del esquematismo.

Por todo ello el despliegue fáctico de la Ontología Fundamental puede seguirse al hilo de aquello que en el pensamiento heideggeriano denota, extremándolos, los pasos que Kant ya había esbozado. El proyecto de SuZ transpira, por ello, un kantismo sutil.

§ 7. Sentido del ser y temporalidad ekstático-horizontal

Volvamos, pues, a la cuestión de la múltiple articulación modal del ser de todo lo que hay. La primera y más inmediata diferenciación interpretativa es la que distingue por principio el ser del Dasein, en cuanto *existencia comprendiente*, y el ser de todo lo demás, comprendido al hilo de la plasmación efectiva de la existencia, que, por otra parte, también se comprende a sí misma.

Las modalidades de la existencia son, como hemos visto ya: el *ser propio* y el *impropio*, la *existenciariedad* o apropiación comprensivo-interpretativa de la dinámica vital-existencial y la mera *facticidad*, o plasmación anónima y reiterativa de lo "ya de siempre", es decir, de la misma precomprensión ontológica táci-

---

[103] SuZ, § 83, 437.

ta, que se ejerce despierta, al primer nivel, y dormida u olvidada al segundo. La articulación formal de ambas se da en el ejercicio cotidiano pleno del cuidar de hacer por la vida, entre los entes. La pérdida de sentido de su diferencia y, por tanto, de la capacidad de decidirse corresponde a la *existencia decadente*, a la posibilidad existencial fáctica de la *caída*, en lo más profundo de la cual, sin embargo, sigue manteniéndose -a través de la *Grundbefindlichkeit* de la *angustia*- la más pura posibilidad de apertura y resolución ante aquello que, en definitiva, da sentido a la existencia como su fin: la muerte.

En términos ontológicos: el ser del Dasein, en cuanto cuidar, se plasma cotidianamente (es decir, en el discurrir temporal) como un "*sich vorweg schon sein in der Welt als Sein bei (innerweltlichen begegnenden Seienden)*"[104], ser(se) anticipadamente ya en el mundo como estar entre los entes intramundanos que vienen al encuentro. Dicho de otro modo, el ser que *le va* en su ser al ser-el-ahí, es un "serse", un ejercer, él mismo temporal, del ser, siendo como de suyo ya era: "en el mundo". Llegar a ser como ya era, ser de antemano como al final habrá sido, traduce una proyección (yecta) del tiempo mismo (en el sentido corriente e impreciso del término) a la vez hacia delante y hacia atrás, correr hacia el porvenir (que en su extremo es el final, la muerte), mientras no hace más que volver a su origen, a lo que ya de antemano era. El "serse" es, pues, un temporalizarse o madurar siendo, de tal modo que el Dasein se abre camino a sí mismo[105], en cada instante, en la doble dirección del "hacia dónde" va a cumplir su destino de ser lo que es "desde" el inicio: ser-en-el-mundo-cuidando-de-hacer-por-la-vida-entre-los-entes.

---

[104] Véase SuZ, § 65, 327.

[105] En el lenguaje tradicional, este "sí mismo", al igual que el antes mencionado "de suyo", sería naturalmente interpretado como una referencia a un sujeto, capaz de plasmar su subjetividad mediante su actuar y reflexionar. Para Heidegger, sin embargo, el ser del Dasein no es, como sabemos, subjetividad sino tiempo. El "sí mismo" al que aquí nos referimos es, pues, el tiempo mismo. Esta cuestión constituye, por lo demás, una de las principales disidencias de Heidegger con relación a Kant, sirviendo de base a su interpretación del "fracaso" de Kant ante la problemática ontológica de la imaginación, defendida ya en las lecciones de 1925. Recuérdese el final del cap. III de esta disertación.

En esta breve síntesis, el sentido del ahí-ser humano parece traducirse en una metáfora temporal trifásica: lanzado hacia el porvenir (que es el suyo propio, en cuanto Dasein), manifiesta su carácter yecto (que, en este momento de la producción heideggeriana, indica exclusivamente su pertenencia al mundo *heredado* hacia el que, inevitablemente, se mueve[106]), plasmando su vida como una larga *estancia* en el día-a-día, en el presente distendido de la cotidianeidad, en medio de la cual reside. Lo más propio del Dasein se dibuja, sin embargo, como su "poder ser"[107], es decir, su ser proyecto de futuro. Por ello, esta

---

[106] Nótese que, en este momento de la investigación heideggeriana, la *Geworfenheit* y, por tanto, la referencia *a lo sido*, tiene como correlato estricto el mundo del ser-en, a título de herencia ineludible. El momento estructural del proyecto, la determinación hacia el "porvenir", tiene, en cambio, por correlato al Dasein mismo en su dimensión más pura y propia, menos afectada de "mundaneidad". Posteriormente, la ampliación de la noción de *Geworfenheit* -notable a partir de 1929/30 y definitivamente asumida a partir de 1936/38, en los BzPh- conlleva una modificación del sentido del pasado, que pierde el matiz de "inautenticidad", del que está indudablemente teñido en SuZ, para revelarse como la más radical de las referencias: la referencia al ser mismo como "origen". El "llegar a ser lo que ya era" viene entonces a ser reinterpretado, en un sentido inequívocamente más próximo del griego, como un eterno retorno de lo originario, como una posibilidad inalienable de atenerse a lo olvidado como llamada recurrente. De ese modo, lo porvenir sería lo sido, y lo propio del Dasein (aunque este lenguaje ya no es utilizado en la producción de la época de la Kehre) sería un proyecto lanzado más hacia atrás que hacia adelante, más anamnésico, que productivo y, por tanto, también, más "poético" que "poiético". Recuérdese a este propósito la conocida tesis de Pöggeler, según la cual la época en la que aflora la crisis del proyecto de SuZ se cifra, en los años 30, en una fuga "romántica" a la realidad -a la que atribuye, en gran medida, el que Heidegger no se percate de la realidad del nacionalsocialismo-, mezcla de refugio en lo poético y añoranza de un auténtico proyecto poiético de la polis, posteriormente abandonado, en la fase difinitiva de su pensar. (Véase Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, 1972, pp.122 y 128; trad cast. pp. 92-93 y 100). En cuanto a la evolución del sentido del estar-yecto, es sabido que es uno de los puntos-clave de la evolución del pensar heideggeriano, patente en los BzPh, por lo que volveremos al tema en su momento. Recuérdese simplemente, por ahora, que ya en 1964, von Herrmann llamó la atención sobre esta cuestión esencial de la autointerpretación heideggeriana. Véase *Die Selbstinterpretation M. Heideggers*, ed. cit., 77 ss.

[107] Al contrario de la categoría modal de posibilidad (en el sentido metafísico tradicional tematizado por Kant), para Heidegger, "la posibilidad, como existenciario, es ... la determinación ontológica más originaria y la última positiva del Dasein". SuZ, § 31, 143-144. La "posibilidad" caracteriza el ser del Dasein, al igual que la "realidad" el ser de lo *Vorhandene*. En su estudio, hoy clásico, W. Müller-Lauter considera este primado de la posibilidad sobre la realidad, en cuanto diferencial ontológico del Dasein relativamente a todo otro modo de ser, como un "motivo funda-

instancia temporal es el monograma del ser del proyecto mismo[108], al igual que la instancia de "lo sido", la herencia fáctica, no delimita los contornos de algo "pasado", de lo que ya no es, sino de lo que el Dasein sabe o, de algún modo, "siente" *seguir* siendo, lo que lleva incorporado (como sido) en su ser[109]. Pero mientras que la exposición del ékstasis proyectivo es estrictamente formal y no indica otro ser que el del "cómo", el ser hacia el final o ser-para-la-muerte; el ékstasis de lo "sido" aparece, en cambio, cargado de contenido: es el peso de la "conciencia (moral -*Gewissen*)", del "ser culpado". El carácter yecto del proyecto denota en "encontrarse" viviendo y, por tanto, implícitamente, tiene como referencia no tanto el mero ser del Dasein, cuanto la "significatividad" o "mundaneidad" del mundo en el que, como ente humano entre múltiples entes, plasma su quehacer vital cotidiano. De hecho, "el ser del Dasein sólo alcanza completa trasparencia ontológica en el horizonte del aclarado ser de los entes que son de otro modo distinto"[110]. El que el Dasein se los encuentre significa, sin embargo, que vigila o monta guardia con relación a lo que se le presenta. La instancia del presente (*Gegenwart*) sirve, pues, finalmente, de contorno a la estancia entre lo intramundano, al cuidar de hacer por la vida. Heidegger traduce esta dinámica temporal del ahí-ser como un "advenir a sí, volviendo a sí", "haciendo presentes a los entes, entre los que se mantiene"[111].

---

mental que determina y sustenta decisivamente el pensamento de Heidegger", en clara oposición al planteamiento kantiano, manteniendo su vigencia incluso en las publicaciones más tardías, en las que se va plasmando la **Kehre**. Véase *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, Berlin, 1960, pág. 1.

[108] El sentido primario de la existenciaridad es el porvenir, en el que se funda el "proyectarse". **SuZ**, § 65, 327.

[109] **SuZ**, § 65, 328.

[110] **SuZ**, § 66, 333. "*Als In-der-Welt-sein existiert das Dasein faktisch mit und bei innerweltlich begegnendem Seienden. Das Sein des Daseins empfängt daher seine umfassende ontologische Durchsichtigkeit, erst im Horizont des geklärten Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden...*"

[111] Esta misma dinámica parece con diferente, aunque cercana terminología, en los cursos y escritos de este período. Recogemos la de **SuZ**, § 65, pp. 325-326 (también en las siguientes): La posibilidad ontológica esencial del Dasein consiste en un *Auf-sich-zukommen*, que en su máxima autenticidad recupera o recoge lo vivido en un *Auf sich zurückkommen*, actuando entre los

En su máxima pureza, en su ser más auténtico (en su pura forma existenciaria), el Dasein es, pues, un temporalizarse hacia el porvenir, desde el que gana sentido lo sido, plasmado cotidianamente como presente: es "temporalidad" en su sentido más esencial. La primordialidad del "rumbo" del proyecto, por tanto, del porvenir, hace luz y unifica en el instante decisivo, lo sido y lo presente. Pero, sabemos que el Dasein no sólo tiene la dimensión existenciaria, sino también la de la mera facticidad. En la hipótesis de Heidegger, ese ser se temporalizará *de otro modo* en su manifestación "impropia".

Explicitemos. En cada instante de lucidez, el Dasein, corre resueltamente al encuentro de la propia muerte, repitiendo, empero, con su conducta el mismo hacer que ya de siempre ha sido el que es propio del hombre. La expresión heideggeriana para designar el *ser en propiedad* del Dasein, el instante de la mirada hacia delante, en la que se alumbra la experiencia repetida del vivir y lo vivido es, por ello, la de un "*vorlaufender-wiederholender Augenblick*". Menciona así que lo sido y el porvenir se dan unidos en la instantaneidad de la mirada despierta y lúcida de la resolución[112]. En contrapartida, el vulgar discurrir del vivir cotidiano, en su obviedad e indecisión, el *ser impropio o inauténtico* del Dasein -aunque no por ello menos inherente al mismo- manifiesta la misma estructura temporal triádica, si bien ahora tan sólo al nivel del tácito esperar que se presenten las cosas, con las que y entre las que se vive, conservándose y conservándolas a base de olvidarse en seguida de lo sido, para ponerse a la expectativa de lo que vendrá. El tiempo del *verfallendes Sein bei* es el *Gegenwärtigen*, la vigilia de lo presente, que tiene como característica el estar esperanzado y expectante (*gewärtigend*) en un futuro comprendido desde y en función de lo presente, a la vez que conserva olvidando (*behaltend-vergessend*) lo sido como mero pasado[113].

---

entes y haciéndolos presentes (*Gegenwärtigen*). Todo ello se traduce, en los GP, en un "hacer estancia", un mantenerse en (*Sich aufhalten bei*). Véase GA 24, § 19, 377.

[112] Véase SuZ, § 65, 325-328.

[113] SuZ, § 68, 337 ss.

De ambos modos de ser se desprende una fenomenología característica, por la que el cuidar (en su doble dimensión existenciaria, como *Sorge*; y fáctica, como mero *Besorgen*) denota su articularse temporalmente. El proyectarse yecto que es el ser-en, tanto en su forma habitual en cuanto residir entre los entes, como en su forma eminente y ejemplar en cuanto resuelto ser-hacia-el-mundo y para-la-muerte, no es en su esencia sino un abrirse y cerrarse fugaz de las dimensiones del porvenir, de lo sido y de lo presente, luego vagamente conservadas en la larga crónica de pasado, presente y futuro. En tal crónica interviene ya un tener en cuenta o calcular lo presente, bajo la forma de lo proyectado como intramundano, del que el tiempo mismo adquiere el rostro: "El tiempo que nos tomamos y que pronunciamos a través del ahora-después-antes tiene los momentos estructurales de la significatividad, de la fechabilidad, de la extensibilidad y de la publicidad. El tiempo con el que contamos, en el sentido amplio del contar, es fechable, estirado, público y tiene el carácter de la significatividad, es decir, pertenece al mundo mismo"[114]. El tiempo que, primordialmente, se manifestaba como arrebato o "ékstasis" de futuro, es arrebatado al proyecto y queda dormido en la precomprensión cotidiana, dominada por la presencia y el hacer presente de las cosas intramundanas. Si el "ékstasis" del futuro sirve de modelo o *esquema* al ser más propio del Dasein (su existenciariedad), dominando la comprensión de los demás ékstasis; en el caso del ser-decadente, del vivir olvidado en medio de las cosas, es el ékstasis del presente el que sirve de esquema de comprensión del ser de todo lo que hay, y entre lo cual se cuenta al hombre mismo, como a uno entre los demás entes, si bien se le asigne la función sólo aparentemente más noble de sujeto o persona.

Así pues, el fenómeno unitario del cuidar, en cuanto ser propio/impropio del Dasein, *tiene su sentido de ser* como temporalidad ekstática, como unidad de los ékstasis temporales, que irrumpen en el ejercicio de su ser -unidad que viene determinada en un caso por el porvenir, en el otro por el presente. Por ello, el Dasein es, *en cuanto* "ek-sistencia" (ser-ahí-en-el-

---

[114] GA 24, 374.

tiempo), lo radicalmente arrebatado, lo que es "fuera de sí", lo "absolutamente ek-stático"[115]. Pero *en cuanto* "ser-el-ahí" (ser el tiempo) es a la vez un estar-abierto (*Erschlossenheit*), teñido de temporalidad, a que los entes entre los que reside y vive vengan a su encuentro *en el horizonte temporal de la mundaneidad del mundo* así proyectado, es decir, en referencia al cual o *hacia* el cual *él mismo* es. A este nivel, *el ser del Dasein recibe un nuevo matiz, que sin borrar su diferencia le une, sin embargo, al ser de los demás entes: él mismo es proyectado hacia el horizonte de la mundaneidad*, donde es hallado al lado de lo intramundano e implícitamente interpretado según el canon intratemporal de una cronología de lo presente[116].

A la "existencia" en su sentido ontológico como "ek-sistencia" comprendiente es, pues, inherente el abrirse de un horizonte para el mostrarse de todo ente *en su ser*, un *ámbito para el presentarse del ser* de todo lo que hay, ámbito en el que el ser que, como arrebato y arrebatado, *le va* ya de suyo, también viene a ser interpretado y, en esa medida, modificado. Dicho de otro modo: el ser del Dasein es él mismo, traspuesto ekstáticamente hacia tal horizonte de sentido. El *ekstatikon* es, en cuanto tal, *transcendens*: el proyectarse temporal hacia "fuera de sí" no sólo se dirige hacia la realización de aquello *por mor de qué* es, corriendo al encuentro de la propia muerte, sino también *rumbo al* mundo que, de ese modo, instituye en el horizonte de la *temporalitas*. Este horizonte no sólo "excede" la dimensión

---

[115] SuZ, § 65, 329.

[116] De ahí la correspondiente diferenciación entre las tres interpretaciones de la temporalidad: la historicidad (*Geschichtlichkeit*), como traducción existenciaria del tiempo del ser-en, la cotidianeidad (*Alltäglichkeit*), como tiempo fáctico del *Sein-bei*, y la *intratemporalidad*, como interpretación objetivada de la temporalidad misma, que el proyecto dormido de la existencia decadente comprende deficientemente como elemento del mundo y canon, justamente, de lo intramundano. Véase SuZ, § 66, 332-333. Según Heidegger, esta confusión de la temporalidad con la intratemporalidad está a la base de la incapacidad de la metafísica tradicional para plantear en su suelo propio la cuestión del ser. El peso de este supuesto determina el que *el propio Kant*, que Heidegger considera que rozó el descubrimiento de un concepto más originario de la temporalidad, se haya sentido obligado a prescindir del tiempo en su fundamentación de la metafísica y a desviar su descubrimiento del radical transcendental del conocimiento ontológico del tiempo hacia un *yo pienso*, deducido como sujeto de toda representación y de todo juicio.

meramente óntica de lo que hay (los diversos entes, incluso el humano), sino que manifiesta el carácter originariamente "trans-cendente" -la *transcendencia*- del Dasein mismo. Éste recibe, con ello, su suprema determinación ontológica, sobre cuya base es posible edificar una Ontología Fundamental. El fenómeno existenciario del sentido halla, así, su condición de posibilidad en el más originario de la transcendencia del Dasein.

§ 8. La fenomenología de la transcendencia. El ámbito de repetición de la problemática kantiana del esquematismo.

Es interesante notar que en los cursos y escritos posteriores a la publicación de SuZ, la formulación emblemática de la cuestión del ser como pregunta por el sentido parece pasar a un plano muy secundario. En cambio, la *transcendencia*, que en SuZ sólo es enfocada como tal en el largo § 69 -donde se la tematiza en la secuencia de la problemática abierta por la temporalidad ekstática y en el contexto de una "transcendencia del mundo"- pasa a ocupar paulatinamente un lugar de especial relieve en la culminación de las diversas investigaciones emprendidas desde la perspectiva abierta, aunque incompletamente desarrollada, en SuZ[117]. Pero en estos escritos, la transcendencia de la que se hace cuestión ya no es tanto ni propiamente la "del mundo" sino sólo la del mismo ahí-ser o Dasein. Sin embargo, en el fondo, apenas hay diferencia entre ambas formulaciones de la cuestión, puesto que, como ya hemos visto, a un nivel general e introductorio, pero suficiente[118], Heidegger no entiende por transcendencia, en su sentido más originario sino la referencia

---

[117] La transcendencia es, desde luego, la temática esencial en los GP (GA 24), sobre todo en su 2ª parte (§§ 20 y 21, donde se plasma la inversión de perspectiva de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser*), pero también en las exposiciones históricas que la anteceden (§§ 9bc, 15c y 17b). Lo es, asimismo, en el estudio sobre Kant del semestre siguiente (PIK, GA 25, sobre todo el § 23ab) y en el que, aparentemente dedicado a Leibniz, vuelve a incidir decisivamente en el diálogo con Kant: MAL (GA 26, a partir del § 9b y hasta el final). Directamente sobre la cuestión de la transcendencia son finalmente las tres obras del año 1929: VWG, WiM, KPM.

[118] Véase más arriba el § 1 de este capítulo.

mutua de mundo y Dasein, manifestada como *ser-en-el-mundo*[119]. La reciprocidad de ambos fenómenos transfiere de uno a otro la misma designación, si bien no indica exactamente lo mismo en uno y otro caso.

Veamos, en concreto, lo que nos trasmite SuZ, donde se asienta la base de toda evolución posterior.

El ser del Dasein, en cuanto cuidar, reside en la temporalidad ek-stática, que se traduce como existencia (o ek-sistencia). Esta se plasma, empero, *en el mundo*, en cuyo ámbito hay otras múltiples formas de ser. El acceso al mundo en el que el Dasein existe no es resultado de una acción de éste, sino algo constitutivo y, en esa medida previo, al ejercerse del Dasein como tal: la existencia es ya de siempre el ahí o la apertura al ser de todo lo que hay, incluso al propio. Existir es, pues, ser de suyo y de siempre en el mundo.

Con el término *temporalidad* del Dasein se manifiesta la unidad de los ékstasis temporales en los que se traduce el ser existente/existenciario del mismo, unidad que, en este caso, se despliega desde un ékstasis determinado, que es el del porvenir, el cual sirve por ello de esquema a la comprensión del ser propio. Con el término *temporalitas* se indica por otra parte que, ek-sistente, la temporalidad se proyecta hacia fuera de sí misma, más allá del modo de ser del Dasein. La *temporalitas* es, pues, el tiempo de la *transcendencia*, del traspasar ek-sistente de la existencia del Dasein. Indica que *el ser excede* no sólo el ser-ente de todo ente sino el ser de ese ente que es el ahí de todo ser. En este ligero giro trasparecen los matices esenciales del fenómeno de la trascendencia en SuZ:

Es transcendente, en *primer lugar* y absolutamente, el ser mismo relativo a todo ente[120]. En este sentido, el fenómeno de

---

[119] Recuérdese la diferenciación, sobre la que no creo necesario volver, entre el sentido "vulgar" de transcendencia como característica de la intencionalidad, y el "originario", la *Urtranszendenz* según la terminología de MAL, como ser-en-el-mundo.

[120] "*Sein ist das transcendens schlechthin*" (SuZ, § 7, 38). Recordemos la ya aludida anotación de Heidegger en GA 2, 51, en la que además de diferenciar esta acepción de "transcendens" de la escolástica, refiere la "transcendencia como temporalidad ekstática/temporalitas", por tanto (Heidegger dice "empero", lo que significa que lo comprende retrospectivamente como una comprensión deficiente), "horizonte". Si, en cambio, pensara la

la transcendencia señala, fundamentalmente, la cuestión de la diferencia ontológica[121], que adquirirá cada vez mayor importancia a partir de la publicación de SuZ, como se comprueba ya en los GP[122]. Pero, en *segundo lugar*, el ser del Dasein es transcendente de una manera *excepcional*. Al cumplir su ser como *transcendencia*, el Dasein, no sólo traspasa a los entes, entre los que vive y con los que se depara, hacia el ser de los mismos, dándoles sentido como tal o cual cosa en el horizonte de la *temporalitas*, sino que *así* revela y plasma su ser propio en cuanto temporalidad. Von Herrmann, en su comentario exhaustivo de los §§ introductorios de SuZ, precisa: el carácter transcendente del Dasein es excepcional "ante el carácter transcendente del ser de todo ente que no es a la manera del Dasein"[123]. El ser no es pues transcendente en un sentido "universal": en esta transcendencia (del Dasein) reside "la posibilidad y necesidad de la más radical *individuación*"[124] - del ser del Dasein como tal y de lo que no es de ese modo y manera[125]. La transcenden-

---

transcendencia fuera del ámbito horizontal, ésta sería lo que él llegará a llamar "el acaecer originario y apropiante": "*Transzendenz aber von Wahrheit des Seyns her: das Ereignis*". Este remate autointerpretativo es fundamental para la comprensión del lugar de la transcendencia en el último Heidegger.

[121] Esta relación aparece ampliamente explotada en la excelente obra de Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, 1970.

[122] De hecho, el mismo Rosales señala (op. cit, VIII) que a pesar de su inequívoca e ineludible relación con la cuestión del ser, Heidegger, intencionadamente, no llega a tematizar la diferencia ontológica en SuZ, puesto que su desarrollo correspondería, justamente, a la 3ª sección de la I parte, que no llegó a ser publicada. El tema salta, pues, al primer escrito editado posteriormente (VWG). El ulterior aparecimiento, en 1975, de los GP, con los que se inaugura la GA, viene a confirmar el diagnóstico de Rosales. La cuestión de la diferencia ontológica, en su "primera comunicación pública" - según el editor von Herrmann, en su *Nachwort*, pág. 473- todo el capítulo I (y único desarrollado) de la segunda parte, en donde se desarrolla lo que, en SuZ, debería haber sido 'Tiempo y ser'. Volveremos sobre ello.

[123] Hphd, 378.

[124] SuZ, § 7, 38. El subrayado es de Heidegger.

[125] Von Herrmann interpreta esta "individuación" como *Vereinzelung*, es decir, más bien como un recuperarse ontológico de la disolución en el *Man*, especificando, pues, con ello, no tanto la individuación del hombre, en cuanto Dasein, en medio de los otros entes, cuanto el apropiarse de sí mismo, de su *Selbst*, en cuanto diferenciación entre los modos propio e

cia se dice, pues, también y en *tercer lugar*, de ese otro modo de ser que no es el del Dasein -en resumen, del mundo- si bien se funda "en la unidad horizontal de la temporalidad ekstática"[126]. El mundo sólo es transcendente porque, siendo "aún más allá que los objetos, es a la vez este más allá en la medida en que, existiendo, es una determinación fundamental del Dasein. Si el mundo es transcendente, lo que es auténticamente transcendente es el Dasein"[127].

La transcendencia no es, por tanto, sino la traducción en lenguaje cercano al tradicional -y se podría decir que Heidegger jamás da un paso en falso, jamás usa una terminología que no le convenga usar- de una estructura referencial, una *Sachverhalt*, que él mismo, en su lenguaje peculiar, llama el "ser-en-el-mundo"[128]. "Porque es constituido por el ser-en-el-mundo, el Dasein es un ente, que en su ser sale de sí mismo [*über sich selbst hinaus ist*]. [...] Transcendencia significa comprenderse desde [*aus*] un mundo"[129]. En el empleo, con su matiz diferencial, de una palabra tan densa de significación filosófica está abriéndose de un modo muy especial la necesidad de una deconstrucción de la historia de la ontología, que, de hecho, será objeto fundamental de los siguientes cursos y escritos.

---

impropio de la existencia (*Ibidem*, 379). Es difícil disentir de la autoridad aplastante de su análisis. Sin embargo, me parece que el contexto del párrafo en el que se halla la cita no subraya la existenciariedad del Dasein (dejada atrás en el párrafo anterior del mismo § 7), sino la sola transcendencia y el carácter excepcional de la del "ahí". De hecho, la frase siguiente afirma, por ello, el carácter "transcendental" del conocimiento y, la que viene después, el de la verdad fenomenológica o *Erschlossenheit des Seins*. Tan transcendental es la verdad del "uno" como la del "mismo", la impropia como la propia. No creo, por tanto, necesario hacer intervenir *aquí* la "individuación" en el sentido mencionado por von Herrmann. Es, sin embargo, indudable que Heidegger considera que el fenómeno de la mismidad, del *Selbst*, es él mismo constituido en y por la transcendencia, según trasparece de los GP (GA 24, 425), de PIK, 315 y de VWG, 34-35. Sobre esa base elabora I. Görland su investigación *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt, 1981.

[126] SuZ, § 69c, 366: "*In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent*".

[127] GA 24, 425.

[128] Véase VWG, 36 (GA 9, 140).

[129] GA 24, 425.

Se cumple, de ese modo, plenamente, el ser-en-el-mundo que es, a la vez, ser en la comprensión. Se plasma así un dejar que el ser de todo lo que hay venga-al-encuentro de la existencia en el ahí de la comprensión. El dejar venir al encuentro es un dejar ser *en mutua presencia* de la existencia y de lo que al hilo de la misma se descubre e interpreta como esto o lo otro. De hecho, la *temporalitas* viene a traducirse, en los GP, en el tiempo de la presencia del mundo, ya sea la de lo útil a-la-mano -que sirve de hilo a la exposición- o de objeto teórico o, quizá, aún de otras maneras[130]. El carácter transcendental de tal presencia viene marcado por la etimología latina, empleada en este caso, para diferenciar la "presencia", *Praesenz* (o *praesentialer Sinn*), de la actualidad o "presente" existenciario[131].

El proyecto de la existencia hacia el mundo define a éste como el "rumbo" (el *Woraufhin*) de la transcendencia[132]. Tal rumbo puede ser práctico, trazando el mundo de lo a-la-mano, según la modalidad de lo "en función de" (*Um-zu*), o del "para" (*Wozu-Dazu*)[133]; o teórico, dibujando el contorno de lo objetual, según el modelo de lo "ante (los-ojos)" o de lo "opuesto"

---

[130] Von Herrmann llama la atención para que, incluso en SuZ, Heidegger habla de otras formas de ser como la "vida" (no en el sentido humano de la existencia vital, sino en el de los entes vivientes que no son meros instrumentos ni meros objetos) o aquello cuyo ser es un "consistir en" (*bestehen, Bestand*, en un sentido muy diverso del que tendrá en la terminología posterior), como es el caso de lo matemático. Véase, p. ej., Suz, § 4a, 216.

[131] Véase el análisis de este *Grundphänomen* en GA 24, § 21, especialmente pp. 433-434: "*Es bleibt die Frage, warum wir statt Praesenz nicht Gegenwart sagen. Wenn wir gleichwohl diesen Terminus gebrauchen, muß dieser neue Gebrauch einer neuen Bedeutung entsprechen. Beide Phänomene, Gegenwart und Praesenz, besagen, wenn die verschiedene Benennung berechtig sein soll, nicht dasselbe*". En la problemática diferenciación de ambos fenómenos creo yo encontrar una de las claves del abandono del proyecto de SuZ.

[132] Véase, en concreto, el análisis de VWG, 35 (GA 9, 139), centrado en el concepto de mundo: "Llamamos mundo a aquello hacia dónde el ahí-ser transciende... El mundo integra constitutivamente la estructura unitaria de la transcendencia; como inherente a ella, el concepto de mundo es un transcendental".

[133] Mientras que el mundo, como hemos visto, aparece abierto como horizonte global o *Woraufhin* del proyecto, su configuración como (*als*) mundo-ambiente se hace al hilo de un *wozu* o *woraufzu*, mediante el cual aquél rumbo es interpretado como tal o cual ámbito de significación o coyuntura óntica. El *Woraufhin* indica, pues, el proyecto primario, el *Wozu* tan sólo el secundario o interpretativo.

y "frente a" (un sujeto); o, incluso, en su máxima pureza, se encuentra a sí mismo[134] en el ejercicio puro de su ser, según el más formal de todos los posibles esquemas de la transcendencia: el "por mor de sí", el *Worumwillen seiner*.

El mundo así configurado o interpretado es distinto en cada caso: mundo-ambiente del cotidiano cuidar de hacer por la vida, en el primero; mundo objetual, en el segundo, tanto en el viejo sentido tradicional, que es también el kantiano, de "compendio (*Inbegriff*) de los objetos de experiencia" o "todo ... de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis"[135], como también en el heideggeriano de una determinada "región ontológica"[136]; el puro ser-mundo, o sea, la mundaneidad del mundo transcendentalmente proyectada en el ejercicio existenciario del ser-en, en el tercer caso. Sólo en este último hablamos del *ámbito de presencia* de todo lo presente, de la *temporalitas*. En los dos restantes, es más bien su configuración interpretativa concreta -algo así como una *synthesis speciosa* de la presencia de lo presente-, manifestada a través de lo que Heidegger llama la estructura del "como" (*Als-Struktur*) lo que está en causa.

Ahora bien, si el Dasein se comprende a sí mismo "*desde un mundo*", si necesita al mundo -mundo que es ahí y así modalmente proyectado- para comprender lo que él es -apertura ekstática al ser en general-, entonces, evidentemente, la transcendencia y su estructura temporal es la determinación última y fundamental del ser propio del Dasein. "La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del ahí-ser"[137]. Y, a la vez, siendo cir-

---

[134] Yo diría, en este punto, que los términos castellanos "encontrarse y "encontrar" traducen bien las dos receptividades que en alemán se expresan por el *sich befinden* y el *begegnen*.

[135] Véase KrV, A 418/B 447. No atendemos aquí a la diferenciación kantiana entre el "todo matemático" (mundo, en sentido estricto) y el "todo dinámico" (naturaleza) de los fenómenos de la experiencia, sino más bien al sentido general de la expresión, que aparecía ya en la *Dissertatio* de 1770 (I, 2), como *completudo omnimoda* y *universitas*. El mismo Heidegger se refiere ampliamente a todo ello en la importantísima parte II de VWG. Véanse en especial pp. 46-47 (GA 9, 149-150)

[136] Véase SuZ § 14, 34-35.

[137] SuZ, § 4, 12. La apostilla incluida en GA 2, 16 es importante: "Pero aquí ser no quiere decir sólo el ser del hombre (existencia). [...] El ser-en-el-mundo encierra *en sí* la referencia de la existencia al ser en su

cular, como hemos visto, la estructura de la comprensión e interpretación en la que el ser transcendentalmente se muestra, el ser mismo, el ser como tal, aparece inmerso en esa misma circularidad: la mutua referencia en la que se instituye el sentido.

El fenómeno del sentido se funda, por tanto, en el de la transcendencia. Este es la condición de posibilidad de aquél, aunque aquél sea su vehículo. A la fenomenología del sentido deberá, por tanto, corresponder una fenomenología paralela de la transcendencia, en la que se radicalice, es decir, fundamente el poder-tener-sentido en su suelo propio: el ser mismo. A ello apunta la célebre inversión prevista en el programa de SuZ: el inédito capítulo tercero de la primera y única parte publicada, que llevaba por título *Tiempo y ser*, y cuyo contenido problemático conocemos hoy como el que, en un segundo esfuerzo de redacción, Heidegger elaboró como cap. I de la segunda parte de su curso de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie.*

En efecto, la fenomenología de la transcendencia, que Heidegger iniciara en el mencionado § 69 de SuZ -aunque no podía allí ir más allá del *tránsito* de la perspectiva existenciaria a la transcendental, es decir, de la temporalidad ekstática a la *temporalitas*- sólo es emprendida en los §§ 20-22 de los GP, después de un amplísimo desarrollo histórico-deconstructivo. Al parecer, Heidegger creyó necesario este prolegómeno histórico (las cuatro tesis tradicionales sobre el ser) para facilitar la comprensión del planteamiento fundamental (la inversión tiempo-ser), después de haber comprobado el difícil acceso al mismo en su redacción inicial[138]. En la breve exposición de la cuestión de aquél tránsito o inversión de perspectiva, que intentaremos dibujar en seguida, tendremos en cuenta a la vez ambos contextos: el de SuZ y el de los GP. Pero la clave de su comprensión viene dada por la importante anotación autointerpretativa al programa de SuZ, explicitado en su § 8, que cumple recordar.

A propósito de la famosa sección tercera de la Parte I de SuZ, en la que después de o en conexión con la interpretación

---

totalidad: comprensión del ser".

[138] Según la nota marginal del mismo Heidegger a su manuscrito de los GP, reproducida por el editor en el interior de la tapa de GA 24. Véase igualmente su *Nachwort* , 472-473.

del ahí-ser en relación con la temporalidad, se debería proceder a "explicitar el tiempo como horizonte transcendental de la pregunta por el ser", dice Heidegger: "*La diferencia teñida de transcendencia. La superación del horizonte en cuanto tal. El retorno hacia el origen. El hacerse presente desde este origen.*"[139] La primera frase parece contradecir las restantes: mientras aquella suena como una caracterización retrospectiva del plan de SuZ, éstas parecen indicar la necesidad de superarlo. De hecho, el horizonte es el ámbito del hacerse presente del ser de los entes, siendo transcendentalmente proyectado desde la temporalidad ek-stática del Dasein. La superación del horizonte es, pues, superación de la transcendencia misma. En ello parece consistir un cierto volver al origen, desde el que habría que reinterpretar el hacerse presente del ser mismo.

El ineludible von Herrmann comenta el contenido de algún modo enigmático la nota de la siguiente manera: "La diferencia entre ser y ente se consuma implícitamente *en* la transcendencia y *con* ella. [...] El concepto de horizonte es inherente a la diferencia teñida de transcendencia. Por ello, el tiempo temporalizado en la temporalidad ekstático-horizontal (los esquemas horizontales) pueden designarse como horizonte transcendental. [...] Si el sentido del ser no se mostrara ya como horizonte de la comprensión ekstática del ser, sino como verdad, es decir, no-encubrimiento descubriente-encubriente del ser, [...] el ser mismo en su sentido se mostraría de una manera distinta al pensar [...]. El pensar invertiría su marcha, en la medida en que ya no pensaría el sentido del ser y el ser mismo desde la temporalización que transciende, en cuanto 'tiempo' horizontalmente temporalizado, ni el ser como lo proyectado horizontalmente y determinado temporalmente, sino que, al revés, [pensaría] el ser (el hacerse presente) del ente desde la verdad descubriente-encubriente del ser, en la que el Dasein está de tal manera que

---

[139] GA 2, 53: "*Die transzendenzhafte Differenz. Die Überwindung des Horizonts als solchen. Die Umkehr in die Herkunft. Das Anwesen aus dieser Herkunft*". El análisis de este texto se retoma en el cap. V, § 2 de esta disertación.

está abierto para la verdad del ser."[140] Creo que, con base en lo expuesto anteriormente, podemos aceptar el diagnóstico de von Herrmann como síntesis del camino realizado hasta ahora y anuncio del punto conflictivo del programa de SuZ, punto del que se deriva la necesidad, fácticamente plasmada en la segunda época del pensar heideggeriano, de superar tal proyecto. Sin más, pasamos por ello a indicar, con la máxima brevedad que el asunto permite, la orientación global de la fenomenología de la transcendencia, es decir, de la condición de posibilidad del fenómeno del sentido, desde el que en SuZ se busca acceder al ser mismo. *Pues en ese ámbito es donde vuelve de nuevo a primer plano el íntimo diálogo de Heidegger con Kant.*

Son dos los niveles a tener en cuenta en tal fenomenología: el estrictamente "ontológico fundamental", de la *temporalitas*, en cuanto *horizonte transcendental del aparecer del ser* en la comprensión, y el más específicamente existenciario de la *articulación* propiamente comprensiva e interpretativa de tal aparecer. Ambas estructuras se sobreponen, pero no coinciden. La primera es ontológicamente previa, como corresponde a su *status* de fundamento, pero se plasma mediante y al hilo (existenciario) de la segunda. Parece consistir en esto la "inversión" de marcha de la investigación, el salto del "tiempo" del Dasein (buscado desde la "Analítica" existenciaria) al "tiempo" más originario del ser mismo, el problemático descubrir transcendental del ser como presencia.

Se trata, en efecto, dicho de otro modo, de recoger el camino inverso al que siguió la exposición de SuZ. *Sin forzar la semejanza, es algo así como lo que Kant plasmó en el salto de la Analítica a la Dialéctica transcendental*, de tal modo que la segunda da sentido y razón de la primera, que sin embargo le sirvió de inevitable acceso metodológico. Pero, lo que Kant radica en una Razón teleológicamente orientada hacia la realización de sus fines teórico-prácticos -la plasmación de la metafísica como "disposición natural"-, Heidegger lo disuelve en horizonte de la *temporalitas*, en el mero darse o presentarse del ser

---

[140] Von Herrmann, Hphd, 400-401. Este darse la vuelta, *Umkehr*, sería, según el mismo autor, lo que Heidegger en la carta *Über den Humanismus*, llama *Kehre*. De ello hablaremos en el capítulo siguiente.

informe, que sólo la interpretación articula. La relación temporalidad-*temporalitas*, la interferencia entre ambos fenómenos o, más bien, entre ambos aspectos del mismo fenómeno (el "ahí" como apertura hacia el mostrarse veritativo del ser), no se deja captar fácilmente. Ni es clara la diferenciación de los dos conceptos, a pesar del esfuerzo de Heidegger en ese sentido[41], ni mucho menos lo es la pretensión de hallar en tal compleja estructura conceptual el fundamento seguro y firme, el principio de una "Ontología Fundamental".

Se comprende la dificultad del medio filosófico para entender de qué está hablando o quiere hablar Heidegger. Este problema lo traduce, en 1955 y en comentario reverente a la lectura heideggeriana de Kant, uno de los más fuertes representantes del idealismo filosófico, Dieter Henrich. Interpretando con acierto la cercanía y, a la vez, oposición de Heidegger a las tesis idealistas en general, Henrich subraya la desviación heideggeriana del supuesto base del idealismo -la subjetividad como fundamento unitario y radical de toda acción y todo conocimiento- al substituir la unidad de la subjetividad por una de tipo completamente distinto, tanto que ya no se dice de lo "simple", de lo "uno" (la unidad en sentido tradicional), sino, bien por el contrario, de la mera articulación de lo múltiple. Tal unidad no consiste sino en un "a la vez" estructurado. *Por ello, en su interpretación de Kant, Heidegger centra su atención sobre la facultad articuladora por excelencia, la imaginación transcendental*, y sobre su fenomenología pura, el esquematismo. A la luz

---

[41] Esta búsqueda del tiempo como suelo o fundamento de toda modalidad ontológica se plasma en el análisis del fenómeno de la "presencia" en los GP (GA 24, § 21a, pp. 431-445). Este análisis, sobre el que renunciamos a extendernos, a pesar de su importancia innegable en el ámbito de la cuestión que traemos entre manos, es ilustrativo de las dificultades y vacilaciones del mismo Heidegger ante la problemática indominable del tiempo. De hecho, aunque es dónde más se nota el esfuerzo por exponer la diferencia entre el carácter temporal-existenciario y transcendental, Heidegger no alcanza aún a ver él mismo todo el alcance de su concepción de la presencia, que trata tan sólo "a título ejemplar", como esquema u horizonte de la *Zuhandenheit*, sin que parezca excluyente de otros posibles (de la *Vorhandenheit*, etc.). Como tal es "determinación fundamental del esquema horizontal de ékstasis" del presente. "Vale lo correspondente en el caso de los otros dos ékstasis, el porvenir y lo sido" (*ibi.*, 435). Sin embargo, posteriormente, ya nada más se dice de tales otros posibles horizontes, quedando la presencia (ya definitivamente *Anwesenheit* y no *Praesenz*), como la clave misma del sentido "metafísico", es decir, tradicional, del ser.

de la comprensión idealista, de cuya perplejidad se hace eco Henrich, "parece como si la unidad del principio tuviera que mentar la evidencia de algo absolutamente simple. ¿Cómo puede tal unidad *última* abarcar aún una multiplicidad de rasgos? Heidegger considera que justamente esto, que resulta paradójico al idealismo, es lo que señala lo peculiar de la cuestión del ser aún no planteada"[142].

Heidegger no confiaba, en todo caso, en ser entendido por sus colegas idealistas, por abiertos que fueran. Tan sólo confiaba en Jaspers, quien tampoco lo entendió. El que haya echado al fuego la primera redacción de "Tiempo y ser", convencido de la dificultad de la temática y de lo insuficiente de su exposición, parece haberse debido en gran medida a haber comprobado la incapacidad de aquél para comprenderla. Un breve paréntesis biográfico puede contribuir a aclarar este punto.

Entre el 1 y el 10 de enero de 1927, en efecto, Heidegger visita a Jaspers, alojándose en su casa de Heidelberg. Con el amigo, al que se siente unido por una "comunidad en la lucha" por una renovación del pensamiento[143], espera tener oportunidad de "filosofar no sólo en diálogo consigo mismo y en trato con la historia, sino en la comunicación en presencia"[144]. Se encontraba aún en plena faena, ya avanzada, de revisión de las pruebas de SuZ. Durante el semestre 1925/26 había dado su curso de *Lógica. La cuestión de la verdad*, al que ya nos hemos referido, ampliamente dedicado a Kant, del que dice que "ha aprendido a

---

[142] Dieter Henrich, "Über die Einheit der Subjektivität", *Philosophische Rundschau*, 1955, pág. 68 (s.m.).

[143] Véase la entrañable carta a Jaspers de 17/04/1024 (ed. cit., 46), en la que no sólo habla de su soledad y de la amistad, sino también de la importancia del diálogo pensante con Jaspers para el avanzar de su trabajo. "*Die letzten Heidelberger Tage danke ich Ihnen ganz besonders - ich habe sie mitgenommen in meine Studierstube, und sie werden mitgehen im Semester*". Teniendo en cuenta lo poco agradecido y, en general, lo absolutamente ajeno a los formulismos protocolarios que ha sido el joven Heidegger, hay que aceptar la sinceridad de sus palabras. Ese diálogo íntimo con Jaspers es lo que le lleva, quizá equivocadamente, a buscar en él al compañero de pensamiento que puede entender SuZ.

[144] Véase la carta a Blochmann de 22/12/1926, *Briefwechsel*, pág. 19.

comprender, es decir, a amar"[145]. A principios de abril del año anterior había dado a la imprenta SuZ. La corrección de las pruebas se extiende a lo largo de ese año. En diciembre aún le quedan galeradas por corregir. Sin embargo, en discusión con Jaspers, Heidegger hace uso no sólo de la parte ya corregida y que, luego, sería publicada, sino también de la que, finalmente, decidió guardar para un vol. II, jamás publicado, que debería iniciarse, justamente, con el difícil 'capítulo de transición-'[146] (seguramente, 'Tiempo y ser'). Según el mismo Heidegger, "se comprobó durante la impresión, la insuficiencia de la sección III de la Iª parte. La decisión de cortar [la publicación en dos] fue tomada en los últimos días de diciembre de 1926, durante una estancia en Heidelberg, en casa de Jaspers, dónde, en discusión viva y amistosa con base en las galeradas... se me evidenció que la elaboración entonces alcanzada de esta importante sección (I, 3), tenía que haber quedado incomprensible."[147]

Es evidente que la segunda elaboración, ofrecida a los alumnos en el semestre de verano de 1927, tampoco resultó asequible, a pesar de la introducción histórica. Pues aunque Heidegger, en los GP, también ha invertido el orden programático de SuZ, en la medida en que el enfoque deconstructivo antecede allí el constructivo, al contrario de lo propuesto en el § 8, al final no se decidió tampoco ni a publicar esta versión ni, al parecer, escribió otra. Lo cierto es que el curso siguiente lo dedica a exponer una *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la Razón Pura* (PIK). Parece ser, por tanto, que se le ocurrió la posibilidad de mostrar la cuestión problemática de su SuZ, a

---

[145] En la carta a Jaspers de 26/12/26 (*Briefwechsel*, 71) en la que anuncia su llegada a Heidelberg el 1 de enero, con las galeradas de SuZ que aún no le habían enviado por correo hasta entonces. Es obvio que espera mucho del diálogo acerca de su libro.

[146] Véase la citada carta a Blochmann, *Briefwechsel*, 18-19: "*Eigentlich müßte der Brief von der Hütte kommen. [...] Statt dessen sitze ich hier - am Übergangskapitel*".

[147] *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus* (SS 1941), GA 49 (1991), 39-40. Una descripción escrupulosa y detallada de las vicisitudes de las diferentes fases de elaboración de este difícil capítulo es la que expone con brevedad von Herrmann en su, también imprescindible, HGP pp. 13-21.

propósito de la hermenéutica del pensador, ya tan profundamente trabajado, al que había "aprendido a amar".

§ 9. La "vuelta a Kant" desde *SuZ*

La presencia de Kant a lo largo de la exposición de SuZ es notable en casi todos los momentos esenciales. No podemos ni creemos necesario hacer ahora acopio de ellos. Sí, en cambio, recordar los fundamentales en nuestro camino.

En la *Introducción* se menciona a Kant como "el primer y único" filósofo que percibió la importancia y *status* ontológico de la temporalidad, a la vez que la oscuridad inherente a tal problemática, enfocada en profundidad en la teoría del esquematismo[148]. Por ello, esta teoría debería servir de punto de partida para la deconstrucción fenomenológica de la historia de la ontología, prevista en el § 8, la cual debería proceder retrospectivamente hasta el análisis de la teoría aristotélica del tiempo.

Este programa explícito no es nuevo, sin embargo. Más bien resume y precisa la intención frustrada de los **Prolegomena** (1925), incipientemente plasmada en la **Logik** (1925/26). El descubrimiento heideggeriano del esquematismo kantiano en su significado ontológico no es, pues, una novedad en SuZ. Ni tampoco lo son los límites que señala a la acuidad kantiana: su ignorar de la cuestión del ser o, lo que, en el fondo, es lo mismo, la insuficiencia de su noción de "fenómeno"[149]; el dogma "cartesiano", según el cual el *cogito* es el primer fundamento o *a priori* de todo conocimiento (supuesto que, por otra parte, no somete a una "analítica de la subjetividad del sujeto", es decir, en la terminología de SuZ, a una ontología del Dasein); su mantenerse, finalmente, dentro del ámbito de la concepción físico-matemática del tiempo, según la cual éste es una multiplicidad secuencial de ahoras, lo que le impide trazar el plano de intersección de este fenómeno transcendental con el del *yo*

---

[148] SuZ, § 6 , 23-24.

[149] Compárese SuZ, § 6, 24 y § 7, 30-31.

pienso.

A pesar de lo dicho, SuZ ofrece un ámbito nuevo, en el que la comprensión de Kant adquiere otros matices. Aunque ha empezado por elogiar la filosofía crítica kantiana, de hecho, a lo largo de la obra, es sobre todo polémica la manera como se le acerca: si bien la constancia de la referencia en las cuestiones clave denota inequívocamente la importancia positiva de Kant, más que señalar sus logros, Heidegger hace reparar en la insuficiencia de sus planteamientos. Y ello no sólo en relación con los límites ya mencionados, sino en muchísimos otros puntos[150]. No es, pues, raro, que la imagen de Kant en SuZ sea a menudo recogida en la literatura secundaria como negativa, como la del representante de aquello a lo que Heidegger se opone[151]. Pero todo eso resulta insignificante, si lo colocamos en su contexto fundamental: la relevancia del pensamiento de Kant para la cuestión ontológica que SuZ viene a revelar "fundamental", es decir, básica para la fundación de una ontología. Esta cuestión –naturalmente relacionada con el intento kantiano de establecer el fundamento de la metafísica como ciencia, aunque lo fuera tan sólo por la extraña mimesis de buscarse un precursor– tiene por

---

[150] Véase por ej.: 1) la discusión de la cuestión de la "espacialidad" de lo intramundano, del ser-en-el-mundo, y del Dasein mismo (SuZ, §§ 22-24), en la que Kant aparece a la vez en la línea cartesiana (101) y heideggeriana (110); 2) la discusión en torno a la cuestión de la realidad del "mundo exterior"(§ 43), de la que hablaremos más adelante; y 3) la discusión de la noción kantiana de sujeto, en los Paralogismos, que se aleja de la cartesiana de substancia pensante, al concebir el yo pienso como apercepción pura de la mera forma de toda síntesis (§ 64, 318 ss). En cualquiera de estos análisis, Heidegger subraya tanto lo positivo como lo negativo, pero es de esto último de lo que pretende sacar partido para el despliegue de su misma concepción en lo que tiene de revolucionario en relación a la tradicional.

[151] Recuérdese el veredicto de Otto Bollnow ("Über Heideggers Verhältnis zu Kant", ed. cit., 222): Hay en KPM una *auffällige Wandlung* relativamente a la postura de SuZ hacia Kant, pues la *ausdrückliche Gegnerschaft* de 1927, cede el paso, en 1929, a una ocupación en profundidad con la filosofía transcendental kantiana. Declève, en su *Heidegger et Kant* (ed. cit., 69 ss.) también basa su lectura de la "violencia a la que [H.] somete el kantismo"(p. 84), en la crítica heideggeriana de la noción kantiana de sujeto (§ 64) y de la tesis de la realidad del mundo exterior (§ 43). En estos mismos textos se apoya la exposición de Molinuevo, que en "El diálogo de Heidegger con Kant en Ser y Tiempo", busca demostrar la importancia de tal diálogo desde el "propósito fundamental" heideggeriano de "remediar" el olvido del ser, como clave de la trama de SuZ (p. 176). Sin embargo, ve en la carencia de un concepto fenomenológico de fenómeno el punto de partida del "juicio negativo" de Heidegger hacia Kant (p. 183), que sólo ve matizado en KPM.

base la investigación heideggeriana de la *temporalitas*, como tiempo del ser, de la presencia como horizonte de sentido del ser en general. Y, por las vicisitudes mismas del desarrollo del programa de SuZ, todo esto pertenece de derecho al denostado *Übergangskapitel*, que Heidegger desistió de publicar.

Así, pues, el auténtico lugar de Kant en el proyecto de la Ontología Fundamental hay que buscarlo en lo que asoma la cabeza con posterioridad al cumplimiento de la fase preparatoria (existenciaria) de la misma, lo que, partiendo de aquí, se proyecta hacia fuera del análisis del ser del Dasein -investigación que, según el mismo Heidegger, está ausente de la perspectiva kantiana- y se plasma en la profundización de la compleja problemática de la transcendencia. No es, en fin, la "subjetividad del sujeto" el tema del diálogo con Kant, como dejan sospechar algunas expresiones del mismo Heidegger y Hoppe ha defendido como base de interpretación heideggeriana de Kant en su primera época[152], ni tampoco la "objetividad del objeto", aunque está más cerca de ésta, quizá, que de aquella. *El ámbito del encuentro con Kant en el proyecto de SuZ está en la cuestión transcendental de la temporalitas*[153], en el tiempo del ser en general, no en el del Dasein propiamente dicho, aunque, indudablemente, la *temporalitas* halla su fundamento en la temporalidad ekstática del cuidar.

La cuestión tiene, pues, en esa medida, antecedentes en la elaboración de los años anteriores a 1926, pero es sólo en SuZ, y en concreto en el análisis de la transcendencia *del mundo* donde se elabora su meollo y puente hacia "Tiempo y ser", luego expuesto en los GP. De hecho, la novedad de la comprensión de Kant se desliza ya en el § 69bc y reside en la comprensión de la filosofía crítica como una *Ontología de lo Vorhandene*, es decir,

---

[152] Véase Cap. I, § 3.

[153] Véase de nuevo, SuZ § 6, 23-24: "*Im Verfolg der Aufgabe der Destruktion am Leitfaden der Problematik der Temporalität versucht die folgende Abhandlung das Schematismuskapitel und von da aus die Kantischen Lehre von der Zeit zu interpretieren*". Nótese: 1) la tarea deconstructiva no parte de la noción vaga del tiempo, sino de la *temporalitas* (lo que no estaba aún claro en los Prolegomena, donde era más bien tema la temporalidad del Dasein mismo); 2) el esquematismo y, con él, la cuestión kantiana del tiempo deberán ser interpretados desde la perspectiva de la *temporalitas*, por tanto, de la problemática transcendental (o de la Ontología *Fundamental*) y no meramente existenciaria.

una *fundamentación del proyecto teorético del mundo*[154]. Sin embargo, no era allí, evidentemente, el lugar apropiado para tematizar como tal la interpretación de Kant, aunque su presencia atemática es constante. Y lo mismo debe decirse, por lo tanto y necesariamente, de la descripción kantiana de la *fenomenología de aquél proyecto: el 'esquematismo'*. Tampoco se trata de eso en la parte publicada de SuZ, pero la misma terminología heideggeriana deja trasparecer la presencia tácita de aquel símil, aunque lo use en una acepción no coincidente con la kantiana[155]. De hecho, el *kantismo sutil* del proyecto hermenéutico de SuZ es lo que exige que Heidegger investigue, más allá de lo sospechado al inicio, los límites de su misma tematización de la

---

[154] Véase, en concreto, la exposición del § 69 b, bajo el título "*Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen*", donde Heidegger busca la "génesis ontológica" de la relación teorética hacia el ente, y por tanto la determinación del "concepto existenciario de ciencia" en cuanto "modificación" del comportamento pragmático. Con independencia de la referencia que, de pasada, hace a Kant (358), quien, de acuerdo con la tradición, previlegia el puro "ver", la intuición, como relación al objeto, Heidegger estudia la génesis de este dirigirse directa y exclusivamente al ente desde el actualizar o hacer-presente, que es el ékstasis dominante del comportamiento técnico-pragmático cotidiano y se expresa en la estructura o esquema hermenéutico del "en cuanto tal" (*Als-Struktur*). Como "ejemplo clásico" de esto escoge, justamente, "el proyecto matemático de la naturaleza misma"(362), tema de la investigación kantiana, quien vuelve a ser claramente aludido, aunque esta vez de forma indirecta a lo largo de la pág. 362: primero en que tiene de referencia a la estructura formal (espacio-temporal) del "todo de lo *Vorhandene*", luego en aplicación de tal principio global en la "fundamentación" de la ciencia de la experiencia, con base en el descubrimiento de que "no hay meros hechos", sino que estos surgen en un horizonte previo, horizonte hacia cuyas coordenadas se dirige el proyecto matemático, que por ello configura la legalidad de la naturaleza.

[155] Heidegger emplea el término "esquema" en dos sentidos. En sentido propio, "esquema" es lo mismo que "horizonte" o "esquema horizontal" (v. SuZ, § 69, 365; GA 24, 435), es el ámbito de *temporalitas* modalmente abierto para el mostrarse del ser: el esquema del ser en general es la presencia, abierta desde el actualizar o hacer-presente ekstático de lo presente ante la mirada o, sencillamente, a-la-mano "como tal o cual cosa"; y el esquema horizontal del ser como poder-ser es el porvenir, abierto como un correr-al-encuentro de lo que de suyo ya era. En un sentido secundario, también son "esquemas" las diversificaciones o tipificaciones de tales ámbitos globales: la presencia de lo presente "como" esto o lo otro se orienta al hilo de un "para qué", "en qué", "con qué", "ante qué" o "ante quién"; y el ser que, siendo, le va al Dasein mismo, la temporalidad ek-stática del cuidar, se descubre al hilo del "por mor de qué", que es él mismo, en su ser "hacia" el mundo y "entre" los entes. Mientras que en sentido propio, esquema es el horizonte del proyecto, en sentido secundario o derivado, también es "esquema" el modo de articulación interpretativa.

"cosa misma" del ser en la comprensión. Este camino está, pues, abocado a traducirse en una "*vuelta a Kant*", ahora desde las preocupaciones temáticas de SuZ. En primer lugar, la cuestión del ser, desde la perspectiva de un cierto proyecto de sentido, que es el kantiano[156]. Luego, la compleja problemática ontológica del esquematismo[157], incluso en lo que respecta al sentido profundo de la vaga sospecha kantiana de una *posible raíz común* de las dos fuentes básicas del conocimiento humano, posible raíz, por tanto, de la posibilidad ontológica misma de la múltiple articulación del sentido[158]. De nuevo, en el análisis de la estructura básica y originaria de transcendencia, fenómeno que el esquematismo, al fin y al cabo, articula proyectivamente como interpretación[159]. Y finalmente, esta última investigación, que alcanza forma conclusiva con la publicación de VWG, se revela en todo su alcance sistemático en KPM. Pero aquí, se percibe ya, a la vez, el posible tránsito -aún impreciso, como veremos- a un otro enfoque.

Podemos, pues, resumir la precaptación heideggeriana del todo significativo kantiano, que orienta la "vuelta a Kant" plasmada a partir de SuZ, como un enfoque estricto de la tematización kantiana de la *síntesis* por la que la objetualidad de

---

156 En 1927, en los GP, donde empieza y termina exponiendo e interpretando la tematización kantiana del ser mismo (la existencia en sentido vulgar), mostrando como ésta se deja comprender desde la tesis heideggeriana de la presencia como esquema horizontal del ser de lo a-la-mano (y de su derivado objetual). Véase, en especial, la lectura conclusiva, al final de GA 24, § 21b, pp. 445-452.

157 En 1927/28, en PIK, pasa a una "*grundsätzliche Auseinandersetzung*" con el planteamiento transcendental de la ontología kantiana como "crítica de la razón pura", en la secuencia directa de los GP, donde somete a análisis la estructura de la misma y, en especial, la teoría del esquematismo. En su contenido -no, en cambio, en la intención global- estas lecciones ofrecen la base de KPM.

158 Aunque sólo en KPM, donde ocupa un lugar central en la interpretación heideggeriana, se saca partido sistemático del "presentimiento" kantiano de la necesidad y oscuridad de una posible raíz común de las fuentes del conocimiento, esta temática aparece ya en PIK (GA 25, 277-278).

159 En las lecciones del semestre siguiente, 1928, significativamente tituladas, en clave kantiana, a pesar de su inicial reflexión sobre Leibniz, *Fundamentos metafísicos de la Lógica*. No olvidemos que el *logos* es, en SuZ, el *habla*, la estructura dinámica articuladora del proyecto yecto, según una gramática temporal o esquemática.

todo objeto deja necesariamente presuponer (lo que Kant trata de justificar deductivamente) una estructura unitaria previa, que se plasma esquemáticamente, y que Kant considera ser la subjetividad (transcendental) y Heidegger decide interpretar como el ser mismo en la modalización temporal que le es inherente y por la que accede a la comprensión.

Volvamos, pues, al punto donde creo localizar el arranque de todo este largo camino: la cuestión de la "transcendencia del mundo", planteada por Heidegger en el § 69 de SuZ. Ella tiene allí, en definitiva, un doble matiz. Se pregunta, por una parte, por la posibilidad óntica del conocimiento, es decir, del encuentro del Dasein con los entes intramundanos, entre los que reside y hace por la vida. La respuesta a esta pregunta viene dada por la prioridad ontológica del concepto de mundo, relativamente a todo lo intramundano. "*¿Qué es lo que hace ontológicamente posible que el ente intramundano pueda venir al encuentro y, en tanto que viene al encuentro, pueda ser objetivado? La respuesta la da el retroceder hacia la transcendencia del mundo, fundada ekstático-horizontalmente.*"[160] Los entes sólo son comprensibles como tales entes, en sus múltiples maneras (como útil a-la-mano, o como tema de estudio y objeto de conocimiento, es decir, como referente de un proyecto vital-pragmático o de uno teorético), sobre la base de la previa comprensión del horizonte que les es propio y al margen del cual no tendrían sentido alguno. Sólo hay "objetos" posibles porque la objetualidad es el ámbito de comprensión del ser de lo que se nos presenta como cognoscible. Aunque el lenguaje sea característicamente heideggeriano, el eco kantiano de esta tesis básica de toda teoría transcendental es lo suficientemente explícito como para que resulte ocioso adentrarse más en los detalles. Por otra parte, las referencias de Heidegger a Kant en todo lo que respecta a la cuestión transcendental de la "mundaneidad" y de lo "intramundano" son frecuentes, tanto por el punto de vista del enfoque, como en muchos aspectos en particular. La exposición de la problemática ontológica de la "realidad" en el § 43 es, desde esta perspectiva, ejemplar.

---

[160] SuZ. § 69. 366.

El vivir cotidiano prima la orientación hacia los entes intramundanos, entre los cuales se encuentra el Dasein en su quehacer vital. Siendo atemática su relación al Dasein, los entes quedan aislados ante y por la mirada directa, modificándose así el proyecto práctico en uno teórico. El ente pasa a ser considerado como mera cosa (*res*), algo externo al discurrir del pensamiento, detenido y constante ante la mirada que lo contempla. Su ser "recibe el sentido de realidad"[161], sentido tradicionalmente previlegiado a lo largo de la historia de la metafísica, de tal modo que el mismo Kant, para defender su postura "idealista" en contra de los idealismos ("ingenuo" de Berkeley y, sobre todo, "escéptico" de Descartes) se ve obligado a insertar en la ed. B de la KrV la célebre "Refutación del Idealismo"[162], con la que busca demostrar la realidad *empírica* no sólo del mundo exterior sino incluso de la consciencia misma, a pesar de la idealidad transcendental de la experiencia por la que ambas realidades son conocidas. Con ello, según Heidegger, no sólo reitera el dogma cartesiano del *cogito* como principio de fundamentación del conocimiento, sino que además cae en la más total cosificación del pensar, en el más burdo de los cartesianismos: la comprensión del ser del Dasein como *res cogitans*, es decir, como algo *Vorhandene*.

Sin embargo, en cuanto Ontología de lo *Vorhandene*, la Filosofía crítica kantiana consigue la más alta cota alcanzada por el Idealismo: la aclaración, si bien insuficiente, de la referencia transcendental como afirmación de la "diferencia ontológica". "Frente al realismo, el idealismo, incluso si sus resultados son contradictorios[163] -"por ejemplo, con la experiencia ontológico-existenciaria"- e insostenibles, tiene un primado fundamental, al menos si no se le malentiende como idealismo psicológico. Si el idealismo subraya que ser y realidad sólo son 'en la conciencia', dan con ello expresión a la comprensión de

---

[161] SuZ, § 43, 201

[162] KrV, B 274 ss y B xxxix, nota.

[163] Incorporamos a la cita, entre guiones, las anotaciones marginales a y c reproducidas en GA 2, 275. Su sentido es, en este caso, claramente explicitativo y no alterador del contenido del texto en cuestión.

que el ser no puede ser explicado por el ente. [...] En la consecuencia de la tesis idealista queda preseñalado como tarea prioritaria e inexcusable el análisis de la conciencia misma. Sólo porque el ser es 'en la conciencia', es decir, es comprensible en el Dasein, sólo por ello puede el Dasein comprender y llegar a tener el concepto de características ontológicas como independencia, 'en sí', realidad en general. Sólo por eso es accesible desde el ver en torno el ente 'independiente' como lo intramundano que viene al encuentro. Si el título idealismo significa tanto como que el ser jamás es explicable por el ente -"diferencia ontológica"- sino que es ya de siempre para cada ente lo transcendental, entonces en el idealismo reside la posibilidad única y recta de una problemática filosófica. En tal caso, Aristóteles no fue menos idealista que Kant."[164]

La cita resume uno de los aspectos más importantes de la contribución kantiana (aunque no exclusiva de Kant) a la problemática heideggeriana: en la cuestión kantiana de la "conciencia" (entendida como conciencia transcendental y no psicológica, a pesar de lo dicho anteriormente) reside la apertura a un análisis como el heideggeriano, estudio de las estructuras articuladoras del sentido. Pero Heidegger, a la vez, lleva ese análisis hasta dar el paso extremado que Kant ya no pudo dar: el descubrimiento de la estructura fundamental de la articulación del ser, la *transcendencia* -no en la acepción tradicional metafísica de lo que "se sitúa más allá de", ni tampoco en el sentido corto de la mera relación intencional sujeto-objeto, entrevista por Kant, sino como el de "ser-en-el-mundo". En ello consiste "la carencia fundamental y central de planteamiento kantiano de la problemática categorial": su ceguera para el fenómeno ontológico de la transcendencia[165].

Según Heidegger, este salto de la mera comprensión de la diferencia ontológica (sobre cuya base Kant supo construir una sólida ontología de lo objetual) a la comprensión de la estructura del ser mismo como ser-en-el-mundo -con lo que ello conlle-

---

[164] SuZ, § 43a, 207-208 (y GA 2, 275).

[165] Véase PIK, GA 25, 315: "*die Verkennung des Transzendenzproblems*" en "*zentralen Grundmangel der kantischen Kategorienproblemanatz*".

va de la necesidad de explicitación de otras modalidades ontológicas diferentes de lo objetual y, en todo caso, sólo alcanzables desde el análisis de esa misma estructura *en* el ente en cuyo ser *le va* ese mismo ser- es el que Kant ya no supo dar. Aunque también en eso habría abierto un posible camino, no sólo por la mera vía de la llamada revolución copernicana[166], sino también especialmente, en la medida en que vislumbró el carácter temporal del ser (para Kant, de la experiencia, de lo absolutamente dado), a través de la forma universal de toda intuición y del procedimiento transcendental de su plasmación fáctica: la esquemática imaginativa. Las categorías modales -realidad, posibilidad, existencia- no son, en fin, según Kant, sino diferentes articulaciones o imágenes temporales de lo objetualmente representable.

Para Heidegger, el Dasein se comprende a sí mismo en cuanto posibilidad, es decir, mirando hacia el porvenir, que es ya el suyo y por mor del cual es lo que es. Porque se siente *siendo*, *le va* su ser, es decir, no lo ve o mira, a la manera de lo que mira y ve venir a su encuentro como cosa del mundo en el que hace su vida. Por eso, no es la "posibilidad", en este sentido, una "categoría" de objeto, a la manera kantiana, sino un "existenciario" de su ser-el-ahí ek-sistente. Pero en ambos casos lo que de ese modo se articula (es decir, modaliza) o habla[167] es su ser mismo en cuanto temporalidad ek-stática. La pura forma de su proyecto gana, así, el contorno o dibujo arquitectónico de un mundo determinado: el suyo propio, el del ser del hombre en cuanto Dasein. En cambio, en el proyecto técnico-práctico (y en su restricción teorética), el mundo arquitectónicamente configurado no es el de lo posible sino, al fin y al cabo, el de lo que Kant llamaba realidad y Heidegger, desde la *temporalitas* del ser-en-el-mundo, la presencia de lo presente. En cualquiera de los casos, en su poder-ser propio el Dasein se pone y halla a sí mismo fácticamente en presencia de lo que le viene al encuentro.

---

166 "La revolución copernicana significa sencillamente que el conocimiento óntico del ente tiene que estar ya orientado según el ontológico", PIK, GA 25, 56.

167 El término "habla" se emplea ahora en el sentido estrictamente heideggeriano de SuZ, no en el posterior, ni en ningún otro.

La *unidad en presencia de lo presente* hacia el que, existiendo, dirige su mirada directa u oblicua es una *unidad de múltiples referencias y significaciones*, unidad que constituye *su mundo*. En tal mundo es dónde el Dasein ejerce su ser en cuanto ser-en, mientras reside entre los entes.

De aquí, de esta última unidad del sentido del ser, arranca una última cuestión -el segundo matiz, más radical, de la cuestión de la transcendencia del mundo, con la que iniciábamos este intento de averiguar el ámbito del volver a Kant en el proyecto de SuZ y, posteriormente, desde ese proyecto. En efecto, ya no nos hallamos ante la cuestión de comprender el ser de lo intramundano desde el horizonte de la mundaneidad del mundo, sino de preguntarnos, más bien "*¿cómo es ontológicamente posible algo así como el mundo, en su unidad con el ahí-ser? ¿En qué modo tiene que ser el mundo, para que el ahí-ser pueda existir como ser-en-el-mundo?*"[168] Ahora es cuestión de la posibilidad misma de la transcendencia, por la que el mundo, en su mundaneidad -es decir, como rumbo del proyecto comprensivo- es instituido a la vez que el Dasein mismo, en cuanto ejerce su ser como ser-en, siendo por mor de sí mismo entre los entes.

Esta nueva problemática constituye el punto de partida de la empresa heideggeriana que arranca de SuZ. Las dificultades con las que se depara en su elaboración, son las mismas que le llevan a volver a Kant y a enfocar la KrV desde tal punto de vista, ya en los GP, y en los cursos y escritos posteriores. No es extraño, por ello, que justo en la primera reflexión, la de los GP, trasparezca una ligera modificación de la imagen de Kant. Al contrario de lo que decía en SuZ, no sólo parece que éste sí ha planteado, de alguna manera, la cuestión del ser, sino que lo hizo, además, muy coherentemente con su postura transcendental, comprendiéndolo no como un predicado del ente -lo que supone la precomprensión, al menos, de la diferencia ontológica- sino como "posición absoluta" de una cosa[169], es decir, como presencia fáctica o existencia.

Desde esta nueva base, Heidegger reinterpretará la KrV en

---

[168] SuZ, § 69c, 364.

[169] Véase en GA 24, §§ 7-9, el análisis del primer *Grundproblem*.

las lecciones del curso siguiente, PIK, y proseguirá su meditación sobre este pensador, al que ya había trabajado tanto y en un sentido tan revolucionario para aquellos que lo oían, hasta la publicación de los tres escritos de 1929: VWG, WiM y KPM. Pero, al parecer, en este trabajo de dos años Heidegger ha perdido el gusto y la gana de completar el proyecto mismo de SuZ, al que la lectura de Kant siguió estando, al menos aparentemente, tan indisolublemente ligada. Al final del proyecto, queda pues la duda, de si la plasmación deconstructiva del diálogo con Kant, en cuyo habla arquitectónica había buscado mostrar los logros y fracasos del pensar del ser, no ha servido más bien para poner en evidencia las *fronteras de su mismo proyecto*, al hilo de un *diálogo extremado consigo mismo a través de Kant*. Si así hubiera sido, la radicalización y universalización -según la expresión de MAL[170]- de la cuestión del ser, dentro del proyecto de SuZ y sobre la base de la deconstrucción de la vía kantiana, se habría transformado de hecho en el hilo "kantiano" de la llamada Kehre.

---

[170] MAL, GA 26, 189 ss.

Capítulo V

LA CRISIS DE LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

EL HILO KANTIANO DE LA KEHRE

Es habitual hablarse de una Kehre *del* pensamiento de Heidegger. Se menciona con ello, inmediata y fundamentalmente, un manifiesto "giro" en la trayectoria de su pensar, se trate, como dicen algunos, de una ruptura con la postura y metodología de SuZ y de las obras que siguen la vía "horizontal-existenciaria", entre las que se encuentra en lugar previlegiado el primer *Kantbuch*; o más bien, como repetidamente defiende el mismo Heidegger, de una profundización en la problemática a la que ya SuZ pretendiera responder, sin alcanzarlo plenamente. Tal "giro" se traduciría en todo caso -en ello Heidegger y sus intérpretes no difieren- en el abandono de la perspectiva transcendental, en la que las obras de 1929 aún ahondaban, y en la inauguración de una otra vía, la *seinsgeschichtlich* o de la historia del ser. Con ello, y mediante una recuperación del sentido griego de verdad como no-encubrimiento (*a-letheia*), cuya dinámica interna se traduce en el manifestarse o acaecer histórico del ser, la concepción del Dasein en cuanto proyecto estructurante del mundo sufría importantes matizaciones. La Analítica existenciaria, en cuanto vía de acceso al ser, que debería llegar a cumplirse en la Ontología Fundamental, pasaba a un segundo plano, pues se descubría en el puro proyecto la remisión a una *donación previa*, que transcendía lo definido en SuZ en las nociones de *Geworfenheit* y *Vorhabe*. Expresado en el lenguaje de VWW (1930), trabajo del que Heidegger dirá posteriormente ser el primero en el que ya se entrevé la mencionada Kehre, esa donación previa es lo encubierto de lo que se descubre. Pero ello corresponde a lo que en 1929, en VWG, se podría sospechar como lo infundado que se da en todo fundamento.

En el centro de esta remisión a lo que en lo patente se oculta, a lo que se retira de la presencia de lo presente, está la cuestión misma de lo transcendental, conectada directamente con el manifestarse originario del tiempo (*a priori-a posteriori*, presencia-ausencia), que no sólo había sido objeto de SuZ, sino también y en especial de KPM. Pues, ¿cómo puede entenderse la institución horizontal de sentido desde el proyecto de mundo en el que el Dasein ejerce su más propia esencia, si previamente a tal proyecto y en él inmerso se está manifestando un otro e innombrable origen, más radical, formador pero informe, esen-

ciante pero conceptualmente inasible, estructurador pero carente él mismo de estructura?

Dicho de otro modo: la misma "transcendencia" del Dasein, es decir lo que en los escritos de 1929 aparece como el carácter ontológico del hombre en tanto que ahí-del-ser, remite al ser-del-ahí, al don que, ahí oculto, faculta tal transcender. La remisión así mencionada ofrece la referencia fundamental de la temática de la Kehre, la cual implica, a la vez y necesariamente para Heidegger, un "giro" en la orientación global de su pensar, con el abandono consecuente de la vía "transcendental".

Todo esto acontece, sin embargo, al extremarse la vía de la Ontología Fundamental, el horizonte de la transcendencia del Dasein. Kant había mantenido su filosofía crítica, desarollada desde una perspectiva transcendental, dentro del ámbito estricto de un "como si". Heidegger la proyecta hacia fuera de tal ámbito. El rechazo del "como si", ya sea el que se da en la absolutización idealista o el que el mismo Heidegger persigue desde la Analítica existenciaria termina conduciendo necesariamente a la perplejidad respecto a la cuestión del origen, que tanto el Neokantismo como la Fenomenología ponían entre paréntesis. El "giro" no es sino la expresión del reconocimiento de la incompatibilidad de los dos planteamientos: el del proyecto horizontal del sentido y el del irrumpir vertical de todo lo que es y del sentir mismo. La opción por el primero se había hecho al hilo de la lectura de Kant. El giro hacia el segundo conlleva de hecho un apartarse de esta cercanía a Kant y una recuperación del origen griego de la historia de occidente.

Pero ¿significa eso un rechazo de Kant, una desviación de la interpretación elaborada a lo largo de los años de Marburg? ¿Acaso se pierde el hilo kantiano? ¿O, más bien, se profundiza en él hasta alcanzar a manifestar lo que Kant no había sido capaz de reconocer y asumir plenamente? Para responder a esta cuestión es menester intentar reconstruir el hilo de pensar heideggeriano en el momento en que su mismo proyecto entra manifiestamente en crisis y buscar en él, a la vez, las fronteras del planteamiento de SuZ y la, sin embargo, tenaz investigación de la cuestión del ser, que asegura la continuidad con el mismo. Esta cuestión aparece en las lecciones de 1930, sintomáticamente

dedicadas a Kant[1], por primera vez bajo la doble designación de *Leitfrage* y *Grundfrage*. La presencia del viejo pensador en este momento de transición es ya de suyo un hecho significativo. Pero la posible imbricación metodológica o aporética de este tránsito con la meditación sobre o a propósito de Kant podría ser la clave, o al menos una de las claves, de la autointerpretación heideggeriana y, con ella, de la llamada **Kehre** de su pensar. De este supuesto arranca el presente capítulo.

§ 1. Sintomatología de una crisis.

Todo indica que la decisión de dividir la publicación de SuZ en dos volúmenes se debió a las dificultades surgidas a la hora de redactar la III sección. Según comunica a Jaspers, el trabajo que hasta fines de junio de 1926 había seguido a buen ritmo, empieza a avanzar con dificultad hacia fines de julio, quizá debido al cansancio. Pero la pausa que se toma en agosto no contribuye a allanar el camino: Heidegger empieza a alterar y refundir lo escrito, termina "*ins Umschreiben*", el trabajo se amplía y acaba por exigir un corte en dos volúmenes[2]. La redacción dada al parágrafo final de SuZ I, que prepara la transición al futuro segundo volumen, es, pues, reveladora de este momento crítico del proyecto: es el primer síntoma de un posible fracaso.

Las interrogaciones finales -"*¿Hay camino que conduzca del tiempo originario al sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como horizonte del ser?*"[3]- ya las conocemos. También la conciencia clara de que el camino *hecho*, el que se ha desplegado a lo largo de los 82 parágrafos que preceden este último, es tan sólo "un camino", no quizá "el único" posible y que puede no ser "el recto". Pero sólo andando, sólo haciéndolo hasta su fin,

---

[1] Se trata del curso del semestre de verano de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie.* (WmF), publicado en edición de H. Tietjen, como vol. 31 de la GA (Frankfurt, 1982).

[2] Cartas a Jaspers de 31 de julio y 4 de octubre de 1926, *Briefwechsel*, ed. cit., pp. 66-67.

[3] SuZ, § 83, 437.

puede haber una decisión acerca de si lleva o no a alguna parte. Sabemos que la investigación no condujo a la meta prevista, que el *Umschreiben* siguió más allá de lo esperable y que ninguna de las dos versiones conocidas de "Tiempo y ser" -la que rechazó en enero de 1927, después de la conversación con Jaspers, y la posterior, redactada como parte integrante del curso del semestre de verano del mismo año, los GP- fue aceptada como continuación válida de la obra publicada. Cerca de un año más tarde, a comienzos del otoño de 1928, cuando se prepara para reiniciar, de vuelta a su Universidad de Friburgo, el nuevo semestre, el proyecto de SuZ le parece ya tan lejano, que es poco probable que aún conciba la esperanza de concluirlo: "Yo ya no pienso en absoluto que he publicado hace poco una especie de libro [*ein sogennantes Buch*]; sólo las reseñas me lo recuerdan, de cuando en cuando."[4] Es éste un segundo síntoma.

El tercero es de índole inversa: la correspondencia de abril a junio de *1929 denota un cambio notable*. Heidegger ha recuperado el entusiasmo, muestra esperanza en la nueva generación de estudiantes, siente que vuelve a tener sentido lo que llama "existencia pública" y habla de la publicación inminente de su lectura de Kant y de la igualmente inminente reedición de SuZ[5]. En el Prólogo a KPM, fechado en Pentecostés, incluso induce a creer que aún no ha descartado la publicación de SuZ II, puesto que dice que "tratará" allí del mismo tema que en KPM, aunque renunciando a un análisis en profundidad de la KrV, por lo que el *Kantbuch*, que "nació en relación con una primera elaboración de la II^{a} Parte de SuZ", deberá servir tanto de "complemento preparatorio" a la misma, como de "introducción histórica" a la problemática tratada en la I^{a}[6]. Todo ello parece indicar que se

---

[4] Carta a Jaspers de 24/09/1928 (*Briefwechsel*, 103).

[5] Véanse las cartas a Blochmann de 12/04/1929) y a Jaspers de 14/04 y 25/05/1929.

[6] Véase el Prólogo a KPM, GA 3 (1991), pág. XVI. Heidegger señala hacia SuZ, § 6, 23, donde menciona, después de afirmar la necesidad de la deconstrucción de la ontología tradicional, el descubrimiento kantiano de la dimensión temporal del ser y, en concreto, su exposición en el capítulo del esquematismo. Al hablar, pues, de la II^{a} Parte de SuZ parece referirse a la que aparece así designada en el § 8, y no tanto al II tomo, inédito, de SuZ, donde haría cuerpo junto al "capítulo de transición", aunque quizá alude a

cumplió el ciclo de abatimiento y que, al menos provisionalmente, éste cedió el paso a una nueva fase constructiva. Algo debe de haber acontecido mientras tanto. Pero ¿qué exactamente?

Desde luego, transcurrió todo un semestre en Friburgo (el de invierno de 1928/29), su vieja universidad, heredando alumnos ya bien entrenados en el método fenomenológico y más lejanos al ambiente neokantiano. En este primer curso, además de dar una "Introducción a la Filosofía", elocuente título para quién acaba de ocupar la cátedra de Husserl, dedicó de nuevo, sin embargo, dos seminarios a Kant, uno a la "Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres" y otro a "Los principios ontológicos y el problema de las categorías", lo que indica una continuidad temática y de interés con lo que estaba trabajando en sus últimos meses en Marburg. La redacción, terminada en octubre, de VWG –en muchos aspectos, una conclusión y síntesis de la elaboración alcanzada en MAL– es lo que antecede inmediatamente el inicio de las clases.

El contenido de este escrito –en el que se tematiza, de nuevo, la transcendencia, es decir, el ser-en-el-mundo, como esencia de todo fundamento– va dedicado, como es de sobra conocido, a Husserl, en cuyo *Festschrift* se publicó. En una importante y extensa nota, Heidegger intenta resumir allí la razón del acercamiento de la problemática tratada en su obra a la de la antropología, nota claramente elaborada en respuesta a la objeción-clave de Husserl –destinatario del escrito– en contra de SuZ[7]. ¿Acaso también aludía a Husserl la conferencia (aún inédita) dada en enero de 1929, en Frankfurt, donde enfocó la cuestión de la Antropología filosófica en su relación con la Metafísica del Dasein? No lo sabemos. Pero sí, que Husserl,

---

éste, cuando habla del "planteamiento más amplio", desde el que Kant sería enfocado.

[7] VWG, ed. cit, 58. Es una pena que los comentarios marginales de Husserl a su edición de SuZ –recién publicados en edición francesa (Paris, 1993) y de próxima aparición en el original alemán– no puedan fecharse con seguridad, aunque son, en todo caso anteriores a 1930. Al hilo de ellos –aunque con la ayuda imprescindible de los textos esenciales en los que las objeciones se exponen: a saber, el ya citado *Nachwort* de 1930 a las *Ideen*, la conferencia de Berlin, de 1931, y el § 48 de la *Krisis*– se puede exponer la génesis de la grave desavenencia, que empezando por ser teórica terminó en la ruptura efectiva de relaciones entre ambos.

desde el primer momento, interpretó SuZ como una desviación "antropologista" a la ortodoxia fenomenológica[8]. Pöggeler llega incluso a atribuir a esta temprana lucidez del maestro el que el discípulo haya tenido que posponer, en 1926, la publicación la segunda parte de su libro[9] -lo que, dicho sea de paso, me parece una tesis insustentable, con base en lo que he ido mostrando hasta ahora. Pero lo cierto es que la interpretación de SuZ al hilo del supuesto interés "antropológico" del autor estaba de plena actualidad, siendo habitual que se acercara la investigación heideggeriana no sólo al existencialismo kierkegaardiano -lo que parecía hasta natural- sino incluso al psicoanálisis[10]. El mismo Cassirer, en Davos, hablará de la Antropología filosófica, tema al que dedica sus tres lecciones, en las que cuida de hacer numerosas referencias a la obra de Heidegger. Y éste,

---

[8] La exposición pública más explícita de esta interpretación es indudablemente la de la famosa conferencia de Berlín (10/06/1931), "Phänomenologie und Anthropologie" (*Philosophy and phenomenological Research*, vol. II, n. 1, 1941, 1-14). Pero la discusión entre el maestro y el discípulo acerca de esto venía ya desde lejos, se había manifestado claramente con motivo de la elaboración del artículo para la *Encyclopaedia Britannica* (1927) y, desde luego, trasparece no sin vehemencia en la correspondencia de ambos. Aún en 1926, Heidegger comunica a Jaspers que "si el estudio [SuZ] estuviera escrito 'en contra' de alguien, entonces lo estaría en contra de Husserl, quién también lo vio en el acto, aunque desde el inicio se mantuvo en [una postura] positiva" (*Briefwechsel*, 71). Por su parte, Husserl confía a Ingarden, en carta de 2/12/1929 (*Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, 1968), que considera SuZ "fuera de la fenomenología", tanto desde el punto de vista metódico, como del contenido. En abril de ese año, terminara la versión definitiva de las "Meditaciones Cartesianas" y, sólo entonces, encuentra la disponibilidad suficiente para empezar a examinar con algún detenimiento los trabajos de Heidegger, que en julio de ese año lee la *Antrittsvorlesung*. Probablemente movido por el desagrado hacia ésta, Husserl dedica parte de las vacaciones de verano a la lectura de SuZ. Y ya en octubre da las primeras muestras virulentas de lo que piensa, en el Prólogo a la edición inglesa de las *Ideen*, publicado en 1930, donde se lanza en contra de la "nueva Antropología".

[9] Véase Pöggeler, "Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929)" -en Jamme + Pöggeler (Ed.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt, 1989- pág. 259: "*Gelegentlich zog Husserl freilich auch so etwas wie ein Notbremse. So ließ er Heidegger 1926 nicht weiter schreiben an SuZ, sondern brachte im Jahrbuch nur die ersten beiden Kapitel zusammen mit einer Abhandlung von Oskar Becker zur Ontologie der Mathematik*".

[10] Véase la importante respuesta de Heidegger a Löwith (en Papenfuß + Pöggeler, Ed., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, Frankfurt, 1990) fechada en 20/08/1927, en la que no sólo rechaza el acercamiento de la Analítica existenciaria a la Antropología ontológica (pág. 35), sino también al Psicoanálisis (pp. 37-38).

que había escogido a Kant como asunto de las suyas, acaba por verse obligado, en la discusión final, a penetrar a fondo en el tema candente de la antropología, que luego recogerá en la última sección de **KPM**, a pesar de no haber estado previsto que hablara de ello, según el guión publicado de las lecciones[11].

¡Davos! Si nos atenemos a las manifestaciones arriba citadas de la correspondencia con Jaspers y Blochmann, la crisis de la que hablamos parece haberse terminado allí. Expresión y fruto de esa convalecencia deberán ser, por una parte, el nuevo libro, **KPM**, escrito de un soplo a la vuelta del encuentro; por otra, la *Eintrittsvorlesung*, *¿Qué es Metafísica?*, pronunciada en julio, luego repetida a menudo en diversos círculos y en breve publicada hacia las Navidades a instancias de estos. Pero, si eso es cierto, no podemos contentarnos con considerar, como ha sido hábito en la comprensión del pensamiento heideggeriano, a **KPM** como una obra escrita en la continuidad de **SuZ**, y plasmación del programa allí expuesto en el § 8 -aunque es innegable que algo de ello tiene-, sino que *también hay que buscar en la nueva interpretación de Kant aquello que constituye ya una revisión de SuZ*. Para hacerlo, se impone algo más que hallar los síntomas de la crisis. Hay que encontrar los nudos gordianos de la misma, poner de manifiesto en la problemática expuesta por Heidegger su mismo presentimiento de las fronteras del planteamiento, fronteras que, de algún modo, deberán aparecer también, quizá ya sobrepasadas o al menos explícitamente señaladas, en el *Kantbuch*.

§ 2. Las fronteras presentidas y 'la gran luz'.

Retomemos, pues, el hilo de la crisis de la Ontología Fundamental, pero ahora desde el punto de vista de la exposición de los temas sintomáticamente tratados en los momentos antes mencionados. Son cuatro los temas esenciales, en los que encuentro el irrumpir de la sospecha, aún indecisa pero ya vigilante, de los límites de la Ontología Fundamental. Primero, en la problemática de la cosificación en su relación con la fundamentación

---

[11] Véase a este propósito lo expuesto en el cap. I, § 3 de esta disertación.

de la ontología. Segundo, en el descubrimiento de una no-verdad radical oculta en el manifestarse mismo de la verdad. Tercero, en la cuestión de la finitud del tiempo, por tanto, de la transcendencia. Y cuarto, en el "echar de menos" como hilo del percibir la ausencia y, curiosamente, el emplazamiento de los entes. Todo ello se halla en los §§ finales de SuZ y de los GP, transita, en parte, a través de PIK a MAL, y aflora por fin, claramente tematizado, en los tres escritos del año 1929. Una llamada de atención retrospectiva, en los BzPh, hace luz sobre todo ello, al nombrar la problemática que, creo, unifica las cuatro cuestiones: el "recusarse del ser".

Empecemos por SuZ, § 83, donde se nos da el contexto en el que las interrogaciones finales y, por tanto, también la problematicidad de la orientación seguida, tienen sentido. Ese contexto es inequívocamente el de la *cuestión clave de la fundamentación de la ontología*. En este ámbito es donde se da la vinculación circular de la problemática existenciaria del Dasein y de su ser propio (la existencia) con la transcendental de la fundación de filosofía en general, en cuanto "ontología fenomenológica *universal*" y no sólo del Dasein[12]. Tal vínculo encierra el "problema fundamental aún velado" de si basta con fundar *ontológicamente* la Ontología o si ésta requiere "un fundamento óntico" y, en tal caso, qué ente le serviría de fundamento.

Aunque aquí no lo menciona, tal ente ha sido, según la tradición metafísica, el divino. Heidegger llegará a llamar a esa

---

[12] Nótese que en el intento de resumir el proyecto desplegado, Heidegger conecta de pronto en este punto (§ 83, 436) con la Introducción, para recordar, repitiendo sus mismas palabras del § 7, 38: "La filosofía es una fenomenología ontológica universal, que parte de la hermenéutica del Dasein, la cual, en cuanto analítica de la existencia" -en anotación marginal (GA 2, 51), explicita que "en el sentido estricto de la Ontología fundamental", según von Herrmann (HPhD, 384-5), para marcar su distancia de la acepción existencialista (por ej., jaspersiana) del término- "ha fijado el *final del hilo conductor del cuestionar filosófico allí donde éste surge y adonde retorna* (*dort...woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt*)". Esta problemática del volver al origen se conecta, a su vez, no sólo con la de la circularidad hermenéutica, sino incluso con la que la anotación marginal al § 8 (GA 2, 53) menciona como "*Umkehr in die Herkunft*" y en MAL reaparecerá bajo la doble designación de *Umschlag* (pp. 196 y 199) y *Kehre* (201) hacia una Metaontología. Volveremos sobre ello.

tradición "Onto-teología"[13], pero por ahora no es eso lo que está en el centro de su atención. Sí lo estará, en cambio, muy pronto, el que Kant ha dejado sentada una otra base posible, al interpretar sintéticamente las famosas tres preguntas, en las que ha resumido todo el quehacer metafísico -"¿qué puedo conocer?", "¿qué debo hacer?" y "¿qué puedo esperar?"- en una cuarta- "¿qué es el hombre?". Con ello, hizo derivar hacia un ámbito "antropológico" -el del sujeto racional humano, como aquello por lo que se pregunta en las tres preguntas- la base, críticamente fundada, sobre la que se yergue el edificio de la Metafísica.

La problemática velada de la "antropología" se asoma, pues, ya en este final de SuZ. Ella será el campo de batalla de la recepción inmediata de la obra y el argumento decisivo de Husserl en contra de su discípulo. Sin embargo, éste está ya de sobreaviso respecto del *peligro* de tal hipotética "fundación óntica" de la metafísica y lo que hace es justamente fijar -como punto de transición hacia lo que debería haber sido el volumen II de su libro- la frontera de la misma: la distinción radical y "luminosa" (*einleuchtend*) entre el modo de ser -"ejemplar", aunque no lo repita en este contexto- del Dasein, ente a cuyo ser le va ese mismo ser, y el de todo lo que no es de esa manera. Esta diferenciación ontológica, clave de la vía heideggeriana de fundación "ontológica" de la Ontología, no es, sin embargo, sino el "punto de partida" de un análisis deconstructivo, aunque tampoco utiliza aquí el término, muy probablemente porque está tratando de preparar la cuestión de 'Tiempo y ser' y no la problemática propiamente histórica[14]- de la tradición metafísica en aquello que ha constituido su tendencia más tenaz y peligrosa: la "cosificación de la consciencia"[15].

---

[13] Esta noción aparece ya implícita en la Introducción (III) a **MAL**, al ponerse la cuestión de si la filosofía no es, en primer análisis, "teología". Enfocada desde Aristóteles, Heidegger deja caer, inmediatamente y de pasada, la variación que supone la concepción kantiana del Ideal de la Razón.

[14] En todo caso, el desarrollo efectivo del plan de SuZ en los GP da la razón a esta interpretación, puesto que, de hecho, sólo accede a 'Tiempo y ser' por mediación del estudio deconstructivo de los 4 problemas fundamentales.

[15] SuZ, § 83, 437.

Investigar lo que significa tal "cosificación", de dónde surge y por qué vuelve a ser siempre dominante son las tareas a llevar a cabo enseguida. Es más, no basta con afirmar que hay una diferencia entre el ser de la llamada "conciencia" y el de las "cosas", sino que hay que mostrar cómo es aquella y cual es su estructura ontológica, si es cierto que no es a la manera de la realidad de éstas. La tarea vuelve a sugerir subrepticiamente la cuestión kantiana: tanto en el aspecto de la deducción de las estructuras subjetivas del conocimiento (que tratará especificamente en KPM), como en el de la construcción principial de la experiencia y, por tanto, de la realidad "cosa" (enfocada en uno de los seminarios de 1928/29, antes aludido, y años después, de nuevo, bajo el título de "La cuestión de la cosa"), aunque parece ponerse el acento en la primera cuestión. Pero no es esto lo más importante.

Importante es la relación establecida entre la cuestión fundacional de la Ontología, en su base óntico-ontológica, y el peligro de la cosificación, es decir, de la anulación o ocultamiento de la diferenciación modal del ser y, mediante ésta, de la misma diferencia ontológica. La cosificación del ser es, en si misma, el peligro de toda Ontología, cuya raíz cabe averiguar. Pero *la relación establecida entre este peligro dominante y la cuestión velada de la antropología denota un primer presentimiento de los límites del proyecto de SuZ.*

Por ahí proseguirá, en todo caso, la investigación de los GP, que en su momento terminal y culminante (§ 22), después de la explicitación de la *temporalitas* del ser en cuanto horizonte transcendental de la presencia de lo presente en la actualidad ekstática del Dasein, se enfrenta a la cuestión de la raíz y fundamento de la "posibilidad" e incluso de la "necesidad fáctica" de la "objetualización del ente previamente dado y del ser previamente dado"[15].

El encuentro fáctico con los entes en su ser está fundado en la temporalidad ekstática y horizontal, en cuanto condición de posibilidad de la transcendencia. En este encuentro acontece necesaria y primordialmente la diferencia ontológica, sin la

---

[15] GA 24, 456.

cual ningún ente podría ser comprendido como tal ni, por lo tanto, podría el Dasein ejercer su mismo ser como ser-en-el-mundo. "Con el temporalizarse y en el temporalizarse de los ékstasis son proyectados los correspondientes esquemas transcendentales [...], de tal modo que las conductas (estructuradas ekstática, es decir, intencionalmente) de relación con algo, comprenden ese algo, en cada caso, *en cuanto* ente, es decir, en su ser. No es necesario, sin embargo, que la conducta relacional hacia el ente, aún cuando comprenda el ser del ente, diferencie explícitamente al ente así comprendido del ente al que se relaciona; ni, mucho menos, es necesario que esta diferencia entre ser y ente sea siquiera concebida. Bien por el contrario, en lo inmediato, el ser es él mismo tomado como un ente y explicado con la ayuda de determinaciones ónticas, como acontece al comienzo de la filosofía"[17].

Se pone así de manifiesto que "la diferencia entre ser y ente es preontológica, es decir, está latente en la existencia del Dasein, [incluso] en ausencia de un concepto explícito de ser. Como tal, puede llegar a ser una diferencia comprendida explícitamente. [...]. Tal diferencia de ser y ente cumplida explícitamente la llamamos diferencia ontológica"[18]. Esta diferenciación conceptual es tarea de la filosofía, la tarea por la que ésta, al contrario de las ciencias positivas que buscan al ente y nada más que al ente, revela ser no el resultado de un "humor pasajero" del Dasein, sino "*una necesidad existencial*, fundada en la esencia del Dasein"[19]. Y aquí nos deparamos de nuevo con la cuestión del substrato "óntico" (existencial, no existenciario) de la filosofía como ciencia del ser, es decir, como Ontología.

En efecto, ciencia positiva y ciencia filosófica son ambas maneras de conocer, es decir, de desvelar. El estar-desvelado (*Enthülltheit*) de algo, su verdad, es algo concedido al Dasein,

---

[17] GA 24, § 22, 453. Heidegger da como ejemplo la búsqueda presocrática de un *arché*: Tales responde a su propia pregunta por el ser del ente hallando a *otro ente*, el agua, como su *principio o ser* originario. Pregunta por el ser, pero lo interpreta bajo la configuración del ente.

[18] *Ibidem*, 454.

[19] *Ibidem*, 455.

es una posibilidad suya, pero supone la previa donación, el estar-ya-de-antemano-dado de lo desvelable: el ente (en su ser) sólo puede llegar a ser desvelado en su verdad, en cuanto "objeto" del conocimiento científico, porque se ofrecía ya de antes, implícitamente, en la cotidianeidad del hacer por la vida, "como lo desvelado ya de algún modo". La "objetualización" del ente supone que éste es lo dado, lo "puesto" por antonomasia, lo "positum" de la tesis kantiana del ser como posición, "*das Vorliegende schlechthin*", lo que yace directamente ante la mirada del **Dasein**, desde la perspectiva de su quehacer *existencial* cotidiano. La naturaleza, el Dasein mismo, es el objeto directo de la actualización presentificadora vital. De ahí parte la "necesidad existencial" del proyecto objetualizante del ente, por el que se constituyen las diversas ciencias positivas.

Ahora bien, también la filosofía parte, como hemos visto, de la misma "necesidad existencial" de "conocer" y desvelar el ser en su verdad, si bien su mirada se dirija menos a lo "puesto" que a su "ser-puesto" o "estar-puesto", es decir, al carácter presencial (al ser) de lo presente. Pero aunque "el ser es conocido en la existencia fáctica del Dasein, ya sea científica o precientíficamente, el Dasein fáctico *está desorientado* con relación al ser"[20] que no yace ante su mirada directa. Abocado a vivir-existir entre entes, pendiente de la relación con ellos, su misma comprensión del ser queda cautiva del proyecto natural y primario. "La dirección del posible proyecto del ser en cuanto tal es problemática, indeterminada e insegura", por lo que tiende a acomodarse a la de aquel proyecto primario, a la interpretación implícita del ser mismo en cuanto objeto posible, aunque lo fuera a la manera de la "entidad" del ente, lo común y esencial a todo ente. La lógica (y sus reglas) desempeña así el papel de organon filosófico por excelencia. La Ontología es lógica de la entidad del ente.

Heidegger alcanza, así, en los GP y en continuidad programática con SuZ, la tesis ontológica fundamental que debería orientar su análisis deconstructivo de la historia de la ontología, al hilo de la problemática del tiempo: "Ya el acto funda-

---

[20] *Ibidem*, 458.

mental de constitución de la Ontología, es decir, de la Filosofía, la objetualización del ser, es decir, el *proyecto del ser hacia el horizonte de su comprensibilidad* [*Verstehbarkeit*], y por tanto tal acto fundamental, tiene la responsabilidad de una inversión circular [*Verkehrung*] y está permanentemente en peligro, puesto que esta objetualización del ser tiene que moverse en una dirección proyectiva contraria a la del comportarse cotidiano en relación a los entes. Por ello, el proyecto del ser deviene él mismo, necesariamente, uno óntico..."[21]. El riesgo de cosificación es inherente a toda *tematización* del objeto de la Filosofía. Ésta reposa sobre un acto fundacional que no es otro que el proyecto de comprensión del ser, es decir, la proyección transcendental del sentido del ser. Tal proyecto es, en su explícita elaboración, hermenéutico: el ser es interpretado en cuanto tal o tal... cosa.

La tematización del sentido del ser, proyecto de SuZ, conlleva, pues, él mismo el riesgo de una *Verkehrung*. Heidegger no lo dice expresamente en este contexto. ¿Acaso no lo ha percibido aún? No lo creo, puesto que, toma conciencia aquí, explícitamente, de que no sólo en lo visto efectivamente sino también en la auténtica interpretación "cohabita una *no-verdad* fundamental"[22]. Esta no-verdad no es mera ignorancia, ni mera falsedad lógica u objetiva -equivocaciones, al fin y al cabo, "ónticas". Es un error ontológico -*error ejemplar*, como el Dasein mismo- que "tiene su fundamento y necesidad en la existencia histórica del mismo ahí-ser". Estos errores "*tienen que* cumplirse hasta el final, para que el ahí-ser alcance a través de su corrección el camino hacia los fenómenos propiamente dichos. Sin que nosotros sepamos dónde está la interpretación errónea, *podemos estar tranquilamente convencidos de que también en la interpretación temporal [temporale] del ser en cuanto tal se encubre una inter-*

---

[21] *Ibidem*, 459. Gadamer comenta, a propósito de este texto, que la problemática así expuesta de la "objetualización del ser" es, justamente, la que "conduce Heidegger a la Kehre". Véase *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983, pág. 109.

[22] GA 24, 459.

pretación errónea"[23]. El camino de SuZ hay que recorrerlo hasta su final, desvelando sus encubiertas fronteras. *Aquí se presiente una segunda, que menciona no ya solamente el "peligro" de la cosificación, sino que atañe a una "no-verdad" más radical: a la misma concepción del horizonte temporal del sentido.*

Ahora bien, este vislumbrar del darse conjunto de verdad y no-verdad, que va más allá de lo que a tal respecto se exponía en SuZ[24], descubriendo la dimensión transcendental de la apertura al ser, apunta a su vez hacia una otra (*la tercera) frontera, con la que se depara el planteamiento de la cuestión del sentido del ser en SuZ. Pues, el límite rozado es el del tiempo mismo: la "finitud del tiempo"*. Esta última noción aparece, de hecho, en los GP, aunque insuficientemente explotada, como el mismo Heidegger se da cuenta[25]. Pero aún no aparecía en SuZ[26]. En cambio, va a estar, como es de sobra conocido, en el centro del análisis temático de la fundación kantiana de la metafísica

---

[23] *Ibidem*, 458-459 (s. m.). Jean Grondin detecta con razón, en este texto, un Heidegger "autocrítico", "en guardia" relativamente a su mismo proyecto ontológico. Véase su excelente estudio *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, 1987, pág. 93.

[24] Véase SuZ, § 44, 221-222. También allí, dónde se defendía el carácter existenciario de la verdad, se decía que "porque el ahí-ser es esencialmente decadente, es, según su constitución ontológica, en la no-verdad"; que "el sentido de la frase 'el ahí-ser es en la verdad' dice a la vez que 'es en la no-verdad". Pero no estaba aquí en causa el carácter transcendental de la verdad, sino sólo la doble dimensión existenciaria y fáctica del **Dasein** mismo, previa además, por su contexto, a la consideración de la temporalidad como forma de ser de la existencia comprendiente. Así, pues, la consideración de los GP no es un mero paso más en el camino de SuZ, sino ya un percibir de la posibilidad de que tal camino conduzca a un abismo.

[25] GA 24, 437: "Comprender al ente -proyecto hacia el ser-, comprender al ser -proyecto hacia el tiempo-, todo ello tiene su fin en el horizonte de la unidad ekstática de la temporalidad. No podemos aquí alcanzar una fundamentación más originaria de esto; para ello, tendríamos que adentrarnos en el problema de la finitud del tiempo. En este horizonte, cada ékstasis del tiempo, es decir, de la temporalidad, tiene él mismo su fin. Pero tal fin no es otro que el comienzo y punto de partida para la posibilidad de todo proyectar."

[26] Aunque es "carácter de la temporalidad misma", la noción de finitud se dice del Dasein, de su "ser-para-la-muerte". El uso del término se restringe al contexto estricto de la existencia en propiedad y, por tanto, únicamente con relación al ékstasis del porvenir. Véase SuZ, § 65, 330 y § 74, 386.

crítica, en KPM[27], aunque sobre la base de una ligera y significativa variación terminológica: pues, siendo el horizonte de la *temporalitas*, su sentido presencial, lo que caracteriza a la transcendencia del Dasein, del mundo y al mismo ser-en, la finitud del tiempo no es, en efecto, sino finitud de la transcendencia, finitud del proyecto de mundo.

Ahí conducen, en definitiva, los GP: al descubrimiento de múltiples fronteras -sin duda, demasiadas para que pudiese llevar mucho más adelante su empresa-, que trazan el perímetro configurador de su mismo proyecto. Ninguna de ellas alcanza a ser entendida en su significación profunda hasta mucho más tarde. Y tampoco es fácil, como veremos a propósito de la llamada "*Kehre*", fechar con precisión en qué momento se dio tal captación plena y cumplida del significado de la problemática surgida. Pero es indudable que su precaptación, el proyecto implícito, está presente en las cuestiones planteadas.

Hay una cuarta, aparentemente menos firme en cuanto duda, es decir, no expuesta como posible frontera, pero a la que la evolución posterior viene a dar la máxima importancia. Es curioso, sin embargo, que mientras que las tres cuestiones anteriores han sido ya señaladas, de una u otra manera, por diversos autores, como síntomas de la vacilación del proyecto de la Ontología Fundamental, esta cuarta parece haber pasado desapercibida a la casi totalidad de los intérpretes[28].

Se trata del intento de exponer el sentido "presencial" de la ausencia, es decir, de hacer comprensible el "echar de menos"

---

[27] Sobre la base de la paulatina importancia que la cuestión de la finitud -que en KPM parece ser "la noción central, el alfa y el omega de SuZ", obra de la que, sin embargo, está ausente- funda Jean Grondin su tesis de que el hilo de la Kehre heideggeriana se halla en lo que llama una "radicalización de la finitud". El punto de partida de su análisis es, justamente, la noción vaga de "finitud del tiempo" en los GP y el "elocuente silencio" entonces guardado por Heidegger a tal propósito. Véase, en especial, *Le tournant*, 82-85.

[28] Grondin es una excepción, en la medida en que registra su aparición y la clara consciencia heideggeriana de "depararse aquí con una dificultad abismal y, por tanto, imposible de rodear" (*Le tournant*, 83). Pero interpreta el texto exclusivamente en función de la cuestión de la finitud, que sitúa incorrectamente en un momento anterior de la exposición heideggeriana (cuando es posterior), y a pesar de forzar en cierta medida la traducción del *Nicht* (No) por *néant* (nada), no saca más partido de todo ello que el de un punto de partida para su análisis de la "radicalización de la finitud".

algo (una cosa o un instrumento) desde el horizonte transcendental de la presencia. Para mejor caracterizar formalmente el "estar-a-la-mano" en cuanto presencia, Heidegger busca, como lo es habitual, describir su estructura tomando como punto de partida el momento privativo o negativo, para luego poner de relieve lo positivo. En tal primer momento, es decir, al hilo de lo que llama "el sentido ontológico del no-estar-a-la-mano"[29], Heidegger pone de manifiesto que en el ámbito contextual de lo "a la mano", en su coyuntura existencial, "cada útil tiene su plaza, la que le pertenece". Cuando la actividad para la que sirve tal útil se detiene, por falta de algunos de los útiles necesarios para la misma, se lo halla "en falta", se lo echa de menos. Se evidencia, así, que en la actividad vital correspondiente se hacía presente algo, que "no" estaba, se descubría su "hueco", su estar-ausente. Esto no es, desde este punto de vista, lo contrario de lo presente, sino justamente un hacer presente algo "que falta" -por tanto, una modificación o modalización del horizonte temporal de la presencia.

Ahora bien, a esta modificación de la presencia, Heidegger le da igualmente rango de horizonte o esquema transcendental: el de la "ausencia", *Absenz*. Es más: considera que esta modalización es justamente la que permite que uno se de cuenta de lo que hay a la mano[30]. Así, en la "modificación de la presencia en cuanto negación, en cuanto *negativum*" trasparece "la posibilidad de un momento esencial" del manejo de instrumentos en la cotidianeidad del hacer por la vida entre los entes. Hasta aquí, toda la exposición se movió en el ámbito estricto del ser de lo a-la-mano, por tanto, del ser de un ente determinado, y no propiamente del ser en general[31]. Sin embargo, en este punto, la meditación salta a un nivel global, del que este modo de ser no es sino la instancia más inmediata, salto que abre la posibilidad de hablar no ya de la no-presencia, sino de la posibilidad

---

[29] Véase para toda esta cuestión, GA 24, § 21, 439 ss.

[30] *"Die absentiale Modifikation... läßt gerade das Zuhandene auffallen"*. *Ibidem*, 442.

[31] Como hemos visto en el capítulo anterior, en los GP, Heidegger más no parece haber decidido tomar la presencia como horizonte del ser en general, sino sólo de lo a-la mano.

de una "negatividad en general", inherente a la *temporalitas* misma y, con ella, a la temporalidad:

"Con ello, se denuncia un problema fundamental, pero difícil: ¿en qué medida no se constituye justamente un momento negativo en la estructura de este ser, es decir, por lo pronto [*zunächst*] del estar-a-la-mano?, si designamos formalmente lo 'ausencial' como una negación de lo presencial. La cuestión fundamental es: ¿en qué medida hay en la *temporalitas* en general y, a la vez, en la temporalidad algo negativo, un No? O mejor: ¿en qué medida es el tiempo mismo la condición de posibilidad de la negatividad en general?"[32] ¿Dónde está la "raíz" de este No en general? La esencia de esta negatividad sólo puede comprenderse con base en la esencia del tiempo. Y sólo entonces se dejará entender la "posibilidad de la modificación, por ej., de la presencia en ausencia". Y aquí, Heidegger llama sintomáticamente la atención para la tesis hegeliana de la identidad entre ser y nada[33]. Pero, inmediatamente, se da cuenta que "no estamos preparados para penetrar en esta oscuridad", y reconduce de nuevo la meditación, ya en su momento terminal, al cauce primitivo, evitando proseguir en el camino de radicalización a que, por un momento, se había sentido tentado.

Recordemos, sin embargo, que "radicalización" y "universalización" son, en cambio, las palabras de orden de MAL, y que el detectar afectivo de la nada radical -la ausencia como carácter del ser mismo que se oculta- es la marca definitiva que el año 1929 llegará a poner en el camino interrumpido de la Ontología Fundamental. Pero las lecciones de 1927 están aún lejos de ello. Las de los dos semestres siguientes coinciden, empero, como hemos visto en el parágrafo anterior, con el momento del más profundo desánimo por parte de Heidegger, con su más clara consciencia de crisis. Sin duda, tiene alguna significación este detalle. Nos detendremos por eso un momento en estos cursos, antes de saltar a aquello que considero ser la clave unificadora de todo este largo proceso de asunción de la crisis y, por tan-

---

[32] GA 24, 442-443.

[33] *Ibidem*, 443. Es la primera vez que emplea en este contexto la palabra *nada* [*Nichts*], en vez de No [*Nicht*] o negatividad [*Nichtigkeit*].

to, la piedra de toque del tránsito a un otro enfoque de la cuestión del ser.

El semestre de 1927/28 estuvo dedicado, como sabemos, a una "Interpretación fenomenológica" de la KrV. Más que un análisis estrictamente textual, Heidegger hace allí una "exposición más libre" de su problema fundamental, al hilo de una consideración fenomenológica propia[34], que parte de la diferencia del hombre relativa a las cosas de la naturaleza y a los restantes entes vivientes, para centrar, luego, su atención en la temática de la "objetualización" en cuanto proyecto científico por excelencia[35]. Recoge, así, en el diálogo con Kant, la preocupación por la primera de las cuatro cuestiones problemáticas. Con gran detenimiento, defiende el carácter "autónomo" de la Estética relativamente a la Analítica transcendentales. Aunque la tesis tiene evidente sentido polémico, en contra de los neokantianos, es aquí más importante su afirmación del carácter intuitivo del conocimiento en general[36], en cuanto relación inmediata y directa al ente (a lo dado) y en cuanto rumbo del proyecto interpretativo, que bajo la forma de una esquemática temporal habilita naturalmente la objetualización de la naturaleza. Con ello, la vía inaugurada sigue cumpliendo sus etapas anunciadas. Kant sigue apareciendo en el entramado de las preocupaciones heideggerianas y en directa conexión con los temas en los que, justamente, ha detectado los límites de su propio proyecto: la cosificación del ser y las estructuras ontológicas temporales desde donde parte y que, por eso, marcan la finitud de la transcendencia, la cautividad óntica del proyecto hermenéutico, la tendencia a caer en la mera antropología. Es este el primer cabo que busca atar.

En la correspondencia con Blochmann, menciona lo esencial de este intento del modo siguiente: "Ser hombre significa ya de

---

[34] Véase GA 25, 10.

[35] *Ibidem*, 36: "*Alle ontologische Fragestellung vergegenständlicht das Sein als solches. Alle ontische Untersuchung vegegenständlicht das Seiende. Die ontische Vergegenständlichung ist aber nur auf dem Grunde und durch den ontologischen, bzw. vorontologischen Entwurf der Seinsverfassung möglich*".

[36] *Ibidem*, 81 ss. Nótese que la cuestión de la "finitud de la intuición" es ya tema básico de la interpretación de Kant, en su relación a la afección, como carácter del *intuitus derivativus* humano.

suyo filosofar~ y porque, así es, es tan difícil librarse de la filosofía propia y explícita. Lo que Kant, por ejemplo, buscó en su Dialéctica transcendental bajo la forma, totalmente barroca, de una 'Lógica de la Ilusión' es -esto lo tengo claro desde el invierno[37]- la metafísica de la intuición natural del mundo [*natürliche Weltanschauung*]. Y este problema es el que tenía que quedar velado aún al mismo Kant y, en consecuencia, tanto más tenía que escapar al Idealismo Alemán"[38]. La *metaphysica naturalis* -aclarar en qué consiste "es quizá uno de los problemas más difíciles de la filosofía".

El hilo de esta dificultad es retomado en el último curso de Marburg, del que dice, en la misma carta, haber significado "un nuevo camino, o más bien, un paso adelante en el sendero que yo creía no poder sino presentir aún en mucho tiempo". De hecho, en MAL, usa el mismo término "sendero" para indicar, después de hacer una importante síntesis de la tarea filosófica fundamental, que hay que tener presente el amplio horizonte problemático de la metafísica (que no se reduce a la Ontología Fundamental, sino que es también "Meta-ontología") para poder seguir hacia delante, a la vez, por el "estrecho sendero" [*schmaler Pfad*] que se abrirá en el análisis del problema que será objeto de tematización inmediata: la cuestión de la transcendencia[39]. Tal es, pues, el rumbo del sendero. Si tenemos en cuenta la recuperación anímica en la que encontramos a Heidegger, como hemos visto, en el año siguiente, es de suponer que al menos una importante etapa de este estrecho sendero se habrá alcanzado en 1929.
En todo caso, hay que recordar que "la idea y función de la Ontología Fundamental", dibujada en el Apéndice a la Parte II de

---

[37] Se refiere al semestre de invierno en el que dio el curso en cuestión. En carta a Blochmann de 2/01/1928 (*Briefwechsel*, 24) se le refiere, justamente, diciendo: "Ya estoy de nuevo en pleno trabajo del semestre y maravillado con Kant [*in der Begeisterung für Kant*]".

[38] Carta a Blochmann de 8/08/1928, *Briefwechsel*, 25.

[39] La *Urtranszendenz*, más cercana de la "libertad" que de la mera intencionalidad. Véase, por ej., GA 26, 212: "*Das Dasein ist als transzendierendes über die Natur hinaus, obzwar es als faktisches von ihr umschlungen bleibt. Als transzendierendes, d. h. als freies ist das Dasein der Natur etwas fremd*" (s. m.). Véanse también pp. 235-238, que terminan con rotundidad: "*Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch!*".

MAL contiene una famosa alusión a una *Kehre* (hacia la Meta-ontología). En efecto, Heidegger busca allí definir la tarea filosófica más allá de la Ontología Fundamental[40], que sería la de elaborar, a partir de ésta y sobre su base, una Óntica metafísica, una tematización *filosófica* (por tanto, no a la manera "sumaria" de las ciencias positivas) de las diversas regiones del ente. Entre ellas, menciona una posible "metafísica de la existencia", en la que también hallaría su plaza, por ejemplo, una ética[41]. La cuestión "antropológica" queda, pues, relegada para el ámbito metafísico que debe partir del suelo previo de la Ontología Fundamental. No es ésta la que exige un fundamento óntico, sino todo lo contrario: la óntica debe fundarse en una previa Ontología.

Sin embargo, no se puede eludir la cuestión *fáctica* de la "*metaphysica naturalis*", puesto que la posibilidad misma de que haya ser (en la comprensión) *supone necesariamente la más radical facticidad*: la existencia fáctica del Dasein y el estar-dado (*Vorhandenheit*) de la naturaleza, el que una "totalidad posible de entes esté ya ahí". De este *factum* irreductible hay que partir, aunque no debe confundirse el punto de partida con un fundamento o raíz. En el planteamiento de la cuestión, Heidegger retoma un giro lingüístico que recuerda obviamente el que dejó en suspenso en SuZ, § 83: "la necesidad interna de que la Ontología retorne [*zurückschlägt*] allí, desde donde provino, puede aclararse al hilo del fenómeno originario de la existencia humana"[42]. En la Ontología late silenciosa la posibilidad de una mutación (*Verwandlung*) o inversión originaria (*metabolé*, *Umschlag*, *Kehre*) -que debe ser llevada a cabo como "deconstrucción" y "repetición" de la historia de la Ontología-, por la que el desarrollo tácito de la problemática tradicional debe alcanzar el ser superada (*verwunden*), haciendo posible "un nuevo origen" sobre la base de la "finitud del ahí-ser". "La filosofía

---

[40] "La Ontología Fundamental no agota el concepto de Metafísica" (GA 28, 199).

[41] *Ibidem*, 199.

[42] GA 28, 199.

es esencialmente cosa de la finitud"[43].

Todos los cabos se van, pues, atando. Sin embargo, sólo una meditación más tardía, procedente de los BzPh y sintomáticamente situada en la parte que tiene por título *Zuspiel* —en la que se tematiza la posibilidad del con-jugarse de dos "comienzos" sobrepuestos del pensar (el tradicional, metafísico, y el "otro", el rehacer del camino, que pretende ser el heideggeriano)— nos da la clave final para unirlos a todos entre sí: "*Sólo ahora llega la gran luz sobre toda obra del pensar precedente.*" Se trata de un "saber" (*Wissen*) que es la auténtica superación del nihilismo, la superación de la errancia: saber "que *es inherente a la esencia del Ser el recusarse*"[44]. Porque el Ser se recusa, porque rehuye el sentido, late como no-verdad en la verdad, como ausencia en la presencia (y no en el sentido corto previamente enunciado), y define el proyecto comprensivo humano como finito, dejándose ocultar bajo la figura esquemáticamente dibujada de las cosas, al hacerse "objeto" en nuestro mundo interpretado.

El ser, que la Ontología Fundamental ha concebido como lo que se muestra ekstática y transcendentalmente en el tiempo, es decir, como lo que le adviene al Dasein mismo y como lo que se le presenta ahí, en la comprensión, trasparece ahora, también, como lo que se escapa a la dimensión de la presencia, lo que se guarda de aparecer. Este *anverso* del ser indica, sin embargo, que al ser le es inherente el volcarse, de pronto, el darse o no-darse, mostrarse u ocultarse. En una palabra: su fenomenología pone de manifiesto una estructura que los BzPh nombran con el término Kehre.

§ 3. La cuestión de la llamada "*Kehre*"

A primera vta, no parece difícil traducir el término alemán *Kehre*. Pero el contexto de sentido en el que Heidegger lo emplea afecta necesariamente a su traducción y le convierte, al igual

---

[43] GA 28, 197-198.

[44] BzPh, § 87, 175: "*jetzt erst kommt das größte Leuchten über alles bisherige denkerische Werk*", "*ein Wissen ...daß zum Wesen des Seyns die Verweigerung gehört*".

que a la voz Dasein, en uno de sus términos clave, cuya semántica palimpséstica es mucho más rica y equívoca que lo que la significación inicial dejaría sospechar. Por ello, ni es fácil encontrar un término castellano único que reúna su sentido global, ni lo es tampoco hallar el momento en el que claramente se descubre.

En efecto, la tematización de la Kehre envuelve mucho más que la consideración de índole, al fin y al cabo, histórico-filosófica del "giro" evolutivo del pensamiento de Heidegger. Por ello, hemos distinguido ya desde el inicio entre la Kehre "de" ese pensar y la Kehre en cuanto tema, es decir, *Sache* "en" el mismo. Sólo mediante la comprensión de la segunda cuestión, que atañe a la estructura y dinámica interna del planteamiento heideggeriano de la *Seinsfrage*, podemos alcanzar a entender la primera en sus debidos términos.

La consideración de la Kehre como una mera "inflexión" de camino, como *mero* "retirarse" o "desviarse" de la vía transcendental, al reconocer su involuntaria cercanía a la vía metafísica tradicional, es una interpretación definitivamente superada. En 1976, año de la muerte del pensador, W. Franzen, podía aún defender que hay que entender la "*Kehre*", en primer lugar y fundamentalmente, como un "cambio esencial en su pensamiento" y que ese cambio, en contra de las expresiones del mismo Heidegger -que se la menciona, retrospectivamente e interpretándose a sí mismo, como una *Einkehr*, un acogerse recogido en el ámbito desde el cual ya estaba pensadrta una alteración de contenido, la cual introduce una diferenciación radical entre el primer y el segundo Heidegger, diferenciación que atañe a mucho más que a la mera metodología. Para Franzen, en definitiva, aquello que Heidegger designa como *Kehre im Sein* no sería sino la transformación de un fenómeno esencialmente biográfico-diacrónico en un acontecimiento ontológico, mediante una deformante interpretación de sí mismo[45]. Pero una interpretación tan unilateral de la cuestión,

---

[45] Winfried Franzen, "Kehre", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4 (1976), Darmstadt, col. 806-809. Véanse también sus obras: *Martin Heidegger*, Stuttgart, 1976, 136 p. (de carácter introductorio, pero expresivo de su lectura); y, sobre todo, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie M. Heideggers*, Meisenheim a. G., 1975.

aunque tenga notables antecedentes[46], es hoy insostenible, a la luz de las más recientes publicaciones del mismo Heidegger.

En todo caso, incluso si aceptamos, provisionalmente, la versión de Kehre por "giro" o "inflexión" del pensamiento de Heidegger, aún teniendo en cuenta la parcialidad de esta definición, que es la más extendida como interpretación de la evolución de su pensar, y buscamos el momento de su génesis y escrito en el que se trasluce, debemos necesariamente tener en cuenta las indicaciones que el mismo Heidegger nos da de ello. Esto no significa que se acepte, sin más, la validez de su autointerpretación. Tan sólo hay que reconocer el hecho de que es ésta una de las temáticas en las que nos encontramos más dependientes de las reflexiones e indicaciones retrospectivas del pensador.

Ahora bien, los dos textos fundamentales que se refieren a esta cuestión -sintomáticamente, dos cartas aclaratorias, una de 1946, a Jean Beaufret[47], la otra de 1962, a W. Richardson[48] sitúan la llamada Kehre en momentos diferentes. La primera indica que ya en 1930, en la conferencia de Bremen (VWW) se puede entrever "el pensar de la Kehre"[49]. La segunda, en cambio, dice que "la textura temática [*Sachverhalt*] pensada en el término

---

[46] El primero en defender una lectura tan extrema fue Karl Löwith, en su famosa obra de 1953, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* (hoy integrada en los *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Stuttgart, 1984), donde defiende el carácter nítidamente deformador de la autointerpretación heideggeriana de su misma Kehre, al querer verla no sólo como teniendo su punto de partida en SuZ, sino incluso como una clave para la comprensión *a posteriori* del pensar propuesto en esta obra. La postura contraria -igualmente simplificadora pero con el agravante de desdibujar los contornos aporéticos de un pensar en movimiento, con la finalidad de mostrar la estricta "continuidad" del mismo- el escrito igualmente paradigmático de Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg 1949), sobre todo a partir de su 3ª edición (1964), que aparece en la época en que surgen los primeros estudios temáticos de la evolución del pensamiento heideggeriano. Léase, en especial, pp. 215-218.

[47] Escrita en el otoño de 1946, en respuesta a las cuestiones de Beaufret, el texto ligeramente ampliado de *Über den Humanismus* fue publicado ya al año siguiente, en conjunto con *Platons Lehre von der Wahrheit*. Será citado como Brief y por la edición de *Wegmarken* (Frankfurt, 1967), cuya paginación viene reproducida en GA 9 (1976).

[48]

[49] "Vom Wesen der Wahrheit", en *Wegmarken*, ed. cit., 159.

Kehre ya *movía*" su pensamiento "una década antes de 1947"[50], lo que la sitúa hacia 1937, es decir en la época de los BzPh (1936-38). Una diferencia de 7 años es necesariamente significativa. Hay, pues, que tener en cuenta los matices de las dos afirmaciones.

Lo que se encuentra en VWW sólo es "*einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von 'Sein und Zeit' zu 'Zeit und Sein'*", una "cierta mirada" que se adentra, penetrante pero fugazmente, "en el pensar" de lo que aquí parece ser traducible por "giro" o "inversión de marcha" de 'ser y tiempo' a 'tiempo y ser'. Así, pues, esta indicación nos devuelve al famoso *Übergangskapitel* de SuZ, del que se dice que "fue retenido porque el pensar de esta inflexión [*Kehre*] fracasó, por la insuficiencia del decir, no logrando, así, con la ayuda del lenguaje de la metafísica, salir triunfante"[51]. Sólo esta mención del "decir" -un "dejarse mostrar"[52]- nos abre alguna perspectiva para comprender de qué trata tal fracaso: el pensar de aquella supuesta inversión de marcha no pudo salir a la luz "a través" de o por medio del lenguaje metafísico, no pudo vencerlo, como al parecer pretendía.

Es, quizá, por esa razón, por la que Heidegger usa una curiosa expresión para caracterizar lo que debería haber acontecido en 'Tiempo y ser': "*Hier kehrt sich das Ganze um*". Aquí ya no parece ser cuestión propiamente de un "giro", sino casi de una *revolución*. Es "el todo" lo que, en el citado capítulo, "se revuelve" o se "vuelve del revés". La radicalidad de lo acontecido aparece subrayada en una anotación de 1949, donde Heidegger especifica que se trata del todo "en el qué y cómo de lo

---

[50] An Rich, ed. cit, XVII (s. m.). Richardson traduce *Sachverhalt* por "matter", materia o asunto en cuestión. *Sache* es, en efecto, si no "materia", sí por lo menos asunto o tema, la "cosa" enfocada en la mirada tematizadora. *Verhalt* indica, por otra parte, un comportamiento, un estar-en-relación, la trama de nexos internos que definen la cosa *en su estructura dinámica*. *Sachverhalt* no es, pues, un "estado" -ni "de cosas" (traducción corriente), ni siquiera "de la cosa"-, sino la cosa misma en su *textura*.

[51] Brief, ed. cit., 159: "*Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam*".

[52] En anotación procedente de la edición de 1949 y reproducida en GA 9, 328 a.

digno de ser pensado y del pensar"[53], es decir, en su contenido temático, digno de ser pensado, y en el modo de pensar mismo. Y "el todo", según comenta en la carta a Richardson, es la "textura temática de 'ser y tiempo', de 'tiempo y ser'"[54]. La textura es la misma, es *el todo*: se la considere desde una perspectiva o desde la inversa. Por ello, la *Umkehr* de la que allí es cuestión no puede significar tan sólo un mero "dar(se) la vuelta", "girar sobre sus propios pasos", evocando más bien ese otro sentido del término alemán que es el trastocar y confundir(se), en este caso, del "qué" y del "cómo" pensar[55].

La rotación *del todo* sobre sí mismo -esta nueva "revolución copernicana"- parece traslucir ella misma un entremezclarse de "sentidos" y lenguajes incompatibles: el habla del más puro proyecto, bosquejado en SuZ, y el lenguaje -ilusorio y dialéctico, como decía Kant- de la *metaphysica naturalis*, del que no acaba, quizá, de liberarse allí. La Kehre menciona, de hecho, una cierta Babel ontológica que SuZ es: Por una parte, una soberbia edificación programática, por otra, el anuncio o balbuceo de un planteamiento nuevo, cuya arquitectónica lingüística o conceptual no alcanza a articular armónicamente lo que busca mostrar, por lo que el intento fracasa. En la autointerpretación de Heidegger, en efecto, todo será cuestión, en el fondo, de que la sistemática metafísica encierra el ser en esquemas conceptuales que no son dóciles a la arquitectura íntima de la "cosa misma", por lo que el "pensar de la Kehre" terminará siendo el intento de traducir esa otra "armonía" [*Fuge*], el habla o decir prístinos del Ser.

Es conocido que O. Pöggeler considera que el diálogo con Kant ha contribuido de forma importante a esta reiteración no deseada de la metafísica, retrasando el asumir pleno de la diná-

---

[53] Anotación en la edición de 1949 (GA 9, 328 a). Es significativo que en este año, además de reeditar, ahora por separado, este texto, y también, con una introducción, el de WM, pronuncia por primera vez, en Bremen, el ciclo *Einblick in das, was ist*, con la conferencia Die Kehre por remate.

[54] An Rich., XIX.

[55] Por ej., en el modismo "*bei diesem Gedanke alles kehrt sich ihm um*", al pensar esto, todo se le confunde.

mica interna propia del pensamiento heideggeriano[56]. Es dudoso que se pueda hablar de un "retraso", como si el pensamiento pudiese atajar camino por la vía más corta. Pero me parece innegable que lo que llamo el "kantismo sutil" del proyecto de la Ontología Fundamental pone como suelo y fundamento de toda Ontología, es decir, de la comprensión explícita o interpretación del ser, una estructura temporal transcendental, a la que llama horizonte, pero que constituye el eje en torno al cual se articula modalmente el sentido del ser *de todo ente*. Cuanto más coherente y "objetivo" resulte este "principio hermenéutico" en su aplicación sistemática, menos espacio de juego deja para que el ser "pueda" mostrarse o decirse "históricamente" de otro cualquier modo, como lo que adviene "libremente", como lo quizá aún inimaginable.

La Kehre que Heidegger hace cuestión de explicitar en los textos arriba citados expresa claramente la conmoción del descubrimiento de esta situación aporética que afecta, en primer lugar e inmediatamente, a la articulación de su mismo proyecto. El entrever del "pensar de Kehre" en VWW debería entenderse, por tanto, en este sentido: de alguna manera, se percibe allí *una otra articulación* posible de la cuestión del ser, una fenomenología de su errancia. No cambia el "punto en el que está" [*Standpunkt*], su pregunta por el ser, sino donde la coloca: "Esta Kehre no es una alteración del punto de partida de SuZ" -a saber: "la cuestión del ser"- "sino que en ella el pensar intentado alcanza finalmente la localización [*Ortschaft*] de la dimensión, desde la que se hace la experiencia de SuZ, justamente en la experiencia fundamental del olvido del ser"- a saber: "olvido-*lethe*-encubrimiento-expropiación:apropiación originaria"[57].

---

[56] También Otto Bollnow, en su estudio de KPM, había prensentido tempranamente el peligro de transcendentalización inherente a la Ontología Fundamental: el intento de reducir a una unidad estructural la comprensión de la extrema movilidad de la existencia en su historicidad está a un paso de convertirse en una nueva edificación constructiva, que en vez de abrirse a la renovación de la filosofía de la facticidad, se encierre en un nuevo idealismo. Véase Cap. I, § 6 de esta disertación.

[57] Brief, ed. cit, 159. Los guiones introducen las anotaciones de la edición de 1949 (GA 9, 328 c y d), la última de las cuales es fundamental, al poner de manifiesto la relación de la Kehre con el sentido del recusarse ontológico, tanto en cuanto olvido (lenguaje que aún es el de SuZ), como en

Al fin, la experiencia del olvido, del recusarse se "localiza": la historia del encubierto descubrirse del ser, es decir, de la esencia errante de la verdad. Esta "dimensión" no es propiamente nueva, no es ajena a lo que SuZ buscaba. Pero no es el horizonte transcendental al que había llegado el camino hecho desde allí. El fracaso de la III sección parece equivaler, pues, a un haber caminado en dirección equivocada.

En una anotación de 1949 a VWW se dice, sin embargo, que también hay algo de fallido en este escrito sobre la "esencia de la verdad", al igual que lo había en SuZ: falta una segunda parte, "sobre la verdad de la esencia", parte *mißgelungen* "por las razones expuestas en la Carta" a Beaufret[58]. Heidegger sigue dando vueltas en su círculo propio: vislumbrado el angosto sendero, que tampoco en VWW alcanza a recorrerlo por entero. Pero, además, mezcla en su recuerdo el "giro" que, en 1946, la Brief menciona como el de ser/tiempo-tiempo/ser con el que en 1949, explicita en la Nota final a VWW, como un nexo reversivo entre "verdad" y "esencia"[59]. Por ello, esta extraña redundancia heideggeriana viene a llamar la atención, para el hecho de que las dos referencias de finales de los años 40 (1946 y 1949) parecen, pues, *aproximar la problemática de SuZ y la de VWW, aún cuando hallen expresiones diferentes para traducirlas y, lo que es más grave, introduzcan una clave interpretativa ("el pensar de la Kehre") para, a la vez, distinguir el alcance de los dos escritos.*

§ 4. La Kehre como estructura de interferencia.

Ante este panorama paradójico, se impone hacer un breve repaso sistemático del problema filosófico e histórico-filosó-

---

cuanto la *lethe* de la *aletheia*, que Heidegger mismo traduce por la raíz -*berg* (en el decir preferente de los años 30), como en el contraste *Ereignis/Enteignis*, asumido a partir de los BzPh como expresión definitiva del acaecer apropiador/expropiador del ser en su ahí histórico humano.

[58] *Wegmarken*, 97.

[59] Véase a este propósito el excelente análisis de J. Grondin en *Le Tournant*, pp. 15-35.

fico de la interpretación de la Kehre. Evitando extendernos demasiado en esta cuestión apasionante, creo que hay que subrayar lo siguiente:

1. Lo que falla *en 1927 y en 1930* se relaciona con algo más complejo que una "inflexión" o "giro". Esta acepción es la más inmediata del término, la que se acomoda a la designación más bien historiográfica de una "*Wendung*", de un cambio de orientación en el camino del pensar heideggeriano, del que Heidegger mismo no reniega[60]. En todo caso, lo que así se designa afecta al corazón mismo de lo que él, entre esas fechas, está buscando comprender y expresar.

2. Tanto la Brief como An Rich. hacen alusión, en efecto, a un "pensar de" esa Kehre. Una cosa es, pues, el "pensar de la Kehre", otra la Kehre misma. Aunque Heidegger admite que hubo un cambio "en su pensar" de la Kehre -es lo que permite hablar, dentro de ciertos límites, según expone a Richardson, de un "Heidegger I" y un "Heidegger II"-; más bien parece afirmar que la *estructura* pensada con el nombre de Kehre, explicitada con una referencia a lo que debería haberse plasmado en la III sección de SuZ, "sigue siendo" la misma. En una pequeña acrobacia, incluso deja sospechar que su pensar es él mismo "*kehrig*", al conceder a Richardson la designación de los "dos Heidegger", *bajo la condición de que "se atienda siempre al hecho que sólo desde lo pensado en I se accede a lo que hay que pensar en II" y que "el I sólo es posible, si está contenido en II"*[61]. Así, pues, una cosa es la Kehre (en cuanto *Sachverhalt*), otra "el pensar" de la misma. Aunque también sea inherente a éste aquella estructura ontológica.

3. Hay que concluir, por lo tanto y definitivamente, que en su sentido primordial, no se trata de un hipotético "giro" de su

---

[60] Heidegger acepta explícitamente la designación en la respuesta a Richardson: "*Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken*", si bien no signifique "*Änderung des Standpunktes oder gar Preisgabe der Fragestellung von SuZ*". An Rich., XVII.

[61] An Rich., XXIII.

orientación filosófica -acontecimiento al fin y al cabo subjetivo y biográfico-, sino siempre de una "relación" entre dos extremos. Esta relación se caracteriza terminológicamente como ontológica, puesto que enlaza esencia y ser, por una parte, con verdad y tiempo, por otra. Y, lo que es aún más importante, el vínculo mencionado se caracteriza por su *reversibilidad*: sea como "inversión", "rotación" o, sencillamente, como "inflexión", el movimiento que menciona traduce una doble dirección, un ir y venir, que es un avanzar por vericuetos que quizá devuelven al punto de partida del inicio, para volver a empezar desde él. La Kehre señala, en todo caso, un vínculo dinámicamente interactivo, una referencia recíproca o *interferencia* mutua, que de algún modo da unidad al ser. Y eso es, justamente, lo que se trata de averiguar: ¿de qué modo?, ¿cómo se estructura?

4. Esta "interferencia", ese "entre", ese "y" está llamado a constituir el centro y núcleo temático del pensar heideggeriano, desde el cual todos sus logros (desde SuZ) pueden y deben, si se acepta la autointerpretación del autor, ser comprendidos. Sigue, sin embargo, siendo problemático desde cuando pasa a serlo. ¿Lo era, acaso, en SuZ? A pesar de la tematización explícita del círculo hermenéutico, es indudable que Heidegger no llega a entrar allí en la cuestión de la circularidad del ser mismo, sino sólo en la del comprender[62]. Pero la reiterada alusión a la fallida III sección es indicio de que tal interferencia tenía que ver también con su temática... o con su fracaso. O aún con ambas cosas. El carácter equívoco de la problemática encubierta bajo la designación Kehre es tanto más preocupante, cuanto más fuerte el adivinar su importancia fundamental.

5. La Carta a Richardson, en fin, ofrece, no sin cierta vehemencia por parte de Heidegger, una precisión definitiva en toda esta cuestión. Si, por una parte, parece trasladar la Kehre de su pensamiento hacia fechas más tardías (en torno al año 1937); por otra, introduce dos claves fundamentales para su comprensión. En cuanto *Sachverhalt*, la Kehre es, en efecto, la trama o

---

[62] Véase el Cap. IV, § 3 de esta disertación.

textura de nexos y relaciones constituyente del ser mismo. El ser es lo que, en su estructura, es *kehrig*; ese es su modo de "comportarse" [*Verhalt /Verhalten /Verhältnis*], ser es relación, es mutua referencia entre hombre y ser, de tal modo que ambos interfieren el uno en el otro, se pertenecen mutuamente. "El acontecer de la interferencia ... es el Ser en cuanto tal"[63]. Ahora bien, siendo el modo de darse el ser, un recusarse, puede considerarse que lo que había rehuído mostrarse -o más bien, se había disimulado- en 'tiempo y ser', ha sido fugazmente percibido en la conferencia de 1930, pero sólo alcanza a ser "motor" o dinámica intrínseca del pensar heideggeriano a partir de 1937, en la época de redacción de los BzPh. Mientras, el motivo interferente se mantuvo actuante pero disimulado e indeciso.

6. De hecho, a la luz de los BzPh, la Kehre aparece, clara y ampliamente tematizada en su sentido principal y ontológico, como "*Kehre im Ereignis*"[64], el acaecer interferente de hombre y ser, como lo que de suyo se pertenece mutuamente. La Kehre se asume ahora, definitivamente, como un *kehriger Bezug*, es decir, como relación o referencia recíproca y reversiva entre el ser (*Seyn* como *Er-eignis*) y su ahí. En esa correlación -comprendida fenomenológicamente, aunque sin investir la instancia subjetiva, como sería el caso en la fenomenología ortodoxa- ser y hombre se dan conjunta y recíprocamente en la fundación (localización) del espacio-tiempo como dimensión del con-jugarse histórico del Da-seyn. El ser, en cuanto acaecer originario, propio y apropiante, se da al hombre, su ahí, lugar de verdad[65], *en cuanto su ori-*

---

[63] An Rich., XXI: "*Das Geschehen der Kehre 'ist' das Seyn als solches. Er läßt sich nur aus der Kehre denken*". La nueva grafía indica el salto a la nueva perspectiva. El Ser es él mismo pensado ya *desde* su carácter interferente, en cuanto interferencia hombre-ser.

[64] Véanse §§ 32 y ss., a partir de la p. 134.

[65] Cabe recordar brevemente que ya en los años sesenta, Orlando Pugliese, en su importante estudio *Vermittlung und Kehre* (Freiburg, 1965), había llamado la atención para el contenido aletheiológico de la noción de Kehre. A pesar de su insuficiente matización de los diferentes niveles de la Kehre -notable, fundamentalmente, en la no distinción entre la acepción de "inversión de perspectiva", ya prevista en el proyecto mismo de SuZ, y la que se desprende de la posterior tematización de la noción, excluyente de la vía de la Ontología Fundamental mediante la evolución hacia la de la Historia del

gen. Habiendo acontecido así, el Dasein ejerce y proyecta el ser que en él, con él, a través de él (en el arte, en el pensar, en la poesía, en el actuar) cubierta o encubiertamente adviene. El ser se descubre en el proyecto del Dasein, a la vez que se pone discretamente a cubierto como origen. Y el Dasein, denso de ser, hace así la experiencia de su carácter de "acontecido", originado.

En otras palabras: un breve análisis de los textos fundamentales en los que Heidegger da noticia del sentido de la famosa "Kehre" de su pensamiento, no conduce propiamente a comprenderla como un giro de su orientación filosófica, sino más bien a descubrir una característica estructural del ser mismo, que no había sido plenamente captada y entendida en SuZ, aunque ya allí se buscaba entenderla, y que una y otra vez, entre 1927 y 1930, ha rehuído todo intento de formulación, pero que finalmente, poco a poco, se fue configurando conceptualmente como un *kehriger Bezug*, la "Kehre" en su sentido más propio, explícitamente tematizada en los BzPh. Tal expresión indica, por fin, el lazo inefable y dinámico que une "ser" y "ahí" y define el Dasein como *proyecto yecto, comprensión finita en su sentido más propio y auténtico*. Pero el *estar-yecto* ya no viene determinado a partir de la Analítica existenciaria, que le había dejado rozando los límites de la *inautenticidad, del ser-impropio, la facticidad decadente*. *Geworfen* significa ahora *ereignet*: estar-yecto no es sino ser-acontecido, ser-apropiado, ser en sentido propio lo "donado". El proyecto fundador del sitio para el darse del ser no viene ahora determinado por la facticidad de su ser-con-otros en el mundo, sino por el carácter fontanal de su mismo acaecer propio.

Dos breves citas, ambas de los BzPh, bastan para centrar el tema. La primera: "El que arroja el proyecto se experimenta como arrojado, es decir, acaecido-apropiado por medio del ser. La inauguración por medio del proyecto sólo es tal, si acontece

---

Ser- Pugliese comprendió bien este carácter de la Kehre como estructura de la verdad del ser, como la circularidad que es inherente al ser mismo en su darse veritativo. Véase, por ej., pp. 77 ss y 87-88. Esta estructura es la que los BzPh han venido a afirmar definitivamente como el sentido más esencial de la noción.

como experiencia del estar-arrojado o yecto y, con ello, de la pertenencia al Ser"[66]. La segunda: "En la medida en que el que arroja proyecta, habla pensando acerca del acaecer originario de apropiación, se desvela que él mismo cuanto más proyectante es, tanto más arrojado-yecto es ya el arrojado"[67].

Abordada desde esta nueva perspectiva, la cuestión de la transcendencia del Dasein (es decir, del proyecto abridor del horizonte temporal del darse comprensivo del ser) sufre una necesaria transformación. El "sobrepasar" (*Überstieg*) que deja o hace que aparezca "horizontalmente" el ámbito del ser de los entes pierde su carácter originario en función de su origen propio: su irrumpir vertical, axial, como *Wurf*, lanzamiento o jugada del ser. Con ello se salta, de hecho, a un otro nivel de análisis: definitivamente vencida la Ontología Fundamental, que culminaba el camino abierto por la Analítica existenciaria, viene a su vez a ser *integrada y transformada* (*verwunden*) en una nueva perspectiva: la de la "historia o acaecer del ser".

Von Herrmann afirma el carácter estrictamente fenomenológico de este camino[68], que otros muchos autores consideran, bien por el contrario, como una ruptura ("la" ruptura) con relación a la primera época de la filosofía heideggeriana, a la que le corresponde la inauguración de la vía post-metafísica. A la luz de los textos que la GA poco a poco viene editando, esta lectura "fenomenológica" de Heidegger en su camino propio se afirma cada vez con más fuerza. Resulta curioso que se haya aceptado el infinito recomenzar como característico de la vía husserliana de la Fenomenología y se niegue, en cambio, a su más genial discípulo la legitimidad "fenomenológica" de su hacer camino. De hecho, la lectura "fenomenológica" de Heidegger permite además

---

[66] *"Der Werfer des Entwurfs erfährt sich als geworfene, d. h. er-eignet durch das Seyn. Die Eröffnung durch den Entwurf ist nur solche, wenn sie als Erfahrung der Geworfenheit und damit der Zugehörigkeit zum Seyn geschieht" (BzPh, § 122, 239).*

[67] *"Indem der Werfer entwirft, vom Ereignis denkerisch sagt, enthüllt sich, dass er selbst, je entwerfender er wird, um so geworfener schon der Geworfene ist" (Ibidem).*

[68] Véase, por ej., *Weg und Methode. Zur Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt, 1990, corto estudio donde la continuidad de la fenomenología heideggeriana es puesta de relieve de forma sistemática.

comprender la unidad de ese camino (hódos) en torno a un núcleo metodológico único, aunque variante.

Pero esto nos conduce a una reconsideración, a ahondar sobre una base más sólida en la difícil cuestión controvertida de la cronología de la Kehre, de indudable importancia en lo atañe a la investigación del papel que la meditación sobre Kant pueda jugar en esta lenta y velada metamorfosis del pensar de la Ontología Fundamental hacia lo que Heidegger llamará la Historia del Ser.

§ 5. La disensión en torno a la cuestión de la "*Kehre*".

Hay que reconocer que la mayor parte de las dificultades en fijar tanto el significado como la cronología de la Kehre se deben al mismo Heidegger. Su exposición sistemática de la nueva perspectiva es, desde luego, más bien tardía, lo que conduce a que importantes intérpretes de la trayectoria heideggeriana, como es el caso de Otto Pöggeler, tiendan a menospreciar la importancia de los años treinta, dispersos entre solicitaciones teóricas y prácticas de diferente índole y sentido, y a defender, por ello, que sólo hacia los años cincuenta y sesenta, en un tercer momento del pensar heideggeriano, puede hallarse lo más esencial del mismo, su más importante aportación propia[69].

---

[69] La cuestión de las "fases" del pensar heideggeriano, en la que no vamos entrar aquí, no es, con todo, indiferente a la problemática central que nos ocupa. Dos (Richardson y Franzen; en cierta medida, von Herrmann) o tres (Pöggeler, Sinn, Vattimo), ruptura o continuidad entre ellas, son las hipótesis hermenéuticas, dependientes todas de la interpretación que se hace de los años 30. Si se acepta la primera de las dos hipótesis -a saber, la que defiende la división en dos fases- gana especial importancia el momento intermedio, "crítico", el del irrumpir del motivo armónico que impregna y une la producción de la segunda fase. De la comprensión de esta "crisis" depende, en definitiva, la opción "rupturista" (Franzen) o "continuista" (Max Müller). En ambos casos asumiría especial importancia el lugar atribuido a Kant en la génesis y profundización de tal crisis, siendo altamente significativa la continuidad o variación de la lectura que Heidegger hace de él. Si en cambio, se acentúa la mutación que se respira en los escritos de los años 50 y 60 relativamente a los del entorno de 1927, se desvalorizan los 20 años intermedios, relegándoles a una prolongada "transición" (Pöggeler, Schwan) en la que los contornos temáticos y la orientación se desdibujan en todo lo que exceda la perspectiva del "caminar hacia" la *Spätphilosophie*. Vista desde aquí, la "ruptura" con SuZ ya no puede ser sino eso: ruptura. Y el motivo kantiano, aún cuando no desaparezca (1962, 1969),

Pero posponer hacia fechas tan tardías el pleno asumir del *telos* heideggeriano -plasmado en una topología del ser- me parece una conclusión ilusoria, que quizá halla algún apoyo en el estilo literario de los textos, pero que el contenido temático de los mismos no refrenda.

Me parece más certera la hipótesis de von Herrmann, según la cual la reserva de Heidegger, le lleva a cuidarse mucho de dar a conocer el rumbo de su pensamiento, mientras no está seguro de ser bien entendido. Por ello, las lecciones entre 1930 y 1936 no nos dan información suficiente sobre su preocupación más fundamental en ese período y, en el fondo, "lo más extremo y último que se lleva a cabo, durante estos años, en materia de pensamiento no es comunicado públicamente de forma inmediata"[70]. En 1927, había sido el mismo Heidegger quién, de alguna manera, reconocía en una carta a Löwith algo parecido, al afirmar que no hay que entender la evolución de su pensamiento exclusivamente en función de lo que él deja trasparecer en sus cursos y seminarios[71]. Por eso es difícil establecer un marco cronológico preciso para un acontecimiento como el de la Kehre,

---

pierde todo arraigo que transcienda el meramente "pedagógico" (*Vier Seminare*, la publicación tardía de FnD) o, en definitiva, "instrumental" (Kths, como ilustración del pensar representativo moderno, que alcanza en Kant el resorte que le empuja hasta la cumbre tardía de la tecnificación avasalladora del mundo).

[70] Véase von Herrmann, "Vom 'Sein und Zeit' zum Ereignis", in Gander (Hrsg.) , *Von Heidegger her*, Frankfurt, 1991, 40-41: "*Die Freiburger Vorlesungen zwischen 1930 und 1936 lassen den Wandel zum seynsgeschichtlichen Denken nur almählich und in zuruckhaltender Weise sehen. Denn was sich in diesen Jahren denkerisch im Letzten und Äußersten vollzieht, wird nicht sogleich öffentlich mitgeteilt*". A la postre, se puede decir esto mismo también de la primera exposición global de este pensar, de su metodología y ámbito, los BzPh, que Heidegger retuvo inéditos durante toda su vida, a pesar de haber buscado, a la vez, denodada pero indirectamente, que se supiese de su existencia y contenido, al menos a partir de los años sesenta. Véase, a este propósito, el testimonio de Otto Pöggeler, por ej. en *Der Denkweg*, ²1983, pp. 349 ss.

[71] Véase Papenfuss + Pöggeler (Ed.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, v. 2, Frankfurt, 1990, p. 37: "*Und man kann die Arbeit nicht nach dem beurteilen, was man gerade in der Vorlesung oder Übung gesagt hat.*" Y, un poco más adelante, acerca de la evolución de su pensamiento, afirma que: "*man darf sie nicht kurzatmig aus der Folge der Vorlesungen und dem hier lediglich Mitgeteilten zusammensetzen. Diese kurzatmige Betrachtung vergißt nach rückwärts und vorwärts die zentralen Perspektiven und Antriebe.*" La carta es del 20 de agosto de 1927.

en su sentido más inmediato[72], como ya antes hemos referido a propósito de la tesis de W. Franzen. Sin embargo, la publicación paulatina no sólo de los cursos de la GA, sino también de la correspondencia y de muchos inéditos de diversa envergadura, ofrece a la interpretación una base cada vez más firme, a pesar de los diferentes criterios de análisis y de las posturas desencontradas. Sin ánimo de hacer el recuento de tales posturas[73], creo, sin embargo, oportuno hacer una breve referencia a las posiciones recientes que me parecen más relevantes en lo que respecta a la cuestión de la importancia de la meditación sobre Kant y a propósito de Kant en la evolución hacia el pensar de la Kehre. Especialmente interesantes me parecen, en este punto de nuestro recorrido, las tesis de von Herrmann y Grondin, por una parte, y la de Pöggeler, por otra.

Si centramos la atención sobre el sentido transitivo de la Kehre y buscamos el bosquejarse aún indefinido del hilo de la misma en la dinámica del pensar de Heidegger, nos encontramos con que, para VON HERRMANN, los problemas con los que el filósofo se depara hacia el verano de 1929 (WiM) y en el curso del

---

[72] Esta reserva del pensar heideggeriano sólo en textos del tipo de los BzPh aparece con soltura y sin inhibiciones. La paulatina publicación de estos escritos -a veces, brevísimos comentarios o notas, algunos, en cambio, como ha sido el caso de los BzPh, de gran extensión- obliga a una revisión casi constante de las pautas cronológicas, puesto que, a pesar de no siempre ser posible fecharlos con exactitud, traducen en su lenguaje o contexto temático preocupaciones teóricas que sólo mucho más tarde trasparecen en los escritos y conferencias publicados. Se hace, por ello, difícil reducir este complejo despliegue problemático a una evolución lineal, en "fases". La *Spätphilosophie*, dónde Pöggeler, por ej., halla lo verdaderamente "otro" del pensar de Heidegger, revela de hecho en lo esencial un núcleo aporético que procede claramente de la segunda mitad de los años 30, como claramente revelan los mismos BzPh, que Pöggeler interpreta demasiado unilateralmente por la vía de la teología del "postrer dios".

[73] Me remito en este punto al artículo de Alberto Rosales, "Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen", incluido por los editores Papenfuß y Pöggeler en el tomo I de *Zur Aktualität Heideggers* , Frankfurt, 1991, pp. 118-140, que si no es exhaustivo es, por lo menos, escrupuloso e ilustrativo del panorama actual de la investigación sobre este punto. El hilo de su exposición tiene, en todo caso, como punto de partida el excelente análisis que el mismo Rosales hizo del tema en un artículo anterior, de indudable relevancia: "Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38, 1984, pp. 241-262.

semestre de invierno de 1929/30[74], de hecho, sólo afloran clara y potentemente a partir de 1930, en la conferencia VWW, arrastrando una "mutación inmanente, que recoge todas las cuestiones hasta ahora planteadas desde la vía de la Ontología Fundamental y las traslada del planteamiento transcendental-horizontal al de la historia del ser"[75]. Esta "mutación inmanente" se refiere, pues, al *tránsito de una vía de problematización a otra vía*. Por ello, von Herrmann nombra esta evolución una "*Kehre vom fundamentalontologischen zum seynsgeschichtlichen* Blickbahn", la cual "sólo poco a poco y contenidamente" se deja percibir a lo largo de este amplio período[76] iniciado en 1930.

Hay, sin embargo, por parte del mismo Heidegger, como ya vimos, una referencia anterior a una Kehre: la que, en MAL, señala el abrirse paso de la Meta-ontología. Pero, según von Herrmann, es ésta una diferente acepción del término, que menciona meramente la inversión de la perspectiva de enfoque, prevista en el programa de SuZ, y que debería plasmarse en la consabida III sección, donde deberían haberse sentado las bases de toda posible óntica metafísica. Esta *Umkehr der Blickrichtung* en cumplimiento del proyecto de 1927 tiene su contexto exclusivamente en la Ontología Fundamental y en el camino por ella dibujado. No es en esa vía como se puede alcanzar, según von Herrmann, la dimensión propia, desde la que SuZ, en las palabras de

---

[74] *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30 (1983).

[75] "*Seit 1930 beginnt sich dann, deutlicher faßbar in dem Vortrag* **VWW**, *die seynsgeschichtliche Erfahrung vom Wesen des Seyns Bahn zu brechen. Diese neue und mit Macht hereinbrechende denkerische Erfahrung bringt das ganze Gefüge der transzendental-horizontal angesetzten Seinsfrage in Bewegung. Diese Bewegung ist ein immanenter Wandel, der alle bislang fundamentalontologisch angesetzten Fragen ergreift und aus der transzendental-horizontalen in die seynsgeschichtliche Fragebahn überführt*". F.-W. von Herrmann, "Vom Sein und Zeit zum Ereignis", ed. cit., 40.

[76] Véase igualmente von Herrmann, "Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers 'Kehre'", en *Freiburger Universitätsblätter*, nº 104 (1989), pág. 48: "el pensar de la historia del ser como planteamiento de la cuestión del ser no empieza sólo con el inicio de la elaboración del manuscrito de los *Beiträge*, sino que se abre camino poco a poco desde 1930, hasta que en 1936 ha llegado a esclarecerse lo suficiente como para explicitarse en la configuración de su sextuple Fuga."

la Brief, debería entenderse[77].

A estas dos acepciones del término Kehre, se añade una tercera: la que viene definida desde el enfoque de la historia del ser y que, al contrario de las anteriores, en vez de mencionar un cambio (de perspectiva) o un abandono (de un planteamiento), tan sólo menciona un *contenido temático*, sin embargo *esencial para la comprensión del todo de la filosofía heideggeriana*, incluido el pensar "de la Kehre". Se trata de la *Kehre im Ereignis*, del fenómeno que he decidido traducir como "interferencia", el acaecer originario del apropiarse recíproco o acaecer de la reciprocidad misma. Sólo este tercer uso del término aclara retrospectivamente el segundo, al permitir comprender la necesidad intrínseca que llevó el pensar de la "historia del ser" a *interferir* en la ontología fundamental, ya extremada, y provocar así el tránsito paulatino de la una a la otra[78].

Esta interpretación viene a subrayar, por tanto, la importancia del año 1930, en la medida en que se considera que el percibir fugaz del carácter interferente del ser, su libre darse histórico, como verdad que se oculta y disimula en su ahí humano, es lo que aparece como la clave, ella misma interferente, que provoca y exige una mutación en la forma de pensar –un cambio de estilo, como dirá posteriormente, en los BzPh–, en la que ese acontecimiento pueda llegar a ser adecuadamente tematizado.

También JEAN GRONDIN[79] se dedica a distinguir las diversas acepciones del término Kehre. Pero su aportación más interesante es su intento de realizar lo que llama "una reconstrucción filosófica" del pensar de la Kehre, es decir, una interpretación capaz de hacer comprensible *in statu nascendi* su necesidad[80]. Esto le lleva a buscar la continuidad de un hilo de pensamiento

---

[77] *Ibidem*, pp. 49-50.

[78] Véase art. cit., 49: "*Der Einblick in die Wesung, d. h. in die Geschichtlichkeit des Seyns, in die Ereignis und somit in die zum Ereignis gehörende Kehre machte die Kehre vom fundamentalontologischen zum seynsgeschichtlichen Denken notwendig*".

[79] Véase la obra ya citada *Le Tournant* (Paris, 1987) y el artículo más reciente "Prolégomènes à l'intelligence du Tournant chez Heidegger", en *Les études philosophiques*, nº3/1990, 333-352.

[80] Art. cit, 334.

en el que tal noción no sólo viene a ocupar el lugar central, sino que llega a alcanzar, además, un significado que no tenía al principio.

Partiendo del texto de referencia de la Brief, considerado como el que sigue siendo clave para lo que nos ocupa, busca averiguar qué tipo de Kehre estaba previsto en la arquitectura de SuZ y por qué ese proyecto fracasó ("¡en 1926, en 1927 y 1928!"), dando lugar a otra cosa[81]. La decisión de Heidegger de inaugurar la publicación de la GA con los *Grundprobleme der Phänomenologie* es interpretada como una indicación -desde luego no la única- de la necesidad de *recorrer el camino programado en SuZ, en su aporeticidad extrema, es decir, en su fracaso.* En la versión de 'Tiempo y ser' que llegó hasta nuestras manos (la de los GP), Heidegger busca "a tientas" el anunciado paso -"*le passage, voir le tournant*"- de la cuestión del Dasein a la del ser mismo, al hilo de la problemática ontológica de la *temporalitas*, pero sin abandonar la perspectiva horizontal-transcendental de los "esquemas". Resaltando el carácter claramente autocrítico de los últimos acordes de los GP, Grondin sitúa aquí el "*atisbo de un pensamiento expreso de la Kehre*": la tomada de conciencia de la "temeridad que representa la proyección [...] del ser según el horizonte de su inteligibilidad, [...] el peligro de reificar el ser, haciendo como si él se dejara abarcar en un proyecto de la subjetividad"[82]. De ese modo, al enfoque invertido de la cuestión del ser, que estaba previsto corresponder a la tercera sección de SuZ, se le añade ahora otra cosa, imprevista y soliviantadora: la sospecha de la no-verdad del acercamiento esquemático-horizontal. Ésta sospecha es la que propicia, en los años inmediatos, la creciente importancia atribuida a la *finitud*, noción que en KPM se convierte, de pronto, en el "punto culminante de lo que, por última vez, se llamará Ontología Fundamental"[83].

---

[81] *Ibidem*, 335.

[82] *Ibidem*, 339.

[83] *Ibidem*, 341. Véase igualmente *Le tournant*, 85: "*'A lire la IV partie de KPM on doit croire que la finitude répresente la notion centrale, l'alpha et l'omega de SuZ. Or, l'Introduction de ce livre n'en dit pas un seul mot. Hasard ?! Chose certaine, il a dû se passer quelque chose entre SuZ et KPM*".

Esta "radicalización de la finitud"[84], perceptible desde 1928 y definitivamente asumida en el *Kantbuch* y en el curso de 1929/30, constituye "el destello de la Kehre"[85], acontecimiento que ya se trasluce con fuerza en 1930. Grondin concuerda, pues, plenamente en este punto con von Herrmann, cuya interpretación considera "luminosa". Y aunque en los BzPh, aparentemente, es cuestión de una Kehre totalmente diferente, "con un poco de atención se descubre que [esta obra] se limita a retener y cultivar la lección que deriva de la empresa y del fracaso de 'Tiempo y ser'", a saber, "el peligro en el que la III sección de SuZ incurría de una cosificación del ser o su proyección según el horizonte previo de una inteligibilidad incesante"[86].

Disparada por el asumir de las razones de un fracaso, la Kehre viene a definirse, para Grondin, no por una mutación o modificación, sino por una radicalización del camino indicado en SuZ. Por ello -y aquí está la que creo ser la aportación más interesante de este autor- *no es el índice de ruptura, sino de unidad*: "Lejos de separar, la Kehre podría, así, habilitarnos a reconquistar la unidad del pensamiento heideggeriano"[87].

Los extensos y cuidadosos análisis de Grondin, subrayan, sin embargo, que a pesar de la indicación del Brief al situar el amago de la Kehre hacia 1930, en VWW, la cuestión que la impulsa había ya alcanzado su climax en KPM, con la sistematización de su meditación sobre la *temporalitas*, "índice de la finitud", al hilo de su versión kantiana (del "esquematismo"). Sintomáticamente, Grondin coloca, por ello, como lema de su artículo de 1990, una expresiva cita de Heidegger: "*Todo el mundo aguarda*

---

[84] "Radicalizar significa que lo que antes estaba en la periferia -una propiedad del Dasein entre otras- se halla de ahora en adelante e la raíz" (art. cit., 342).

[85] Véase *Le Tournant*, 81 y 121.

[86] *Ibidem*, 350.

[87] *Ibidem*, 342. Grondin consigue así, con entera independencia de la vía interpretativa fenomenológica de von Herrmann, llegar a una conclusión muy cercana a la de éste, en lo que respecta al carácter unitario del despliegue del pensar heideggeriano.

aún la II Parte de SuZ. Es que no conocen el KPM"[88]. 1929 sería, pues, el umbral de la Kehre.

Un refuerzo indirecto de la importancia de este año lo encontramos, curiosamente, en PÖGGELER, para quién, sin embargo, no es cuestión de la mencionada Kehre, problemática que tampoco le parece central en la evolución heideggeriana, puesto que considera los años 30 un mero, aunque largo, *intermezzo*, un período de transición que, asumiendo la necesidad del paso "por las catacumbas", conduce hasta el *Spätwerk*[89], dónde, finalmente, sí encuentra una clara diferencia relativa al pensar que, iniciado en SuZ, sólo ve alcanzar verdaderamente su meta en los BzPh[90]. En efecto, también Pöggeler considera 1929 como un año clave en el despliegue de la filosofía heideggeriana, pero tan sólo desde la perspectiva de su *ruptura con la fenomenología* husserliana.

En el entorno de Husserl -en el que Pöggeler da grande importancia a su maestro Oskar Becker- se agudiza por esas fechas la discusión sobre la cuestión de la modalidad. Heidegger la conecta con la problemática de Kant. Una atenta consideración de los esquemas temporales, como estructura principial para la diferenciación de los modos de ser, es utilizada por Pöggeler, en un enfoque cerca de 25 años posterior a Der *Denkweg*[91], en el sentido de completar la interpretación que, en su momento, había expuesto allí. La problemática de la modalidad se le convierte en la clave del definitivo abandono heideggeriano de la fenomenología, en las fechas hacia las que Husserl, por su parte, la fundaba definitivamente en el suelo transcendental[92].

---

[88] Art. cit., 333. Procedente de una comunicación oral de Heidegger, la cita, oída a Gadamer, carece lamentablemente de confirmación.

[89] Véase, por ej., "Heidegger und die hermeneutische Theologie", in *Verifikationen*, Tübingen, 1982, p. 497. Pero las citas podrían multiplicarse.

[90] *Ibidem*, 481.

[91] Véase el art. de 1989, "Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929)", pág. 268. He tratado esta cuestión de forma global en el Cap. I, § 6 de esta disertación, por lo que me limito aquí a recordar con brevedad lo allí expuesto.

[92] En abril de 1929, al terminar la versión definitiva de las "Meditaciones cartesianas".

La cronología propuesta por Pöggeler parece si no hacer caso omiso, por lo menos menospreciar la evolución heideggeriana anterior a la publicación de SuZ. Sólo entre 1927 y 1929 considera que la aceptación del hilo transcendental acerca Heidegger de Kant, cuando hemos visto que justamente la génesis de SuZ debe mucho, sobre todo en su fase final (1925-1926) a esa buscada proximidad[93]. En todo caso, Pöggeler responsabiliza al diálogo con Scheler (hacia 1928) de haberla potenciado. Heidegger seguía la pista de un *Prinzipiengefüge* ontológico y temporal -aunque en un sentido muy diferente del de la "conciencia del tiempo inmanente", al que tanta atención dedicara en 1928 a petición del maestro- que había habilitado una interpretación de la facticidad histórica (la cuestión del *als* hermenéutico) en el horizonte transcendental (el *als* apofántico). Esta cuestión, retomada en el *Krisenwinter*[94] de 1929/30, y puesta en conexión con la problemática de "lo súbito", ya desde hacía mucho perseguida, es la que determina el que se le haga luz sobre la posibilidad de interpretar en su historia toda la filosofía desde la antigüedad.

Es conocida la posición de Pöggeler acerca de lo que la proximidad de Kant significó para Heidegger: un equívoco, que en vez de clarificar la cuestión que íntimamente le preocupaba, le hundió en la aporía fundamental[95], que ya viciaba SuZ y de la que sólo conseguirá salir en los BzPh. Enredada en el lenguaje metafísico kantiano, la cuestión del esquematismo difícilmente podría servir a Heidegger para aclarar el buscado pasaje de la dimensión existenciaria del tiempo a la ontológica, quedándose en una perspectiva truncada, encerrada en el círculo hermenéutico, incapaz de manifestar la irreductibilidad del acaecer mismo en su inherente historicidad[96]. El papel de la lectura kantiana en el despegarse heideggeriano de Husserl viene, sin embargo,

---

[93] Véase el Cap. III de esta disertación.

[94] Pöggeler, "Heideggers logische Untersuchungen", 87.

[95] Véase, por ej., "Heidegger und die hermeneutische Theologie", pp. 479-480.

[96] Véase *Der Denkweg*, 87. La misma posición es defendida en el ya citado "Heidegger und die hermeneutische Theologie", 479-480.

reconocido desde el inicio. Al reconocer la historia como *Leitfaden* de la investigación fenomenológica, Heidegger se orientaba necesariamente hacia fuera de la fenomenología husserliana, al tomar como punto de partida no a "las cosas mismas", sino a la tradición. Y al retrotraer a un origen histórico el diálogo filosófico, Heidegger estaba tomando como tarea no el continuar a Husserl, que es un momento de tal tradición, sino el manifestarla a ella misma[97].

En todo caso, Pöggeler reconoce en Kant al dialogante elegido, al que Heidegger previlegia en esa tradición, el que le acompaña hasta el portal de la fenomenología[98], acercándole a elaborar su postura propia[99]. Así, WiM (el resto de una tarea que se cumplió en parte importante) significa, de hecho, "la despedida", que ha venido preparándose desde 1928[100]. Con ello, según Pöggeler, es el grupo mismo de la Fenomenología el que se rompe en pedazos. Y aunque, para Pöggeler, a Heidegger le queden aún muchos años y experiencias hasta que su pensamiento termine por alcanzar (en los BzPh) aquello hacia lo que tiende, el camino de la *aletheiología* se inicia aquí. Desde esta perspectiva, a pesar de la disensión relativamente a su alcance, Pöggeler ofrece, de hecho, una otra versión posible del cambio de dirección en el caminar heideggeriano. Este cambio no se conforma terminológicamente a ninguna de las acepciones de la Kehre. Sin embargo, contribuye a subrayar la importancia decisiva del año 1929.

La precisión conceptual y cronológica, que este repaso de las interpretaciones más importantes ha contribuido a fijar, nos

---

[97] *Der Denkweg*, 75-76 y 78-79.

[98] Este papel de Kant aparece especialmente subrayado en dos artículos de Pöggeler publicados en los números 9 y 14 de *Phänomenologische Forschungen*: "Heideggers Neubestimmung des Phenomenbegriffs" (1980) y "Zeit und Sein bei Heidegger" (1983).

[99] Pöggeler reconoce, empero, que en contra de la habitual crítica al Kantbuch, lo importante de éste es que a través de Kant, Heidegger se busca a si mismo, elaborando una teoría de la interpretación temporal del ser, mediante la doctrina de los esquemas. Véase "Heideggers logische Untersuchungen", 91.

[100] Véase *Der Denkweg*, 79 y "Heidegger und die hermeneutische Theologie", 480.

permite ahora volver al análisis de los textos heideggerianos, para intentar seguir en ellos la pista del diálogo con Kant, en su relación con el descubrimiento paulatino del nuevo enfoque de la *Seinsfrage*.

§ 6. El angosto camino de la verdad.

Aceptemos, pues, como punto de partida, que hacia 1929/30, Heidegger no sólo asume las fronteras de su planteamiento original, sino que empieza a desmadejar el ovillo de un otro planteamiento posible, no contradictorio con el de la Ontología Fundamental, pero en todo caso desviado en relación a éste. La expresión "*Kehre*", empleada a partir de 1928 para expresar de una u otra manera esa desviación (o algo que tiene que ver con ella), sólo mucho más tarde llega a poder ser correctamente interpretada en su sentido propio, tan amplio cuanto preciso. *Es un término cuyo contexto de uso siempre es autointerpretativo.* Queda, con ello, señalado un rasgo fundamental del pensar heideggeriano que considero de la máxima importancia: toda profundización temática siempre se da al hilo de la radicalización de un diálogo, ya sea con otro(s) pensador(es) o, en el último y definitivo momento, consigo mismo... como si fuera un otro.

Los textos-clave en los que se da la tematización definitiva (ella misma reinterpretativa) del "con-jugarse" controverso como momento fundamental del pensar provienen de los BzPh, que son la obra desde la que se lanza luz tanto retrospectiva como prospectivamente sobre todo el recorrido del pensar heideggeriano, ya sea desde el punto de vista de las cuestiones tratadas o desde el de la metodología utilizada en cada momento[101]. Pero

---

[101] La clave metodológica del debate controverso, a su vez, sólo es plenamente comprensible sobre la base de la estructura llamada Kehre, es decir, del *keriger Bezug* que liga el proyecto comprensivo a su mismo estar-yecto, emplazando el pensador no sólo en la tradición a la que pertenece y de la que se diferencia (lo que ya aparecía tematizado en SuZ), sino también en la más absoluta *Geworfenheit*, es decir, el presentir de su más remoto origen como jugada o *Wurf* (lo que constituye una novedad relativamente a aquella obra). Es, en fin, el lazo entre estas dos nociones -a saber, el carácter "interferente" de lo pensado en la "controversia"- lo que nos permite situar el núcleo problemático fundamental que une Heidegger y Kant. Véase, por ej., BzPh, § 34, 252-254, dónde no sólo es directa la referencia

hay textos anteriores que nos dan ya noticia de la importancia metódica de lo que llama la *Aus-einander-setzung* (la discusión o debate que atribuye a cada uno lo que le es propio) para que Heidegger siga adelante en su mismo caminar pensante. Dos breves citas, procedentes de la correspondencia de Heidegger pueden ayudarnos a sentar el tema.

En una carta a Jaspers de 20/12/1931, dice Heidegger: "Preciso de mucho tiempo para comprender conceptualmente y sólo entiendo, justamente, si mis propias necesidades me obligan a entrar en controversia"[102]. Lo que ha sido una constante fáctica de la práctica del pensar heideggeriano se revela aquí asumido como rasgo inherente al pensar propio -asunción sintomáticamente manifestada en diálogo con el pensador que cuatro años antes había contribuido tan decisivamente al percibir de las fronteras del planteamiento de SuZ[103]. *La importancia del diálogo controverso como momento metódico de mediación en el cumplimiento de la interpretación no sólo es un retrato de la finitud misma de lo que en 1929/30 aún llamaba inequívocamente transcendencia, sino que hace luz sobre el carácter esencial de la, por eso mismo constante, referencia a Kant.* El proyecto preontológico de la objetualización del ser y la comprensión cosificada del mismo, que la *metaphysica naturalis* plasmó al nivel de explicitación filosófica, sólo alcanza a ser vencido por medio del diálogo controverso, al hilo de aquellas cuestio-

---

a KPM (es más: es evidente la conexión con la hoja suelta publicada por Heidegger en el Prólogo a la 4ª ed., 1973, de ésta) y a la crítica de Cassirer, sino que, además, dado el contexto en el que se integra esta extensa referencia y apreciación global de la obra, se subraya su importancia teórica (título del §: *Der Bezug von Dasein und Seyn*; parte IV, *Sprung*; tema común de los §§ colindantes: *Sein, Seiendes, Wesen des Seyns, das Sich verbergen im Wesen des Seyns*) y metodológica (la *Auseinandersetzung* con Kant aparece situada entre el *Zuspiel* y el *Sprung*).

[102] "*Ich brauche sehr lange, um zu begreifen und verstehe nur, wenn gerade eigene Notwendigkeiten zu einer Auseinandersetzung zwingen*". *Briefwechsel 1920-1963*, Frankfurt, 1990, 143.

[103] Aunque marginalmente, es interesante notar que la comunicación es hecha en una carta en la que Heidegger agradece a Jaspers el envío de los 3 tomos de su *Philosophie*, de la que dice no haber podido leer sino trozos del tercero, *Metaphysik*, con el que, por lo general, "está de acuerdo". Si se tiene en cuenta la importancia de la "controversia", puede concluirse de esta anécdota que no toma demasiado en serio esta obra, lo que, a pesar de la amistad que aún guarda a Jaspers, le sitúa ya fuera de su debate íntimo.

nes de las que Heidegger ha hecho piedras de toque de su misma autointerpretación. La comprensión tonal e inmediata, el diálogo que une, en vez de distinguir, requiere tiempo y mediación polémica para convertirse en un concebir y plasmarse, en interpretación. La cuestión de la articulación, del "habla" ontológica vuelve a irrumpir en nuestro camino: pues todo desmontar supone el previo estar montado.

Este carácter unificador, que es el del lenguaje compartido (*Ge-spräch*) que es a la vez un oír y un decir en el que se configura un nosotros, en cuanto pueblo, volverá a ser tema de atención preferente hacia la mitad de los años 30, constituyendo el núcleo central de la conferencia de Roma, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936): "El ser del hombre se funda en el lenguaje; pero éste sólo acontece propiamente en el diálogo", cuya "unidad [...] consiste empero, en que en la palabra esencial se manifiesta, en cada caso, lo uno y mismo, en lo que estamos de acuerdo y sobre cuyo fundamento *nosotros* estamos unidos y, así, somos propiamente nosotros mismos. El diálogo y su unidad transporta nuestro ahí-ser"[104]. Es la temática de 1936, la insistencia en el ¿Quién somos?, que volverá a tematizar en los BzPh. Supone, desde luego, el estar dado de una cierta manera de comprender cuya articulación implícita es preontológica. Pero, justamente, la cuestión de 1931 no es la del "somos" sino la del "soy": lo que Heidegger busca oír no es lo que le une, sino lo que le separa de la interpretación tradicional. Por ello, el diálogo que establece no es tanto el del *logos* compartido, cuanto el del poner a cada uno en su lugar, el de separar, incluso con violencia, los elementos estructurales de la textura de la tradición: tal es el ámbito de la *Aus-einander-setzung*, de la contraposición polémica.

En 1941, en las notas destinadas a preparar su nuevo seminario sobre Schelling, esta noción-clave aparece definida de la siguiente manera: "La controversia es la experiencia de la verdad del ente como un darse de la esencia de la verdad del ser. Es la experiencia de cómo la historia del ser nos atraviesa a nosotros mismos y, así, nos transporta hasta la estancia inal-

---

[104] "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" (HWD), en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1971, 38-39.

canzada, en la que tiene que darse una decisión de fundar la verdad del ser. *La controversia es el transferirse a este ámbito de decisión*"[105]. Perseguir la fenomenología de esta trasferencia o traslado es, pues, hallar el hilo no de una explicación "histórico-filosófica" de la "historia de la filosofía", sino del "acaecer del ser". El momento metódico de la disputa se manifiesta, pues, como inherente a la aletheiología de los puntos culminantes, decisivos[106] de esa historia ontológicamente enfocada y en la que Heidegger siempre se ve, a la vez, a sí mismo.

La referencia epistolar a Jaspers localiza la importancia personal -es decir, no sólo metódica- atribuida por Heidegger, a fines de 1931 a la *Auseinandersetzung*, antes de su tematización definitiva, con tal nombre y no ya como *Destruktion*, a partir de 1936. Ahora bien, el autor con quién ha estado de forma constante en diálogo -diálogo del que afirma tener, para él, una función central en la elaboración de una interpretación explícita- ha sido indudablemente, durante estos años y de forma casi exclusiva, Kant. La comunicación a Jaspers se hace, en efecto, en el momento en que se puede considerar que Heidegger está recogiendo y elaborando los frutos de una larga controversia, de

---

[105] "*Die Aus-einander-setzung ist die Erfahrung der Wahrheit des Seienden als einer Wesung der Wahrheit des Seins. Sie ist die Erfahrung, wie Geschichte des Seins uns selbst durchwaltet und so in unerreichte Aufenthalte trägt, in denen eine Entscheidung zur Gründung der Wahrheit des Seins fallen muss. Aus-einander-setzung ist die Versetzung in diesen Entscheidungsbereich*" (s. m.). Este texto de 1941, fue incluido por Hildegard Feick en el Apéndice a su edición (la 1ª) del curso del semestre de verano de 1936 sobre *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, Niemeyer, 1971, p. 206. Nótese que, a pesar de los años que separan estas notas de la redacción de los BzPh, según la cronología de Feick, su lenguaje refleja fielmente el de éstos, contemporáneos, por otra parte, del curso mencionado y de la conferencia de Roma.

[106] Véase a este propósito la bella metáfora de BzPh, § 93, 187, en la que "las grandes filosofías son montañas irguiéndose, no escaladas, inescalables" y la interpretación controversa aparece no como el intento de conquistarlas, sino justamente de captar su diferencia, su elevarse sobre el terreno, sobre nosotros, dejándolas ser en el diálogo lo que son: "*ragende Berge*": "*Die Aus-einander-setzung mit den großen Philosophien - als metaphysischen Grundstellungen innerhalb der Geschichte der Leitfrage - muß so angelegt werden, das jede Philosophie als wesentliche als Berge zwischen Berge zu stehen kommt und so ihr Wesentlichstes zum Stand bringt*". (Nótese la cercanía del diálogo filosófico así comprendido con la comprensión estética, claramente expresada desde 1935 ens Ukw y EiM.)

la que KPM sólo es el hito más expresivo. De hecho, además del curso de 1930, dedicado al planteamiento kantiano de la cuestión de la libertad, cabe recordar que en ese mismo semestre dedica su primer seminario a la KU, lo que no deja de ser altamente significativo -el segundo será en 1936, lo que no lo es menos- y, asimismo, insiste en Kant en los dos semestres siguientes, con análisis de los *Fortschritte* y de la KpV[107].

Pero sólo una segunda comunicación epistolar, procedente de una carta a Elisabeth Blochmann de 18/11/1932 nos permite hallar el contexto en el que, definitivamente, esta cuestión se aclara, pues hace allí alusión a una *Auseinandersetzung* muy particular, que tiene por dialogante a su misma obra escrita: "Por lo pronto, estudio mis manuscritos, es decir, me leo a mi mismo, y debo decir que, en lo positivo y en lo negativo, me resulta mucho más fructífero que otras lecturas, que ni me apetecen ni tengo ocasión de hacer"[108].

Heidegger había conseguido un semestre libre de las obligaciones docentes, el del invierno 1932/33. Su meditación de esos meses se aleja, pues, de toda preocupación pedagógica para dedicarse a la *Sache* perseguida en su obra. Parece buscar dónde SuZ se le fue de las manos. Por ello, se ocupa en leerse a sí mismo, lo que "en lo positivo y en lo negativo" resulta mucho más fructífero que cualquier otra lectura. No deja de existir la mediación del diálogo, pero Heidegger se encuentra ahora preparado para verse a sí mismo cara a cara y no en las sombras de otros. Es su misma *Geworfenheit* y finitud la que alcanza a ser reconocida, por lo que, en la misma carta a Blochmann, un poco más adelante, dice: "Se cree y se habla de que, finalmente, estoy escribiendo SuZ II. SuZ I fue, para mí, un camino que ha llevado a alguna parte, pero puesto que ya no es recorrido, que encogió, yo ya no puedo escribir SuZ II. Yo no escribo ningún

---

[107] Véase Richardson, op. cit., 667.

[108] "*Vorläufig studiere ich meine Manuskripte, d.h. ich lese mich selbst und muss sagen, dass es im Positiven und Negativen viel fruchtbarer ist als sonstige Lektüre, zu der ich ohnehin wenig Lust und Gelegenheit habe*". *Briefwechsel*, 53.

libro en absoluto"[109].

Podemos, pues, situar *la plena conciencia de la inviabilidad del proyecto de SuZ como ya definitivamente asumida a fines de 1932, aunque es indudable que* la renuncia fáctica al mismo e incluso los balbuceos de una nueva vía eran perceptibles por lo menos desde 1930. El paréntesis de 1933/34 significará, de hecho, un corte, una interrupción de esta búsqueda, cuyo camino tardará en volver a ser recuperado, según confiesa en otra carta a Blochmann, de diciembre de 1935, a propósito de una referencia a *El origen del obra de arte* (Ukw), de cuyo texto mecanografiado iba acompañada: "Procede de los felices años de trabajo 1931 y 1932, con los que ahora he conseguido volver a empalmar madura y *totalmente*"[110].

De 1931 es, en efecto, la versión más primitiva de Ukw[111], muy poco posterior, por tanto, a la elaboración de la versión originaria, aún inédita, de la conferencia VWW, leída por primera vez en octubre de 1930, y repetida, probablemente variada[112], en el verano de 1932. Es temática común a ambos escritos la verdad y su ponerse-en-obra. Pero, al contrario del enfoque tradicional, puramente teorético, para Heidegger la cuestión de la verdad viene introducida por la de la libertad y decisión, concebidas, a su vez, completamente al margen del enfoque práxico y más bien como una manifestación ontológica del "dar-lugar-a", del iniciar un proceso que, no sin motivo, Kant había puesto en conexión con una cierta manera (no natural, no mecánica) de

---

[109] *"Man denkt und redet schon darüber, daß ich nun SuZ II schreibe. [...] Aber da SuZ I einmal für mich ein Weg war, der mich irgendwohin führte, dieser Weg aber jetzt nicht mehr begangen und schon verwachsen ist, kann ich SuZ II gar nicht mehr schreiben. Ich schreibe überhaupt kein Buch."* *Ibidem*, 54.

[110] *"Zeitlich stammt es aus der glücklichen Arbeitsjahre 1931 und 32 - wohin ich jetzt den gereifteren Anschluss wieder voll erreicht habe"*. Carta de 20/12/1935, *Briefwechsel*, 87.

[111] Publicada en *Heidegger Studies*, 5 (1989), 5-22.

[112] Véase acerca de ésta el estudio de Frántzki, *Die Kehre. Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit. Urfassung und Druckfassungen*, Pfaffenweiler, 1987.

"causalidad"[113]. Así, también al inicio de la meditación sobre la obra de arte surge una referencia a la cuestión de la "causalidad" y del "fundamento", que justamente se trata allí de comprender de otro modo[114].

Considero que *este tránsito entrevisto del proyecto-trans-cendencia* –no completamente liberado de las connotaciones metafísicas de subjetividad y volición– *al proyecto-creación (poiesis), de insondable origen, es indudablemente el momento culminante de todo este proceso de transición de una a otra vía hermenéutica*. Su conexión con la problemática de los límites del esquematismo (¿puede haber esquema transcendental del instante, de la decisión inauguradora del ser de un ente tal como una obra?) es algo más que subrepticia, asomando, aunque sin plena claridad en el curso sobre Kant de 1930[115]. Pero el plantea-

---

[113] El entorno de la teoría kantiana de la libertad transcendental es interpretado por Heidegger como una confirmación, por una parte, del bosquejo kantiano de una concepción positiva y ontológica de la libertad (la libertad como poder creador, aunque restringido al ámbito de la razón pura práctica o voluntad) y no meramente "negativa" (como mero poder de valorar y elegir, descartando opciones no deseadas), aunque, por otra parte, la considere teñida de los defectos globales del pensar kantiano (básicamente el de la esclavitud respecto de la concepción físico-matemático del mundo objetual y el de la insuficiente percepción del fenómeno de la transcendencia). Véase WmF, § 4, 26 ss..

[114] Aunque en un contexto distinto, el nexo temático vuelve a aparecer al inicio de *Die Frage nach der Technik* (FnT, 1954), que se inicia con una meditación sobre la teoría aristotélica de las 4 causas, es decir, una comprensión más originaria del fenómeno de la "deuda" ontológica que la legalidad mecánico-teleológica en la que piensa Kant, incluso en la KU.

[115] Véase GA, 31. No es tampoco de olvidar que en ese mismo semestre Heidegger también dedica a Kant el ya mencionado seminario sobre la KU, aunque no conocemos en qué sentido se realizó el análisis de esta obra. La edición en la GA de las anotaciones y reflexiones procedentes de los seminarios, no es, por otra parte, según información de von Herrmann, previsible en mucho tiempo. En todo caso, las pocas referencias que tenemos de Heidegger a la KU no dejan sospechar que le haya interesado la cuestión estética, quizá, justamente, porque está pensada desde la perspectiva del "juicio", de la apreciación, por una parte, y del "genio" creador, por otra. Sin embargo, la tardía referencia a la estética kantiana en el libro sobre Nietzsche, en la sección procedente del curso *Der Wille zur Macht als Kunst*, de 1936/37, sí que valora positivamente la teoría kantiana de lo bello como objeto "desinteresado" del gusto, en contra de la visión deformada de la misma, que Nietzsche heredó de Schopenhauer. Sin embargo, no da muestras, en ningún momento, ni en este curso, ni en las restantes referencias a temas de la KU, de considerar la nueva vía kantiana como conducente a una otra posibilidad de consideración del ser, no ya desde la perspectiva de la "objetualidad" de los objetos, sino desde la de la "finalidad sin fin", que estaría muy próxi-

miento de la cuestión de la *poíesis no es ya hecho en diálogo con Kant, sino mediante* el retomar del hilo griego de la historia de la metafísica, hacia el que ya señalaba VWW[116].

Y en efecto, Heidegger, que había hallado en Elisabeth Blochmann una lectora atenta e interesada de su visión de Platón y del mundo griego, le envía en abril de 1932 el texto mecanografiado de VWW. En mayo siguiente, como esclarecimiento de las dudas manifestadas por aquella, le aclara que de lo que allí se trata es de una actitud (el *Sein-lassen*) que "da forma a la totalidad del ente en un proyecto decisivo y que, en sí, es violencia y dominio supremos. Lo que se dice parte de esta actitud y sólo ofrece una perspectiva de una *angosta pista*. Por ello, hay necesariamente mucho de violento [en todo ello], incluso en el darle forma verbal. Por otra parte, lo esencial está íntimamente vinculado a encubiertas intenciones fundamentales de la filosofía antigua."[117] Hay varios puntos importantes para nuestro cometido en estas pocas líneas.

El primero es la indicación de que la "actitud" mencionada" (el dejar-ser que es un hacer que sea) deja percibir una aún "angosta pista". La expresión no puede dejar de ponerse en conexión con la interpretación que la Carta a Beaufret ofrece de VWW, al afirmar que allí se entrevé un "*schmalen Pfad*". La expresión de la carta a Blochmann, de 1932, permite pensar que el sendero se ha transformado en pista, *Bahn*, camino angosto pero recto, vía despejada. La diferencia terminológica es, quizá, muy

---

ma del "dejar-ser" con la que "hace-que" lo bello sea tal. Indudablemente, puesto a pensar sobre la cuestión de la poética del ser, Heidegger prefiere a los griegos.

[116] He defendido en el artículo "Heidegger: A arte como epifanía" (en la revista *Filosofía*, vol. III, 1989, pp. 70-71) que hay *un programa* implícito en VWW, puesto que se señala hacia donde tiene que orientarse la investigación del manifestarse veritativo del ser en la historia. El rumbo previsto no es, en efecto, sino un "volver atrás" que busca en el mundo griego el origen del deambular errante de la verdad del ser.

[117] "*...in einem entscheidenden Entwurf das Ganze des Seienden neu formt und in sich höchste Gewaltsamkeit und Herrschaft ist. Aus dieser Haltung kommt die Rede und sie gibt nur einen Durchblick auf einer immer noch schmalen Bahn. Deshalb ist Vieles notwendig gewaltätig bis in die sprachliche Formgebung. Anderseits, steht Wesentliches im innersten Zusammenhang mit verborgenen Grundabsichten der antiken Philosophie*". Carta de 25/05/1932, *Briefwechsel*, 49-50.

pequeña, pero sugiere que el estrecho pasaje descubierto hacia finales de 1930, se ha aclarado, se abre camino hacia adelante, apartado de ese otro camino cerrado, el de SuZ, al que en este año de 1932 es consciente de haber renunciado definitivamente. Además, ha desaparecido ya completamente aquel leve titubeo que hemos percibido en una referencia de 1949 a VWW, cuyo final acercaba, a la vez que distinguía, la inversión fracasada que hubiese debido cumplirse en la III sección de SuZ.

Todo ello parece subrayar la importancia del año intermedio, 1931, uno de los "felices", en los que nada publica y de los que tan sólo conocemos las noticias que nos dan el epistolario y los cursos. Mas tampoco podemos olvidar que es en ese año en el que se publican las *Bemerkungen* de Cassirer a su lectura de Kant y en el que Husserl desautoriza pública y violentamente a su antiguo discípulo, cortando definitivamente todos los lazos que podían aún unirles. En ambas críticas abiertas resalta la imputación de "antropologismo"[118], a las que Heidegger no podía dejar de ser sensible. Pues, ¿acaso no habían sido privilegiados ambos interlocutores a lo largo de la década de 20, en la que se fragua y afirma el proyecto inacabado de SuZ?

Si seguimos, por otra parte, el hilo de los cursos, nos deparamos en ese año 31 con un salto de Kant y Hegel (semestres de 1930 y 1930/31) a Aristóteles de nuevo (Metaphysik X). Es decir: de hecho, retorna a Grecia, desde las últimas fronteras de la vía transcendental[119]. Y ese es el segundo punto importante de la cita que comentamos: "lo esencial está en íntima conexión con tendencias fundamentales y ocultas de la filosofía antigua". Este lazo intrínseco ya surgía claramente de VWW, pero hay que reconocer que no alcanzaba allí la tematización de la que será objeto sistemático a partir de 1931-32: después de Aristóteles, Platón (1931-32), los comienzos helénicos (1932), etc. Ahora bien, hacia la mitad de la década, cuando el angosto

---

[118] Véase Husserl, "Phänomenologie und Anthropologie", *Philosophy and phenomenological Research*, II, 1941, pp. 1-14; Cassirer, *Bemerkungen, Kant-Studien* 39, 1931, en especial pp. 16-18.

[119] Véase el estudio exhaustivo de I. Görland, *Transzendenz und Selbst*, Frankfurt, 1981, en el que la problemática kantiana y hegeliana aparecen en su conexión intrínseca, al hilo de la comprensión heideggeriana.

pasaje se ensanche, Heidegger vuelve una vez más al momento alemán de la metafísica, que reinterpreta a la nueva luz: Kant, de nuevo, en 1935-36, y de nuevo Schelling (1936), antes de Nietzsche (a partir de 1936-37). Pero entonces está escribiendo los BzPh, y el pensar de la Kehre, asumiendo lo que se ejerce como *kehriger Bezug* en la unión de fin y origen, impregna y mueve todo el filosofar heideggeriano.

Volvemos, así, por último, a nuestra cita y a una tercera llamada de atención: el lenguaje. *Sein-lassen* es una "actitud" [*Haltung*], un proyecto *decisivo* -al igual que hay *Grundabsichten*, *intenciones* fundamentales, en el pensar griego- que manifiesta *Gewaltsamkeit*, violencia, y *Herrschaft*, dominio. En los BzPh hablará de *Stimmung* y *Grundstimmungen*, pero rara vez de *Haltung*[120], término demasiado cargado de connotaciones subjetivo-éticas, que por otra parte tampoco aparecía en el texto de VWW, pues allí hablaba de *Verhalten* (en su conexión con *Verhältnis*) y no propiamente de *Haltung*. En los BzPh, *Entwurf* y *Entscheidung* aparecen en cambio ligados a una *Stimmung* que, muy significa-tivamente, designa como *Verhaltenheit* (la reserva o contención), que niega ser una mera tonalidad afectiva, psicológica, y sí el "estilo" y "afinación del correspondiente instante fundador de un albergar de la verdad"[121]. Pero ¿no era ese el más íntimo y oculto sentido de la imaginación ontológica, un *dejar-ser* articulador híbrido de la porosidad de una *Stimmung* y de la fuerza prístina del proyecto[122] ? La cuestión es objeto de una importante referencia directa en los BzPh, que nos abre la puerta a una interpretación filosófica de la cuestión de la "imaginación" como temática capaz de ofrecer, en el diálogo controverso con Kant y, a través de él, consigo mismo, el tránsito a un enfoque nuevo de la misma problemática: "En cuanto fundación

---

[120] BzPh, § 263, 452 es una elocuente excepción, revelando este mismo uso fuerte (auténtico) del término, a la vez que el investimiento de su contexto etimológico.

[121] Véanse BzPh, §§ 6 y 13. No tiene aquí sentido extendernos en estos complicados excursos, difícilmente traducibles. Nos basta con hacer notar las divergencias y/o parentescos lingüísticos entre los dos momentos, no demasiado alejados el uno del otro, de la producción heideggeriana.

[122] Ver KPM, § 26: la imaginación transcendental como "medio formador" y su relación con la "fantasía" en Aristóteles, *De anima*, Γ 3.

proyectante-yecta, el ahí-ser es la efectividad suprema en el ámbito de la *imaginación*, desde que se parta del supuesto de que no entendemos con ello meramente una facultad del alma ni tampoco un mero entender transcendental (compárese con el *Kantbuch*), sino el mismo acaecer originario y apropiante, donde vibra toda transfiguración. La imaginación en cuanto acontecimiento de la clarera misma"[123].

Desde este enfoque, el contenido del *Kantbuch* vuelve, de pronto a irrumpir en nuestro camino, cuando al parecer lo habíamos ya sobrepasado. Es decir: un *kehriger Bezug* enlaza 1936 con 1929, revelando hasta que punto resulta problemática la ubicación de la Kehre, pero también y sobre todo, hasta que punto Heidegger mismo considera relevante su violenta controversia con Kant y su contraposición asumida al dominio de la *metaphysica naturalis* en el proyecto kantiano.

§ 7. El hilo "kantiano" de la Kehre.

El texto clave que hemos citado, la referencia tardía (en los BzPh) a la cuestión de la "imaginación" o del dar-forma-en-imagen [*Einbildung*], en cuanto acaecer no subjetivo del sitio-instante del descubrirse o iluminarse de la verdad del ser, nos permite volver a la cuestión con la que iniciábamos este capítulo: ¿qué papel puede haber tenido el acercamiento a Kant y a su problemática en la derivación del camino heideggeriano hacia una dirección nueva, no prevista -acaso imprevisible- en SuZ? Más precisamente: Siendo plausible la importancia de la reflexión sobre tales temas en el momento crítico del primer proyecto, entre 1927 y 1928, puesto que es innegable la concomitancia del motivo kantiano con la percepción de las fronteras de aquel planteamiento, ya no lo es tanto, sin embargo, ni que esta meditación "colabore" en el fracaso de SuZ, como parece defender

---

[123] BzPh, § 192, 312: "*Das Dasein ist als die entwerfend-geworfene Gründung die höchst Wirklichkeit im Bereich der Einbildung, gesetzt, daß wir damit nicht nur ein Vermögen der Seele und nicht nur ein transzendentales Verstehen (vgl. Kantbuch), sondern das Ereignis selbst, worin alle Verklärung schwingt. Die Einbildung als Geschehnis der Lichtung selbst.*"

Pöggeler, ni mucho menos que tenga algo de común con las semillas del nuevo enfoque, es decir, con el que se abre paso, justamente, como un "giro" relativo al anterior, en el que Kant había estado tan claramente presente.

¿En qué medida podría, pues, hablarse de un "hilo kantiano" de la llamada Kehre? Para intentar responder a esta cuestión, es menester centrar la mirada en el corazón de la problemática que, en 1928, aún no parecía ser más que un "angosto sendero", pero que hacia 1932, sin embargo, está ya lo suficientemente despejado como para poder hablarse de una "pista" a seguir. En un intento de trazar a grandes rasgos el camino recorrido, me detendré tan sólo en lo que creo que son sus hitos esenciales.

El sendero, adivinado a medias en 1928, pretendía profundizar en la noción de transcendencia, como cuestión básica desde la cual la Ontología alcanza su fundamento propio, previo a todo fundamento óntico y fundante del mismo. Con ello, no sólo buscaba evitar en la investigación confundir los planos existenciario-transcendental (sobre el que se yergue la Ontología Fundamental) y existencial-fáctico (objeto posible de una Meta-ontología de tipo ético o antropológico), como mostrar, en diálogo con la tradición heredada, como la tendencia natural e implícita de toda comprensión conduce a una objetualización del ser bajo la figura inmediata y obvia de lo óntico. Así están las cosas en 1928.

La problemática de la fundamentación lleva a Heidegger a centrar la atención sobre la cuestión del fundamento -con seguridad, por otra parte, una de las más centrales de la tradición metafísica- al hilo de la transcendencia del Dasein, evolucionando hacia una "radicalización" de la misma, que acaba identificada con la libertad ontológica, el más puro poder-ser, el proyecto en su sentido más propio. Este análisis, iniciado en **MAL**, prosigue en **VWG** y termina en **WmF**, siendo su punto de apoyo metódico el diálogo explícito con Kant, aunque a Heidegger no le interese, primariamente, en ninguno de esos textos, la exposición de una interpretación de la filosofía propiamente kantiana, sino solamente utilizar la referencia a Kant para conseguir mostrar su perspectiva propia, cada vez más radicalizada. Donde, en cambio, decide exponer su lectura de Kant es en **KPM**, para evitar

que "corra por ahí en reproducciones incontroladas"[124]. Pero la publicación de la obra, a escasa distancia de la discusión pública de Davos, cuya repercusión conocemos, ofrece una IV parte conclusiva, en la que ya no es cuestión propiamente de Kant, sino de la asumida "repetición" heideggeriana de la "fundación" kantiana de la metafísica. Ese cierre del libro sobre Kant es pieza fundamental de nuestro "hilo kantiano" de la Kehre.

Allí la libre transcendencia finita, que sirviera de base a la interpretación de la KrV, y se traducía en el papel (excesivo desde el punto de vista exclusivamente kantiano) atribuido en tal "fundación" a la imaginación transcendental y al procedimiento esquemático[125], se convierte en el asumir definitivo de lo que llama "finitud en el hombre" e identifica al "ahí-ser en el hombre", como radical de todo ver y actuar comprensivos y, por tanto, de todo desvelarse modal de la verdad en su múltiple articulación arquitectónica finita. El ser que habla en el mundo, alcanzando ahí la luz de la verdad, no es, pues, él mismo, indefinido sino siempre definido, temporalizado, formalmente configurado como tal o tal modo de ser.

La comprensión de las estructuras de objetualización de la cosa en cuanto cosa ha sido la tarea de la KrV kantiana, sobre cuya base se llegó a una aclaración de la génesis y asentamiento de la *metaphysica* como disposición inherente a la naturaleza humana. Pero, Heidegger desplaza ese hilo de comprensión a un

---

[124] Véase la carta a Jaspers de 14/04/1929, *Briefwechsel*, 120.

[125] Heidegger interpreta la dinámica imaginativa como el surgir puro de la temporalidad, en cuanto raíz ontológica del "ahí-ser en el hombre" y, por tanto, de lo que considera que Kant, si hubiese sido capaz de darse cuenta de ello, hubiese debido hallar como el ser transcendental del sujeto, la "subjetividad del sujeto". Mas para Kant, la imaginación productiva no pasa de ser una facultad operativa y heterónoma, que procede según la ley categorial. Su intervención en el proceso cognitivo no consiste sino en poner a disposición del entendimiento un "procedimiento general", *allgemeine Verfahren* (KrV, A 140), que permite que una síntesis sea posible al nivel de la sensibilidad, mediante la "determinación" del sentido interno. En sí misma, pues, la función imaginativa, donde Heidegger insiste en ver el *Kernstück* de la KrV (PIK, 194), no representa sino "un instrumento de la razón", *ein Werkzeug der Vernunft* (KU, Ak. V, 269). Interpretando Kant a la letra, habría pues que considerar el esquematismo como una tecnificación de la razón, como el aspecto técnico-operativo de la intencionalidad racional.

nivel de fundamentación superior o previo[126]: la cuestión de la esquematización temporal es retrotraída hacia el análisis de la dinámica configuradora del mundo, y no sólo del ser-cosa de las cosas intramundanas. Sólo en este ámbito, realmente no kantiano, aunque sí análogo al mismo, concebido como una "repetición", capaz de "abrir las posibilidades más originarias y ocultas" de aquel planteamiento, alcanza su verdadera dimensión la cuestión, "bien comprendida", del esquematismo[127].

Aunque no es el momento de detenernos en ello, conviene recordar las múltiples notas de años posteriores, que hacen referencia a los "conceptos de reflexión" kantianos[128]. En efecto, sólo tales conceptos dejan trasparecer, en el lenguaje crítico, ese otro nivel de análisis, sólo muy embrionaria e insuficientemente tematizado por Kant, pero que constituye, en cambio, el punto de enfoque desde el que parte Heidegger. Pero no es esa la cuestión que ahora tenemos entre manos.

Nuestro tema sigue siendo la importancia del velado descubrimiento kantiano de la imaginación transcendental, en cuanto capacidad formadora, es decir, en cuanto articulación del ser en

---

[126] Hay en esto una práctica fenomenológica paralela a la "*epoché*" husserliana, pero que en vez actuar reductoramente por depuración de lo que no es estrictamente egoico, actúa en sentido inverso, el enfocar el ser en su máxima amplitud como estructura interferente de múltiples referencias, de las que la relación sujeto-objeto no es sino una, y no la originaria.

[127] KPM, 206: "Bien comprendida, una repetición de la fundamentación de la metafísica tiene que haberse asegurado de antemano, lo que constituye el auténtico resultado de la precedente, por lo tanto, en este caso, la kantiana."

[128] Véase la nota con la que se inicia el Prólogo a la 4ª edición de KPM (1973). En la 5ª (GA 3), el editor von Herrmann ha incluido, además, comentarios del mismo Heidegger a su *Kantbuch*, procedentes, al parecer, de los años 30 y 40, en los que Heidegger revela su preocupación con los *Reflexionsbegriffe* de Kant. No es de olvidar, por otra parte, que el escrito sobre Kant de 1962, Kths, vuelve -ahora amplia y decisivamente- a este tema, que une reflexión y modalidad, lanzando una hipótesis de comprensión de Kant a partir de la distinción de dos niveles reflexivos en la KrV: en sentido primario, es "reflexión" la institución del horizonte de la objetualidad, en la que todo objeto, en sus diferentes modalidades, es puesto (como existente, como posible o como necesario); en sentido secundario, al que Heidegger llama "reflexión de la reflexión", se menciona el procedimiento reflexivo por el que tal objeto es interpretado en su ser. Véase, en especial, ed. cit., 302-305.

la comprensión[129]. Pero el "lenguaje" de la imaginación kantiana es el tiempo, imagen pura de la "finitud del ahí-ser en el hombre". Por ello, el tiempo adquiere, en la lectura heideggeriana, "la función metafísica central en la KrV"[130], lo que significa un auténtico seísmo, que conmueve los cimientos de la metafísica tradicional, fundada sobre la estricta racionalidad atemporal de la Lógica. Afectada queda la idea misma de una "Lógica transcendental", que Kant sin embargo retrocediendo ante la gravedad de su mismo fundamento, pretende reforzar en la ed. B de la KrV, abriendo con ello el camino al más radical totalitarismo de la lógica, que viene a plasmarse en el pensamiento hegeliano. Pero es indudable, según Heidegger, que el mismo Kant se percata de los peligros de ese paso, por ejemplo, al llamar la atención para la inconsistencia de una diferenciación estrictamente lógica (es decir, "pura" en sentido kantiano) de las modalidades del ser. Heidegger saca, en efecto, a relucir el texto de A 244/B 302, donde Kant reflexiona sobre el carácter tautológico de una distinción estrictamente racional, puramente lógica, de las categorías modales: posibilidad, realidad (existencia) y necesidad se definirían de forma estrictamente tautológica si no se hiciese recurso a la articulación imaginativa para hacer explícito su sentido[131]. Abstraer de esa diferenciación es deslizarse de forma natural hacia un razonamiento dialéctico, sordo a la radicalidad de la "ilusión o apariencia transcendental" sobre la que se yergue.

Había sido el descubrimiento del carácter dialéctico de la razón, la inconsistencia del puro razonar, lo que en el año 1769 proporcionó a Kant "una gran luz"[132]. Heidegger interpreta bien

---

[129] Véase, en especial, **KPM**, 224.

[130] Véase **KPM**, 243: "*Nicht weil die Zeit als 'Form der Anschauung' fungiert [...], sondern deshalb, weil Seinsverständnis aus dem Grunde der Endlichkeit des Daseins im Menschen sich auf die Zeit entwerfen muß, gewinnt die Zeit in der wesenhaften Einheit mit der transzendentalen Einbildungskraft die zentrale metaphysische Funktion in der KrV*".

[131] **KPM**, 223-224. Véase igualmente el retomar de la problemática en **Kths**, 294 ss.

[132] "*Das Jahr 69 gab mir großes Licht*" (**Ak.** XVIII, 69). La conocida como *Reflexión 5.037*, cuya frase final inicia esta nota, recoge dos párrafos que Kant había escrito en el margen de su manual de la 4ª ed. de la *Metaphy-*

la importancia que Kant atribuye al carácter "natural" de la "ilusión transcendental". En la carta ya mencionada a Blochmann de agosto de 1928, afirmaba que aclarar lo que lleva implícito la "metafísica de la intuición natural del mundo", que Kant buscaba definir a tientas bajo la fórmula barroca de una "lógica de la ilusión", "es quizá uno de los problemas más difíciles de la filosofía"[133]. En torno a esta cuestión aparecía, de hecho, ese mismo año, la aclaración de la tendencia metafísica a convertirse en una óntica, la tendencia "acrítica" a caer en la metafísica regional (el *Umschlag*) y el vislumbrar el estrecho sendero, que desviándose del camino trillado, evitara el peligro así descrito. *Pero en KPM se ha dado un paso más: el carácter "necesario" de la ilusión o apariencia descrito por Kant, se matiza, en el lenguaje de Heidegger, como "una no-verdad transcendental", que reside en la "esencia más íntima de la finitud en el ahí-ser"*[134]. De ella cabe preguntar "¿si la no-esencia de esta ilusión o apariencia no será inherente a la esencia de la finitud?"[135]. Con ello, está abierta de hecho la brecha de la Kehre, entrevisto el acontecimiento que, en la expresión un poco más tardía de los BzPh, será también señalado como una "gran

---

sica de Baumgarten (1757). Ambos párrafos fueron editados por primera vez por Benno Erdmann en 1884, pero como "reflexiones" diferentes. Reproducidos posteriormente en la edición de Academia de Berlín por Erich Adickes, éste demostró que habían sido redactados a la vez y que constituían un único mensaje. Su oscuro contenido ha sido interpretado de muy diversas maneras hasta nuestro días. Sigo aquí la interpretación de Oswaldo Market, quien ve en dicha "reflexión" el descubrimiento por Kant del carácter dialéctico de la razón y excluye la ingerencia de Hume en la "iluminación" kantiana, a pesar del papel que Kant atribuyó a éste en los *Prolegomena* al afirmar que le había "despertado del sopor dogmático". Además de en el análisis textual de la *Reflexión 5.037*, Market se apoya en la declaración de Kant a Garve (en carta dirigida a éste en 1798), en la que afirma: "El punto de que he partido [fue el descubrimiento]... de la antinomia de la razón. ... Eso fue lo que primeramente me despertó del sopor dogmático y me movió a la crítica de la razón misma". Véase: Oswaldo Market, Prefacio (§ 62) a ***Recepção da Crítica da Razão pura. Antologia de escritos sobre Kant***, Lisboa, Gulbenkian, 1992, págs. XLIV/XLV.

[133] *Briefwechsel*, 25.

[134] La cuestión de la finitud (como "impotencia" de la "libertad de fundamento" y como "el estar-yecto en sí") aparecía ya al final de **MAL** (pp. 278 ss) y **VWG**, ed. cit, 70.

[135] **KPM**, 245.

luz", *"großes Leuchten"*: el recusarse del ser, su darse bajo la forma del ocultamiento en mera apariencia, en el mero parecer.

A esta luz, no sólo es significativo el que Heidegger halle en Kant al filósofo "en cuya filosofía el problema de la posibilidad de la metafísica estuvo tan despierto como nunca antes había estado ni volverá a estarlo", sino también que comprenda que "él tenía que haber percibido demasiado poco acerca de su querer más íntimo", que sin embargo comprende como un intento de hacer una "metafísica de la metafísica"[135]. El fundamento hallado, el auténtico, el que está supuesto en lo que expone en la ed. A de la KrV es la imaginación transcendental como raíz y condición de posibilidad de todo comportamiento racional teórico o práctico, como fundamento previo a todo fundar, como pura proyección yecta del ser como tiempo, del mundo como historia. Dejemos al margen el evidente exceso interpretativo heideggeriano, que va obviamente mucho más allá que el intento de Kant dejaba percibir. El haber abierto el camino en esa dirección, antagónica de la de la Lógica-Metafísica tradicional, no podría sino provocar el paso atrás, el retroceder que corresponde a quien presiente en el vértigo el abismo bajo sus pies. La ed. B retira pues a la imaginación cualquier amago de espontaneidad, haciendo de ella mera facultad operativa -técnica, al fin y al cabo.

No lo dice así ni Heidegger ni, mucho menos, Kant, pero podríamos resumir el resultado del análisis hermenéutico de la KrV efectuado por Heidegger, diciendo: *la posibilidad de la poíesis, como núcleo esencial del ahí-ser humano (que en Kant no es sino el sujeto racional), se convirtió en la afirmación de la necesidad de la técnica.* El poder-ser (*Seinkönnen*) más puro, creador (no desde una subjetividad, sino desde una raíz mucho más profunda e insondable) de la múltiple conformación del ser en el mundo y dentro del mundo, se convirtió en un no menos oculto poder-de-hacer (*Macht*) que las facultades cognoscitivas encajen entre sí, que los distintos estratos y modos de funcionamiento subjetivo operen en conjunto en la efectuación de su función propia. Esa es, al fin, la visión kantiana del mundo, su

---

[135] KPM, 230.

infinita reiteración de una división binaria del ser (razón teórica/práctica; sensibilidad/ entendimiento; forma/materia; tiempo/espacio, sujeto/objeto...) que determina la urgencia del puente o *Übergang*, perseguido a todos los niveles, hasta el final de su vida. Heidegger opta, evidentemente, por la concepción unitaria de partida, por la unidad informe de raíz, como irrupción de toda forma. En la obra kantiana sólo podría hallar tal unidad o bien en la imaginación, como radical auténtico, aunque tan sólo esbozado y, evidentemente, rechazado por Kant; o en el sujeto en cuanto racionalidad teleológica. La primera vía permite una fundación ontológica de la metafísica, la segunda -como reitera en WmF- tan sólo una antropología transcendental, un ciencia regional del ente humano en el ejercicio de su ser específico, pero no "propio"[137].

La vía está, pues, abierta para sacar a la luz el resultado más profundo de la fundación kantiana. Heidegger no considera que el "retroceso" de Kant ante el fenómeno de la imaginación ontológica, sea "algo negativo". No es un mero retroceder ante el fundamento hallado en la primera versión de la KrV, sino que, bien por el contrario, "se hace patente que a Kant, en su fundamentación, se le hunde el suelo sobre el que, colocara la *Crítica* al inicio". Su búsqueda de la "subjetividad del sujeto" conduce a la total oscuridad. El mismo ser del hombre, dado por supuesto en la investigación de su tendencia natural a la metafísica, se convierte en problemático y, por ello mismo, en el centro de la misma Metafísica[138]. El resultado es, pues, el que *la Metafísica se coloca al borde de su no-fundamento*: se hace patente la no-verdad, el no mostrarse o recusarse del ser, su no-conformarse a la configuración conceptual-intelectual.

De todo ello, Heidegger saca, por tanto, una consecuencia fundamental para su mismo camino pensante: "Si la lógica en general quedó afectada con la fundación kantiana, en cuanto fundamento posible e hilo de orientación para la problemática de la Metafísica, *¿no será, entonces, necesario liberar el problema*

---

[137] Con referencia a la diferente valoración de las dos libertades kantianas, véase el Cap. I, § 1 de esta disertación.

[138] KPM, 214.

de la "ilusión o apariencia transcendentales" de aquella arquitectónica, en la que Kant le obligó a entrar, de acuerdo con su orientación hacia la lógica tradicional? El hilo es, ahora, claro.

Kant halló el punto clave: la imaginación, en su sentido más profundo y más rico. Pero abdicó de él, porque su forma de pensar estaba aún demasiado dominada por la lógica metafísica más tradicional. *Es, por tanto, de esa estructura intrínseca del pensar, de ese "errar" arquitectónico, de lo que hay que liberarse totalmente.* Heidegger se hará esperar, sin embargo. Sólo en los BzPh aparece el nuevo edificio completo y perfecto, aunque no relleno, del "otro pensar". *Pero esta cuestión, esta problemática expresa de la nueva arquitectónica*[139] *es, junto con la que está en su raíz (la estructuración implícita del ser y, por tanto, su ganar forma o imagen) el hilo expreso no sólo del tránsito al planteamiento de la llamada Kehre, sino, de hecho, el avanzar ya con las nociones que serán clave, que serán las semillas de ese nuevo pensar naciente.*

Es, pues, inminente el tránsito a un otro planteamiento o enfoque. *El cumplimiento en* KPM *de una parte del proyecto de* SuZ II, *va acompañado del alba de un otro proyecto*, aunque sólo se perciban de él, por ahora, sus fronteras con el primero. La misma autointerpretación heideggeriana lo reitera, al situar el "entrever" de la "interferencia" en cuestión ya en 1930 en VWW, donde la meditación, como se podría adivinar desde lo que hemos visto, se centra necesariamente en una nueva concepción de verdad y no-verdad, que es, a la vez, una nueva concepción de la lógica y de la arquitectónica (articulación fáctica) del ser en su hacerse verdad en el mundo histórico. La lógica del sentido empieza a epocalizarse en el lenguaje finito de una verdad comprendida a la manera griega de la *aletheia*, del no-encubrimiento que se pone a cubierto y encubre en la dispersión transcendental del sentido. La verdad que nace de la libertad (o transcendencia) finita no es ella misma sino ámbito de dispersión y movili-

---

[139] Recuérdese que la misma Introducción a KPM expone el planteamiento de la obra como una investigación de los cimientos del edificio metafísico, haciéndose comprensible la *Grundlegung* en cuestión mediante una metáfora arquitectónica.

dad de todas sus formaciones fácticas: el acontecer o "historia" del des-velarse de lo oculto bajo múltiples configuraciones posibles, todas ellas configuradoras y desfiguradoras. La historia de la verdad /libertad es, pues, la historia de un tener-lugar o tomar-suelo "errante", del acontecer del destino como "dar-imagen" al ser de todo lo que hay. El apropiarse heideggeriano de la idea que subyace al esquematismo kantiano -en lo que tiene de referencia temporal[140] y en lo que ésta guarda de articulación de sentido- le impulsa, de hecho (en un proceso, por una parte desplazante, por otra, fundamentante), a pasar de una concepción aún muy vinculada a la tradición metafísica a otra, *no independiente de ella pero más radical y por tanto, más rica*, puesto que no procede mediante una reducción al yo, sino por un salto al mundo histórico, en sus estructuras epocales.

En WmF esta transición es revelada, ya en clave autointerpretativa, por primera vez como una transición de la *Leitfrage* a la *Grundfrage*, términos que estarán en el centro de la mirada de los BzPh. Pero también este curso había sido dedicado a mentar, como una "introducción a la Filosofía", el problema de la libertad, al hilo de la teoría kantiana de la doble vía transcendental y práctica. Mas, finalmente, las ideas fundamentales expuestas en ese curso, al hilo de la interpretación de Kant, pero con independencia de éste, sólo alcanzan rotundidad incisiva en el texto de VWW, elaborado como conferencia al final de ese mismo año. Y es ahí donde, como sabemos, cree Heidegger que se deja ya percibir el pensar de la Kehre. Aún cuando no debamos olvidar que no conocemos el texto originario de esta conferencia, sino sólo su remodelación posterior, pronunciada en Dresden en el año 1932 (fecha en la que Heidegger cree ver ante si un camino despejado), *parece indudable que el recorrido que condujo a ese punto pasó, no sólo fáctica y circunstancialmente, por la meditación de temáticas fuertemente vinculadas con la interpretación heideggeriana de Kant.*

---

[140] Ahora, de nuevo, como en los primeros años de la década de 20, Heidegger vuelve a hacer hincapié en la historia, en cuanto tiempo fáctico y no meramente formal, como en SuZ y en las obras anteriores a 1930. De ahí que algunos intérpretes quieran ver en la Kehre, fundamentalmente, una "destranscendentalización" por la vía de la "historialización", como es el caso, ya suficientemente referido de K. O. Apel.

Sólo en el año intermedio, 1931, está casi ausente Kant. Pero es ese el año de la reflexión sobre la repercusión de su KPM, sobre todo a propósito de las reseñas críticas de Cassirer y Odebrecht, a las que Heidegger reacciona con extrañeza, no exenta de indignación[141], por no hablar del choque que debe de haber significado para él el ataque, prácticamente contemporáneo, de Husserl a su desviación "antropologista" del recto camino fenomenológico.

En cualquier caso, esos coletazos del rechazo más o menos unánime de sus "repeticiones" controversas de Kant y de la fenomenología sólo parecen servir de refuerzo indirecto a su determinación de pensar ese vínculo esencial entre ser y hombre que se da como *un consentir tonal, en unísono con el estar patente del ente, en cuyo ser, por ello, se adentra y recorre. El stimmendes Seinlassen*, en el que consiste este estar en relación, que es el *entre* hombre *y* ser, es pues, a la vez, un *Sich einlassen auf das Seiende*, por el que y en el que se alumbra la verdad del ser, en un fugaz destello, que inmediatamente se debilita y ensombrece, dejando ser lo que hay en la tonalidad de lo "indeterminado", *Unbestimmte*, en el libre encubrirse del ser en las sombras del proyecto yecto en su más intrínseca finitud[142]. A este lenguaje de VWW responde lo que yo llamaría la "autorrepetición" heideggeriana en los BzPh, reinterpretando tal actitud esencial como el acaecer ontológico de lo que menciona como *Einbildung*[143], el tomar-forma o imagen[144] del ser mismo en el

---

[141] Véase Capítulo I, § 3 de esta disertación.

[142] Véase VWW, ed. cit., 83 y 88. En nota marginal a la 1ª ed. de este escrito (1943), Heidegger explicita que este *Seinlassen* no indica nada negativo, en el sentido de una actitud pasiva, sino un conceder o otorgar [*gewähren*] y salvaguardar [*Währnis*], un "respetar al ser en cuanto Ser"; y el *Sich einlassen auf das Seiende* como un "dejar lo presente en su presencia, sin añadir nada en medio". Véase GA 9, 179, notas a y b. Curiosa referencia, si tenemos en cuenta que la finitud del ahí consiste, justamente, en la impotencia ante el inevitable ocultarse del Ser en el horizonte transcendental de su aparecer. En todo caso, Heidegger parece señalar tan sólo la instantaneidad del puro proyecto, en cuanto respuesta al llamamiento del ser, lo que, en efecto, correspondería al *a priori* más radical, al percibir del origen, luego epocalmente interpretada.

[143] Véase, más arriba, la referencia a BzPh. 312.

mundo histórico humano.

Pero el libre dejar-ser, no constructivo-teórico ni intencional-práxico, sino "desinteresado" y carente de "finalidad" en sentido propio, era lo que Kant mismo había entrevisto e intentado expresar, como Heidegger reconocerá en el curso de 1936/37 (el primero sobre Nietzsche), al referir que nuestra relación con lo bello es, según Kant, un sentirse libremente grato, *freie Gunst*. Son sintomáticos los términos en los que Heidegger traduce esta noción kantiana: "tenemos que dejar que lo que nos viene al encuentro se de libremente en cuanto tal", "este dejar-ser de lo bello" en lo que es, permite que "lo que le es inherente" acceda a nosotros[145]. La doctrina kantiana en sí misma va, sin embargo, más lejos, y en una doble vía. Habla, por una parte, de una tal gracia o favor, *Gunst*, como el "único agrado libre", por el que el objeto, al margen de todas sus determinaciones teóricas y de toda intención práctica o técnica, aparece como "bello" al sujeto, cuyas "facultades" están en armonía, conjugadas en un "libre juego", "a tono" o "afinadas" entre sí y con el objeto percibido[146]. Pero también habla, por otra parte, de la imaginación poética, *Dichtungsvermögen*, poder él mismo libre, que consiste en "producir figuraciones o imaginaciones no arbitrarias", y que Kant también designaba por su nombre griego *phantasia*[147].

---

[144] No tanto en la acepción moderna de una representación, cuanto en el sentido del *eidos* platónico, que no es imagen, sino configuración. En esa línea de comprensión está, por otra parte, la interpretación heideggeriana del "esquema" kantiano como "imagen-esquema", designación obviamente no kantiana, pero claramente indicativa de la vía hermenéutica heideggeriana. Véase KPM, § 21.

[145] Véase GA 43, 127. Aunque tardía, relativamente al período que estamos enfocando, la exposición que Heidegger hace aquí de la doctrina estética de Kant, a quién defiende de las desfiguraciones burdas que Schopenhauer trasmitió a Nietzsche, es una prueba de su cercanía a Kant, también en este punto, a pesar de ser justamente en este cruce de caminos, donde Heidegger parece abandonar temporariamente la compañía del pensador Kant. Véase todo el § 16 de este curso, que se reproduce también, casi sin variantes de texto, en *Nietzsche*, I (Pfullingen, 1961).

[146] Véase KU §§ 5 y 9 (Ak. V, 210 y 217).

[147] De este poder poético de la imaginación productiva, dice Kant que es "*exhibitio originaria*" o mostración del origen último y que, no siendo auténticamente creadora, es, sin embargo, "*große Künstlerin, ja Zauberin*".

Aunque es un hecho que para Heidegger el diálogo con Kant deja, temporariamente, de tener carácter central entre 1931 y 1935[148], al retomar -programáticamente, como hemos visto- el hilo de la filosofía griega, no sabemos si el corto intervalo de 4 años no hubiese sido aún más corto, de no haberse metido por en medio el amago de intervención en la política universitaria y ese intento de preparación de un nuevo comienzo para el destino del ahí-ser alemán, que Otto Pöggeler tan agudamente caracterizó interrogativamente como la ilusión de *¿den Führer führen?* En todo caso, la meditación sobre lo "poético" empieza, de hecho, en el año 1931, del que procede, como ya vimos, el texto primitivo de Ukw.

Elaborado en estricta relación con el núcleo fundamental de la propuesta de VWW, a saber, con el hilo aletheiológico de la historia del ser, la temática de Ukw, de la que está ausente cualquier mención de Kant, parece de hecho un cambio de tono, un salto "sorprendente"[149] a una nueva problemática. Y lo es. Pero no tan sorprendente ni tan brusco, si tenemos en cuenta la evolución de la problemática, ni, por tanto, tan alejado de los caminos subterráneos de la pista kantiana. De hecho, las semejanzas de este texto-base con el que, ampliado fue expuesto en

---

Es muy significativa, además, la relación que establece entre esta noción y la de "sentido". Véase *Anthrop*, Ak. VII, 162-165. Pero es en la KU, donde halla su lugar sistemático la descripción de esta facultad, en su relación con el gusto y el genio. Se la menciona allí como "libertad de imaginación" y consiste en que "esquematiza sin concepto", partiendo de los sentimientos, evocados por el libre juego y armonía de los poderes cognitivos, habilitando, en primer análisis, el juicio del gusto (§ 35, Ak. V, 287) y, en segundo, en el caso "ejemplar" del genio, la creación artística. Importante es notar, en todo caso y en consonancia con la interpretación heideggeriana, que Kant, fiel a su principio de considerar a la "naturaleza" como el modo de ser "ejemplar", define el genio como un "don natural", que, en su "originalidad" es incluso *musterhafte Naturgabe*, aunque se dice "de un sujeto en el uso libre de sus poderes cognitivos". Véase KU § 49, Ak. V, 318.

[148] A pesar de los seminarios que dedica a la KU (1930), los *Fortschritte* (1931), la KpV (1931/32) y la KrV (1933/34).

[149] Véase Gadamer, "Zur Einführung" a la edición Reclam (1960) de UKw, pp.107-108 (posteriormente refundido en "Zur Wahrheit des Kunstwerkes" e incluido en *Heideggers Wege*).

el ciclo de conferencias de 1936 y luego publicado en *Holzwege*[150], son enormes. Todo lo esencial está ya en 1931, aunque más brevemente expuesto y con un lenguaje más próximo del de finales de los años 20. Pero, de todo ello, no nos interesa en nuestro camino particular más que la forma como Heidegger salta de la temática "bien comprendida" de la imaginación ontológica -la libre transcendencia imaginativa- a la del proyecto poético, *dichtender Entwurf*, que se articula como un "lenguaje de formas", *Formensprache*, y se edifica fácticamente en la obra, lugar de verdad lanzado (*zugeworfen*) o yecto como ahí-ser histórico[151]. *Con ello, se da el tránsito de la imaginación meramente transcendental al mostrarse poético-poiético del ser, al armónico dejarse formar del ser en el lenguaje humano.* En **UKw**, Heidegger subraya que este sentido de lo poético-poiético no queda suficientemente captado si se le enfoca meramente desde la

---

[150] Para diferenciar los dos textos mencionaremos el primitivo, publicado por Hermann Heidegger, en *Heideggers-Studies*, 5 (1989), como **Ur-UKw**, mientras guardamos las siglas **UKw**, para el texto final, publicado en *Holzwege*, 1950.

[151] Véase **Ur-UKw**, ed. cit., pp. 17-20: "*Vielmehr geschieht die Offenheit des Seienden, indem sie entworfen wird, gedichtet.*" "*Kraft des dichtenden Entwurfs wird das Sonstige und Bisherige zum Unseienden.*" "*Wahrheit als die Offenheit geschieht im Entwurf, in der Dichtung.*" "*Man pflegt bei den Künstlern und ihren Werk, z.B. Bau- und Bildwerken, jeweils eine 'Formensprache' festzustellen.*" Vulgarmente, el lenguaje -y con él el arte- es entendido como "expresión", lo que no es falso, sino sólo una media verdad. El proyecto poético se articula y habla configurando la verdad, que por ello se hace obra. "*Kunst aber und das Kunstwerk sind nicht eine Art von Sprache, sondern umgekehrt: Sprachwerk ist die Grundgestalt der Kunst, weil diese Dichtung ist. Die Dichtung im engeren Sinne, die Poesie, bleibt die Grundgestalt der Kunst (Dichtung im weiteren Sinne)*". Pero "*die Bestimmung des Wesens der Dichtung als Entwerfen erschöpft nicht ihr Wesen*". Sólo en su plasmación fáctica, en su triple modo de "fundación del Ser" se da su "esencia total": "como donación", *Schenkung*, libre prodigalidad; "como fundamentación", *Gründen* ("erigir, asentar algo sobre un suelo"); y como "comienzo", *Anfangen*, dar inicio a algo. "*Der Entwurf, der wesenthaft Zuwurf ist, entwirft nur, wenn er sein Offenes aus dem verborgenen Grund herausholt, wenn das, was in ihm aufgegebenen ist, im Grunde als verborgene und daher zu entbergende Bestimmung mitgegeben ist*". Por ello, en fin, "*die Kunst läßt in ihrer Weise die Wahrheit entspringen, ist ein Entspringenlassen, ein Ursprung*". El arte, articulación poética de un proyecto fundador de ser en la obra, es poiesis, el más puro dejar-ser, es un decir que define el hombre como ahí-ser.

imaginación como facultad imaginativa[152]. *Ello denota la diferente inflexión de los dos textos: el originario y su reelaboración. Pero, en todo caso, tan sólo manifiesta el hilo de pensamiento que ya se percibía en 1931.*

La ausencia, al menos aparente, del hasta aquí tan constante diálogo con Kant sugiere, pues, que Heidegger tiene ya claro en esta época que un perseverar en el mismo sería enfatizar la perspectiva idealista, con la que tienden a confundirle. Por ello, más bien se distancia del discurso kantiano, y después de haber hecho su crítica, calla. Es sintomático que, a propósito de ésta, Günther Wohlfahrt, lance una interesente hipótesis interpretativa del estadio de evolución del pensamiento propiamente heideggeriano en KPM[153]. Según este autor, la tesis del "retroceso kantiano" ante el descubrimiento implícito de la imaginación transcendental como oculta "raíz común" manifiesta un retroceso semejante, pero por parte de Heidegger ante el "carácter lingüístico de la imaginación", carácter que, sin embargo, ya Hamman en su *Metakritik der Purismen der reinen Vernunft* había detectado como solución posible al problema planteado por Kant con la hipótesis de una "raíz común" de las fuentes cognoscitivas[154]. Según Wohlfahrt, en 1929, Heidegger aún no se habría apercibido, por tanto, de que la imaginación es, fundamentalmente, el "habla" del ser, su articulación arquitectónica.

No lo creo yo así. *Pienso más bien, que KPM es el desarro-*

---

[152] UKw, ed. cit., 60: "*Im Wesensblick auf das Wesen des Werkes und seinen Bezug zum Geschehnis der Wahrheit des Seienden wird fraglich, ob das Wesen der Dichtung, und das sagt zugleich des Entwurfes, von der Imagination und Einbildungskraft her hinreichend gedacht werden kann*", Compárese el texto con el de los BzPh, 312, que sirve de apoyo a la interpretación aquí vertida.

[153] Véase el excelente estudio "Kant und das Problem der Sprache bei Heidegger. Zur Kritik an Heideggers früher Kant-Kritik und an Heideggers später Humbolt-Kritik", en *Perspektiven der Philosophie* 9 (1983), 69-93.

[154] Véase en especial, art. cit., pp. 69-70: "*... Heidegger bei seiner Behandlung dieses Problem in KPM... so vor der Spachlichkeit der Einbildungskraft 'zurückgewichen ist, wie Kant nach Heidegger vor der Einbildungskraft. [...] Heidegger damit hinter Hamman... zurückfällt, in dessen Metakritik... das Problem der gemeinschaftlichen Wurzel eine entscheidende Rolle spielte. Die zentrale metakritische Einsicht Hammans ist 'Vernunft ist Sprache, Logos'.*"

lio natural de la cuestión del 'habla' en SuZ. Pero el "habla" es lenguaje del proyecto yecto, y sólo en esa medida es tan originaria como estas dos dimensiones existenciarias[155].

La atención de Heidegger en estos años va, pues, dirigida fundamentalmente al proyecto, luego a su carácter finito, a su "impotencia", lo que subraya su dimensión "yecta" y conduce, poco a poco, hacia el percibir del carácter de respuesta que anima el más puro proyecto. Por ello, en los BzPh, aparecerá en la afirmación, ya vislumbrable en el texto de VWW y Ur-Ukw, de que el *Entwurf* es un *Zu-wurf* solicitado por el *Zu-ruf* que es el ser mismo. Pero, mientras, la profundización en el análisis mismo de la estructura ontológica del ahí-ser propicia, justamente, el que cobre cada vez más importancia el conjugarse de ambas dimensiones en el "dejar-ser" que es el dar voz, dar forma, plasmar en obra lo que, así, accede a la *Lichtung*, a mostrarse en su verdad.

§ 8. Mirada retrospectiva.

La breve disgresión que hicimos por la literatura secundaria, nos ayudó a situar hacia 1929/30 el acontecimiento que se traduce para Heidegger en una desviación de la tradición filosófica en la que él mismo se situaba (la de la filosofía transcendental), mediante un salto que le condujo de un análisis radicalizado de la *Leitfrage* de la Metafísica tradicional ("¿qué es el ente?"), no sólo al planteamiento de la *Grundfrage* ("¿cómo es comprendido el ser?"), mediante el poner a claro su relación con el tiempo (¿qué significa ser y tiempo?")[156], sino incluso a la sospecha de un planteamiento aún más originario. El cambio de orientación o camino así experimentado -se le interprete como un salirse definitivo de la fenomenología (Pöggeler), o tan sólo como una progresión en la misma (von Herrmann)- conduce, de hecho, a la tematización cada vez más decidida de una perpleji-

---

[155] Recuérdese SuZ, § 34, 161. El "habla" es la articulación de la comprensibilidad, la formación yecta del proyecto comprensivo.

[156] Véase GA 31, 114-115.

dad, que unas veces se expresa en la pregunta "¿por qué hay ser y no la nada?", otras en la constatación de un NO, definidor del límite de la presencia y de la finitud de la transcendencia libre, en cuanto ser del ahí-ser.

Esta *Obergangsfrage*, formulada de distintos modos en 1929, transporta una problemática que le es inherente pero subterránea: *que todo acontecer comporta una "inflexión" e "interferencia", por la que, de súbito, hay ser que, siendo, se presenta con el aspecto de tal o tal cosa.* Es entonces cuando la Kehre del ser, en el ser, su des-velarse o despertarse y su constante instantaneidad, empieza a convertirse en el tema, "*die Sache*", del pensar del Heidegger, aunque sólo a partir de 1935/36 se asuma plenamente, con lo que ello conlleva: la decisión, ahora clara y consecuente, de un rechazo de la vía tradicional del filosofar, como marco en un camino que hay que rehacer.

Todo este recorrido se hace al hilo de una meditación sobre el tiempo en su relación fundamental con el ser -la cuestión del "y", del vínculo que une tiempo y ser, ser y tiempo, vínculo él mismo interfiriente-, meditación en la que Heidegger tiene inequívocamente en Kant a su dialogante más constante e íntimo. Ya sea desde la perspectiva de continuidad relativamente al proyecto de SuZ, ya sea desde la contraria, la problemática en la que se asiste a la doble "inflexión" (la de la orientación del pensar de Heidegger y la que se afirma del acaecer mismo) madura en el diálogo controverso con los logros y fracasos de la filosofía crítica. La importancia metódica que Heidegger atribuye, en general, a la *Auseinandersetzung*, incluso como resorte de su propio pensar, es algo más que un indicio de la trama "kantiana" de su pensamiento, en esta fase.

La pesquisa transcendental del horizonte temporal desde el que se proyecta esquemáticamente la posibilidad modal de sentido, que SuZ se proponía llevar a cabo, cederá el paso al percibir de la irrupción vertical del insondable abismo que es el ser, que en el mismo instante en que se da se retrae. Con ello, el más propio proyecto de sentido se desvanece ante el vértigo y la sorpresa de ese destello -esquema (el instante) sin imagen posible- por el que el ser aparece, y al aparecer se dispersa, desapareciendo configurado bajo las más diversas apariencias.

En ello reside, al final, el peligro de toda Ontología, su inalienable tendencia a perderse en las regiones del ente, de las que partió y a las que está, en todo caso, abocada a volver. Pero sólo vuelve fundadamente, si ha pasado a través del filtro de la Ontología Fundamental. No carece, pues, de sentido e interés el despliegue de la tarea "meta-ontológica", por la que se cumple uno de los cometidos "naturales" de la Metafísica. Sólo que no es ese el cometido que Heidegger considera suyo, una vez cumplido el trayecto de la Ontología Fundamental. Sabemos que el suyo será el de "vencer" el pensar metafísico o filosófico y abrir camino hacia un "otro pensar". Pero para eso, tiene que trazar el plan del pensar precedente, mostrar como el ser mismo se deja articular, hablando a través de ese pensar, en el que sin embargo se oculta y olvida tan inmediatamente. La dificultad hallada con el *Übergangskapitel* fue, pues, tan sólo un síntoma de la dificultad del tránsito mismo, de ese otro tránsito por entonces aún no previsto ni previsible, pero que se presentará como inexcusable, paulatina y titubeantemente, desde los inicios de los años treinta, hasta que se edifica decididamente a partir de 1936/38.

Mas, ¿no es el fracaso de 'Tiempo y ser' (¡el fracaso de SuZ!) un reflejo especular del previo fracaso de Kant cuando, puesto ante el irrumpir poiético del ser en la imaginación, e incluso percibiendo el misterio ahí oculto, no es con todo capaz de reconocer más que el carácter operativo de esa facultad, que ve al servicio de la lectura intelectual del mundo? *Si en algo colabora Kant al fracaso de* SuZ, *es más bien a la comprensión de las últimas fronteras del proyecto mismo*. Kant aparece, en efecto, como un fenómeno ejemplar del pensamiento, que enseña tanto en sus logros como en sus fracasos. *El mismo fracasar tiene un sentido positivo: el vértigo ante el abismo, la angustia ante la nada, son el suelo del que parte el salto hacia el otro proyecto*. Para el buen lector, que Heidegger cree ser, en Kant se revela la finitud del ahí-ser en el hombre.

En efecto, el reconocimiento de un fracaso no puede sino propiciar un hundimiento o un salto. O ambas cosas. ¿No será acaso el colapso de 1933 una reverberación de ese naufragio, un creer en la posibilidad de una intervención directa del filósofo

en la realidad[157]? Y el "salto", tematizado en los BzPh como momento ontológico y metódico, ¿no es acaso el movimiento mismo que caracteriza la fundación poética, el origen que irrumpe, da inicio y suelo a un proyecto ontológico, ya sea al nivel del arte, de la acción política, de lo religioso o del pensar[158]? Pero, en lo que respecta a este último, sólo la mediación de la *Auseinandersetzung*, el diálogo con los momentos cumbre de un estar-siendo histórico, despertado por la oscura sonoridad del origen[159], ofrece la preparación requerida para arriesgarlo.

La Kehre heideggeriana parte y se despliega en el diálogo, íntimo y manifiesto, con una melodía kantiana: la que, al hilo de la doctrina del esquematismo, se abre a una concepción de la imaginación libre, es decir, alethelológica u ontológica: el lenguaje oculto del Ser, el habla de ritmos y silencios. Y es Heidegger quién consigue, mediante un cambio de *estilo* que se proyecta en la época tardía, plasmar ese *Übergang* que a Kant se le ha escurrido siempre como fina arena de entre los dedos.

---

[157] En 1966, en la *Entrevista a Der Spiegel* se descartará, justamente, que esta sea una vía para la acción que el pensar es.

[158] Véase Ukw, ed. cit., 49.

[159] Es sintomático que el primer momento de la "fuga" arquitectónica propuesta en los BzPh sea el *Anklang*, el eco o resonancia del ser.

CONCLUSIÓN

EL SITIO DE KANT EN LA HISTORIA DEL SER

La melodía kantiana de la Ontología Fundamental termina, como la Ontología Fundamental misma, cediendo el paso a otras melodías. Primero Nietzsche, luego Hölderlin -éste de manera definitiva[1]- pasan a sonar más clara y limpiamente en cuanto clave tonal del pensar heideggeriano.

¿Se desvanece con ello el "kantismo sutil"? ¿Se pierde el hilo "kantiano" que hemos intentado seguir a lo largo del proyecto de SuZ, desde su génesis hasta su crisis y abandono?

Una respuesta *sistemática* a esta doble cuestión queda más allá de las fronteras de este trabajo, que ha buscado en la elaboración de la noción fundamental de Dasein, en cuanto "ahí" del ser, no sólo la *estructura formal* de la proyección temporal del sentido, sino también el tránsito de esta perspectiva (centrada sobre la noción de *transcendencia*) a la de la plasmación o *cumplimiento fáctico* de tal ahí-ser en cuanto historia, al hilo de lo que Heidegger llama el *descubrirse errante de la verdad* en sus múltiples configuraciones epocales.

Pero la explicación de la necesidad interna y de la vía fáctica de plasmación de este "giro" del pensar heideggeriano ha exigido, a la vez, un análisis de lo que son, a mi entender, las dos piedras de toque conceptuales que permiten comprender en qué medida Kant es un momento esencial de la "historia del ser" y, por ello, tiene que seguir presente en la nueva etapa del pensar heideggeriano. Se trata de las nociones de Kehre, la estructura del ser en cuanto acaecer originario, y de Zuspiel, el jugarse conjunto e interferente del pensar metafísico y del "otro pensar", del primer comienzo y de ese otro, fundamental pero velado, que sólo por la negación del primero puede empezar a abrirse camino[2]. Pues la problemática de este tránsito la que permite situar la importancia de Kant en la historia, ella misma "interferente", del ser y del pensar.

---

[1] Véase a este propósito el excelente estudio de Susanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia*, Berlin, 1991.

[2] Véase el Cap. V, especialmente §§ 4-6.

Estos dos pilares conceptuales y el proyecto explícito de plasmación de la transición al otro pensar constituyen, pues, las claves de comprensión del cambio de perspectiva en el enfoque heideggeriano de Kant. El nuevo punto de vista no invalida la interpretación vertida hasta 1930[3], sino que busca comprenderla más profundamente, saltando a otro nivel de análisis. Por eso es más importante dibujar el camino que toma el pensamiento heideggeriano y buscar en él el *topos* "Kant", que realizar un seguimiento detenido de los muchos textos en los que Heidegger vuelve a Kant como tema de análisis[4], desde esta nueva perspectiva.

En definitiva, si no se puede hablar ya de un "kantismo" a propósito del último Heidegger, que sigue en la historia la pista del ser, encubierto en los nombres y rostros que le son prestados por el hombre, es sin embargo innegable que Kant sigue siendo uno de los marco más importantes con el que señala su camino propio, que a través de la Ontología Fundamental, busca el Ser más allá de ella.

Si rememoramos con brevedad este camino, nos encontramos con *tres momentos fundamentales*, en los que la presencia de Kant

---

[3] Recuérdense a este propósito los Prefacios a la segunda y cuarta ediciones de KPM. En el primero, fechado en 1950, Heidegger justifica la importancia histórica del "diálogo pensante" con un pensador, frente a los derechos de una mera interpretación filológica, al reeditar sin aditamentos ni correcciones el texto de 1929, que tanta polémica suscitara. En 1973, deja ya percibir matices que le distancian vagamente del texto de 1929, que sin embargo vuelve a editar sin variar ni una coma. La ligera matización introducida en tal Prefacio va en efecto más bien en el sentido de mostrar el *topos* del escrito: la importancia de la cuestión enfocada (la *Seinsfrage*), la importancia del enfoque (el de SuZ), la importancia del haber buscado refugio y amparo en Kant para introducir la problemática propia (de SuZ). Una vez más la interpretación de Kant se mezcla con la autointerpretación de Heidegger. Pero la clave de la importancia de Kant, como tal "Kant", viene resumida en el prefacio de 1965 (3ª ed.): "aquello que constituye el problema para la Metafísica -es decir, la cuestión del ente como tal en su totalidad- es lo que hace que la metafísica se convierta en problema". Al señalar de este modo la cuestión, Heidegger conduce la atención del lector hacia una problemática que es indudablemente kantiana, pero que él mismo interpreta como la que, poniendo de relieve el no-fundamento de la fundamentación alcanzada, abre la posibilidad del tránsito a otra vía "no metafísica" de cuestionar el ser.

[4] No me refiero sólo a aquellos en los que constituye el objeto principal de análisis, como FnD y KThS, sino también las importantes referencias de los BzPh y del seminario de 1969 de Le Thor, el extenso análisis de Schelling, por no mencionar sino los más amplios y llamativos.

es esencial en la configuración arquitectónica del amplio programa filosófico designado como Ontología Fundamental.

Las *primeras referencias* importantes a *Kant como marco ineludible en la historia del pensar* proceden de 1922. En efecto, Kant aparece mencionado en AhS como pieza esencial de lo que entonces llama "historia de la antropología occidental"[5], cuyo análisis *deconstructivo* considera tarea prioritaria de la filosofía. En ese escrito fundamental, en el que asistimos *in statu nascendi* a la idea global de SuZ, Heidegger al exponer los principios de su hermenéutica del sentido del ser, se propone desarrollar una doble vía de investigación. Por una parte, el objeto de su análisis es, como en la época posterior a 1930, la *historia vivida* (el "tiempo" en su sentido pleno). Pero a la vez, por otra parte, salta al primer plano la necesidad de investigar el *"cómo" temporal de la interpretación* misma, es decir, la estructura temporal de la proyección de sentido[6] que se plasma en la historia. Y es en este punto en concreto donde se le hará imprescindible no sólo tener en cuenta a Kant, desde el enfoque deconstructivo, sino acercarse en profundidad a su concepción crítica del tiempo como forma de toda intuición.

Este acercamiento paulatino, en el que se mezclan problemáticas centrales en la discusión filosófica con Husserl y con los neokantianos, tiene gran importancia, a la vez, en la evolución de la postura heideggeriana dentro de la Fenomenología. Ya en 1924 avanza la tesis de que el "tiempo" es el "cómo" o forma de ser del Dasein -a la vez que alaba el "formalismo" de la filosofía práxica kantiana[7]. Sin embargo, esta evolución sólo alcanza su punto culminante en 1925, en su curso de *Lógica*. Heidegger deja percibir ahí, por primera vez, hasta qué punto su acercamiento a Kant manifiesta ya, en ciernes, el "kantismo sutil" del proyecto de SuZ: el carácter transcendental-proyectivo del planteamiento de la cuestión del sentido del ser y la clave temporal de la solución encontrada para la comprensión de

---

[5] Véase el Cap. III, § 4 de esta disertación.

[6] Véase Cap. III, § 5.

[7] Véase Cap. III, § 6.

su articulación modal[8].

El pleno despliegue de esta compleja problemática en SuZ constituye, por ello, el *segundo momento* esencial del asumir heideggeriano de la "actualidad viviente" de la aportación kantiana al pensar del ser. La primera sección de SuZ revela, además de una amplia referencia crítica a doctrinas y planteamientos kantianos, una gran cercanía de la comprensión heideggeriana del ser (del **Dasein** y de todo lo demás) a la perspectiva transcendental kantiana[9]. Y aunque la temporalidad ekstática del **Dasein** no se corresponde estrictamente con el concepto kantiano de tiempo, la idea del carácter universal de éste como forma de la intuición interna que se proyecta en la externa, aparece a los ojos de Heidegger, que había identificado el tiempo con el **Dasein** mismo, como un claro antecedente de su misma postura[10]. La segunda y tercera secciones -jamás publicadas como tales pero cuyo contenido conocemos por las lecciones de los años 1927 a 1929- hubiesen mostrado plenamente hasta qué punto esta comprensión temporal del ser-en-el-mundo o transcendencia tenía muy a la vista la problemática kantiana de los esquemas temporales. De ese modo, Heidegger utilizaba una vez más la metáfora kantiana para mostrar su comprensión del ser de todo ente en general, uniendo la concepción de un **Dasein** eminentemente temporal a la del mundo proyectado como ámbito transcendental en el que lo presente se mantiene en presencia[11].

El fracaso de la publicación del programado vol. II de **SuZ** denota, en cambio, un *tercer momento* de la apropiación heideggeriana de Kant: aquél en el que Kant le sirve no ya de amparo a su comprensión del ser, sino de lo que podríamos designar más bien de "desamparo" o puesta en evidencia del carácter abismal del planteamiento transcendental, en el que, con Kant, ha culminado el pensar en occidente. Por ello, la meditación sobre el viejo pensador de Königsberg denota ya entre 1929 y 1930 la

---

[8] Véase Cap. III, § 8.

[9] Véase Cap. IV, §§ 1, 2 y 6.

[10] Véase Cap. IV, §§ 6 y 7.

[11] Véanse Cap. IV, §§ 8 y 9.

clara sospecha de donde reside el punto ciego de la metafísica llamada "natural". El percibir de ese punto ciego, el "recusarse" del ser, lo considera Heidegger una "gran luz", que de hecho iluminará el camino que entonces empieza a despejársele.

Cumbre de la modernidad filosófica, Kant se convirtió, así, en bisagra de una puerta, cuyo traspasar Heidegger considera que es su tarea propia. Por ello, Kant es algo más que "protagonista" de la modernidad filosófica. Asumido por Heidegger en su intento de desmenuzar el planteamiento rector de la tradición -la *Leitfrage* ¿qué es el ente? o ¿qué es una cosa?- y en el de saltar a la cuestión fundamental (*Grundfrage*) ¿qué es el ser?, tematizada en *Ser y Tiempo*[12], Kant se convierte, según la interpretación heideggeriana, en un antecedente de su comprensión de la *diferencia ontológica* y de la *configuración temporal de las modalidades del ser*. Estas dos cuestiones esenciales de la Ontología Fundamental, vistas por Heidegger como "repetición" de la doctrina kantiana, ponen de relieve el *"kantismo sutil" de la vía transcendental-horizontal* de comprensión del ser y permiten entender la razón profunda de la tenacidad con la que Heidegger busca el diálogo deconstructivo con Kant desde la génesis misma del proyecto de SuZ hasta su momento final. Y este último, porque corresponde al presentimiento del abismo, es decir, de la posibilidad de que el ser rehuya la configuración transcendental o presencia de lo presente, se convierte no sólo en la clave del cambio de orientación del pensar heideggeriano, sino además y fundamentalmente en un recodo del camino de la verdad, por el que Heidegger considera obligado pasar.

El percibir del carácter imaginario transcendental de ese mismo suelo es, en efecto, el supuesto inicio de un otro proyecto posible: aquél cuya arquitectura se ofrece en los BzPh. Este empieza justamente al escuchar en el rehuir del sentido, el "eco" o "resonancia" [*Anklang*] de otra forma de ser. En la imposibilidad de articular o decir "qué" es y "cómo" es eso que así se ofrece, no resta más opción posible que mostrar que *no* es

---

[12] Recuérdese, una vez más, que es en **WmF**, el curso de 1930 sobre Kant, donde este lenguaje, luego asumido en los **BzPh** (y en especial en el segundo momento estructural, el **Zuspiel**), hace su primera aparición explícita. Véase más arriba, Cap. V, § 7.

como lo que conocemos, revelando en lo que hay y cómo lo hay, aquello cuya falta no llega siquiera a ser percibida, habitualmente. Los poetas, cuya palabra ha estado menos determinada por la "lógica" estricta del intelecto y de la voluntad humanas y más en armonía con lo que los rehuye, han sido por ello, hasta hoy, los que más han prestado su voz a un decir de eso otro que, traducido en el lenguaje tradicional de la filosofía, sólo podría nombrarse, según Heidegger, con el silencio.

Al nivel filosófico —o mejor, en el ámbito del pensar tal y como se manifestó hasta hoy- sólo una "Sigética" podría inaugurar una nueva Lógica[13], a la que, por otra parte, sólo "los venideros" tendrían acceso. Pero esos "venideros" no son, propiamente, los que aún no existen y sólo vendrán en el "futuro". Venidero -"el más venidero de los venideros"- es Hölderlin[14], cuya presencia asume para Heidegger, sobre todo a partir de mediados de la década de los cuarenta, una importancia parecida a la que Kant, en el orden estrictamente filosófico, asumiera hasta entonces. Pero es indudable que el mismo Heidegger, hace suya la tarea de preparar con su palabra poiética y con su silencio reservado y contenido el advenir de una forma no transcendental de vinculación entre ser y hombre.

Su pensar (en los BzPh) se sitúa, por tanto, en la *frontera entre ambas posibilidades* y ambos "inicios", y se afirma como intento de una "articulación", que si no es aún la que libre y armónicamente se desprendería de la verdad del ser, se acerca, sin embargo, a ésta como un "ejercicio preparatorio"[15] —otra

---

[13] BzPh, §§ 37 y 38, 78-79: "El silenciar es la Lógica de la filosofía, en tanto que ésta cuestiona la cuestión fundamental desde el otro comienzo. Ella busca la verdad del darse de la esencia del Ser, y esta verdad es el estar-encubierto (el misterio) palpitante y resonante del acaecer originario de apropiación (el recusarse vacilante)". Esta antítesis de la Lógica tradicional u ontológica, "no busca sustituir" a esta última, pero no es tampoco una "a-lógica", sino que al tener su origen en la esencia misma del lenguaje, es un pronunciamiento decisivo y poiético.

[14] Véase BzPh, § 252, 401: "*Hölderlin ihr [der Bergung der Wahrheit des Seins als Ereignis] veitherkommender und daher zukünftigster Dichter. Hölderlin ist der Zukünftigste, weil er am weitesten herkommt und in dieser Weite das Größte durchmißt und verwandelt*".

[15] BzPh, § 1, 4: "*... vermögen die 'Beiträge', obzwar sie schon und nur vom Wesen des Seyns, d. i. vom 'Er-eignis', sagen, noch nicht die freie Fuge der Wahrheit des Seyns aus diesem selbst zu fügen. [...] Dennoch muß auch*

vez un prolegómeno- del tránsito de la arquitectónica del "sistema", característica de la modernidad filosófica, a la del puro darse (venidero) del ser. Por esta razón, porque es el abrir camino a la posibilidad misma del tránsito, Heidegger no reconoce tener "precursores" ni "apoyo" en este volver a empezar.

La pista (*Bahn*) que trilla no consiste, sin embargo, en un mero desviarse de las doctrinas y metodologías tradicionales, sino más bien, concentrándose en "lo digno de ser pensado" (el Ser en su verdad), en conservar o "guardar la dignidad" de la filosofía misma en cuanto saber, aclarando su esencia y suprema dignidad, y llevando así ese pensar al punto decisivo de su cumplimiento y del sobreponerse a sí mismo[16]. Con la terminología del joven Heidegger de principios de los años veinte, yo diría que los BzPh representan el "kairós" del tránsito a una "otra" historia, de la entrada en un otro círculo, cuyo instante inicial corresponde al "proyecto" o "inauguración fundante del espacio de juego del tiempo de la verdad del Ser". Este "otro" comienzo no es arbitrario sino "el único" posible "desde la *referencia* al único primero"[17]. Esta referencia [*Bezug*] o dependencia [*Angewiesenheit*] del nuevo proyecto relativamente al primero y único efectivamente acontecido, hacen del pensar de la transición una "meditación histórica", en la que la primera exigencia es la de mantener presentes en diálogo los dos márgenes, los dos rostros de un mismo Jano: el pensar que culmina en la Filosofía transcendental, el otro, que parte de ella, y *en medio* de ambos, como su paso fronterizo, el propio pensar de la "interferencia", el heideggeriano, en cuanto Ontología Fundamental (que mira hacia la culminación de la Filosofía en el pensar transcendental) y, en esa medida, en cuanto "salto" hacia la Historia del Ser (que mira hacia lo que vendrá a venir, si se le

---

hier schon wie in einer Vorübung jenes denkerische Sagen der Philosophie im anderen Anfang versucht werden."

[16] BzPh, § 1, 5.

[17] *Ibidem*: *"Der andere Anfang des Denkens ist so genannt... weil er der einzig andere aus dem Bezug zu dem einzig einen und ersten Anfang sein muß. Aus dieser Zugewiesenheit des einen und des anderen Anfangs zueinander ist auch schon die Art der denkerischen Besinnung im Übergang bestimmt. Das übergängliche Denken leistet den gründenden Entwurf der Wahrheit des Seyns als geschichtliche Besinnung."*

abre camino)[18].

La nueva articulación del proyecto heideggeriano tiene, pues, que buscar unir lo diferente en un darse conjunto y dar voz al pensar venidero desde el contraste dialogante con el sido, que lo salvaguarde en su dignidad: "El pensar en la transición pone en diálogo lo que primero fue del Ser de la verdad y el más extremo porvenir de la verdad del Ser y trae así a la palabra la esencia del Ser. En el saber del pensar en transición, *el primer comienzo sigue siendo decisivo en cuanto primero, aunque sea superado en cuanto comienzo*"[19].

Esta misma idea aparece repetida, en la siguiente formulación general, dicha sin embargo a propósito de Kant: "El diálogo controverso con la historia (relaciónese con el "con-jugarse") es justamente un procedimiento que repone en su oculta grandeza la historia precedente, al igual que, *así y sólo así*, la contrapone al otro cuestionar, no sólo como comparación, sino *como un ponerse a la disposición de tal grandeza y llevarla hasta el cumplimiento de sus necesidades*"[20]. Así, el sentido profundo del diálogo controverso con Kant reaparece en este contexto *con el mismo carácter imprescindible* que tuviera en la Ontología Fundamental. Kant y el pensar transcendental por él iniciado -es decir, con independencia de toda consideración del concepto escolástico de los *transcendentalia* - culminan la grandeza histórica de la tradición occidental. Por ello, a pesar de reconocer la "incorrección" o infidelidad histórica de su interpretación en el *Kantbuch*, Heidegger vuelve a subrayar la impor-

---

[18] Véase BzPh, § 117, 228: "*Die fundamentalontologische Besinnung (Grundlegung der Ontologie als ihre Überwindung) ist der Übergang aus dem Ende des ersten Anfangs zum anderen Anfang. Dieser Übergang aber ist zugleich der Anlauf für den Sprung, durch den allein ein Anfang und zumal der andere, als ständig Überholter vom ersten, anfangen kann*".

[19] BzPh, § 1, 5-6: "*Das Denken im Übergang stellt das erste Gewesene des Seyns der Wahrheit und das äußerste Zukünftige der Wahrheit des Seyns in die Zwiesprache und bringt in ihr das bisher unerfragte Wesen des Seyns zum Wort. Im Wissen des übergänglichen Denkens bleibt der erste Anfang entscheidend als erster und ist doch überwunden als Anfang*".

[20] BzPh, § 134, 253: "*Geschichtliche Auseinandersetzung (vgl. Das Zuspiel) ist eben ein Vorgehen, das gleichsehr die frühere Geschichte in ihre verborgene Größe zurückstellt und zugleich und nur so das andere Fragen, nicht zum Vergleich, gegenüberstellt, sondern als Fügsamkeit gegenüber jener Größe und ihren Notwendigkeiten zum Vollzug bringt*" (s. m.).

tancia de la misma "para la preparación del pensar del porvenir", es decir, como "iniciación" (*Anweisung*) al acaecer de algo "totalmente otro".

En efecto, la relación establecida por Kant entre una subjetividad[21] y una objetividad transcendentales manifiesta una "posición histórica muy peculiar, en la que, a pesar de todas las diferencias esenciales[22], se puede acercar aquella referencia del ahí-ser al Ser, partiendo de lo precedente hacia lo actual"[23]. En este sentido, Heidegger destaca aquello que considera ser el *acontecimiento* auténticamente importante de la filosofía kantiana: la cuestión de *la imaginación transcendental*[24], *en cuanto que representa la "unidad del proyecto transcendental" en "su concepción más originaria"*[25]. De ahí la importancia que Heidegger, a pesar de reconocer lo criticable de su KPM, sigue

---

[21] En otro lugar Heidegger llama la atención para la superación kantiana del mero "subjetivismo", abriendo la comprensión idealista de un "nosotros", en cada caso mío. Con ello, a la vez que ve a Kant en el inicio del pensar idealista, le acerca por otra parte a su misma noción de *Jemeinigkeit*. Véase BzPh, § 30, 68.

[22] Estas diferencias esenciales, expuestas en SuZ, vienen anunciadas con anterioridad (véase el inicio del § 134, pág. 252) como siendo las siguientes: El "ahí-ser" no es "sujeto" ("*Da-sein hat alle Subjektivität überwunden*") ni el Ser es "objeto" o "representación". Por tanto, tampoco la "referencia" (*Bezug*) entre el Ser y el ahí al que apela es una relación sujeto-objeto a la manera de la referencia transcendental kantiana. Aunque esto significa un claro tomar distancias de la tesis que defendía en las lecciones inmediatamente posteriores a SuZ, se refuerza la referencia al "entre" que liga el Ser y el hombre como su ahí, aunque ahora se trata del "espacio de juego del tiempo", del juego tiempo-espacio, por el que el Ser se da y llama el hombre a ser ,en su esencia en cuanto Dasein. La conexión ser-hombre se plasma a través de y en el *juego* conjunto que es el espacio-tiempo del mundo. Esta concepción es la que une indeleblemente la comprensión heideggeriana a la kantiana, tanto en el momento de SuZ como, evidentemente, después, aunque ya no se manifieste expresamente.

[23] BzPh, § 134, 253.

[24] Recuerden los importantes textos ya analizados (en el Cap. V) de BzPh, §§ 192 y 193, pp. 312 y 315.

[25] Hay que tener en cuenta que Heidegger al hablar del "proyecto transcendental" mienta también la filosofía idealista en general. Sin embargo, Kant ocupa en el seno de ésta el lugar que corresponde a la cumbre, protagonizando lo que tiene de más originario, sin dar el paso definitivo hacia el idealismo absoluto (Hegel), en el que se unen la precaptación intelectual del mundo y la voluntad de sistema. Con este último paso se cumple, sin embargo, el destino de la misma filosofía transcendental, a la vez que se "abandona la postura kantiana". Véase BzPh, § 91, 180-181.

atribuyendo a esta obra suya, que considera también como un acontecimiento necesario, pues ahí se recupera una "referencia del ahí-ser al Ser", es decir, del recíproco ponerse cada uno a la disposición del otro. En toda la historia de la filosofía sólo Kant supo presentir esta "*kehrige Verfügung*" entre el Ser y su ahí (en cuanto espacio de juego del tiempo), y por ello "sigue siendo el único, desde los griegos, que estableció una cierta relación de la interpretación de la entidad (ousía) con el 'tiempo' y, así, se convirtió en testigo del imperio encubierto de la conexión entre entidad y tiempo". El darse cuenta de esto es, pues, un paso fundamental para el prolegómeno histórico que tiene necesariamente que anteceder, según Heidegger, al "salto" al otro comienzo.

Pero con ello, sólo aparece mencionada una parte del significado de Kant en la Historia del Ser: aquella que podríamos llamar su "actualidad viviente", más "positiva" y lanzada hacia el porvenir, puesto que hace patente lo más puro y libre de la transcendencia, que leído por Heidegger se convierte en el abrirse camino o fundación poiética de un nuevo comienzo. Este aspecto queda patente en la lectura heideggeriana del fenómeno de la *Einbildung*, en su sentido más originario, que Heidegger comprende no a la manera kantiana, pero sí, en todo caso, en relación con ella[24]. Queda por aclarar el otro aspecto de esta "transcendencia", la reiteración de su carácter "metafísico". Tampoco este carácter es algo propiamente "negativo", en el sentido tradicional, sino más bien en el heideggeriano: pues sólo la negación pone en evidencia lo ausente. En efecto, en este caso, el "retroceso" kantiano ante el abismo del ser que rehuye el sentido sirve a Heidegger de elemento catalizador de su misma comprensión luminosa del *factum* del olvido del ser.

En todo caso, esta segunda característica del pensamiento kantiano, que constituye el necesario *pendant* de su significado más positivo en la Historia del Ser, es el que viene más denodadamente a la superficie a partir de esta época, en la que además de la elaboración de los BzPh, Heidegger ofrece varios cursos importantes, uno dedicado exclusivamente a Kant y otro que lo

---

[24] Recuérdese lo dicho a este propósito en el Cap. V, §§ 6 y 7.

enfoca directamente en un momento fundamental[27]. En su conjunto, el nuevo enfoque heideggeriano, cuyo rumbo y arquitectura implícita es la que se consigna en los BzPh, parece permitir lo que se ha recogido en la literatura secundaria como una imagen de Kant que, en su globalidad, resulta "más cercana" o "más fiel" al "histórico". Creo haber mostrado que este supuesto "cambio" en la orientación heideggeriana no conlleva propiamente una "alteración" de su interpretación de Kant[28], sino sólo el poner el acento sobre cuestiones que tenían menos relevancia desde la perspectiva anterior, ya llevada hasta sus más extremas consecuencias. Pero es indudable que amplía la imagen de Kant, revelando no sólo su presencia en la "actualidad viviente" o pensante del Heidegger de la Ontología Fundamental, sino su sitio o *topos* propio en el espacio de juego del tiempo de la Historia del Ser. Desde este punto de vista, la respuesta kantiana al llamamiento del ser, asume con decisión y concisión el rumbo del proyecto de mundo de la modernidad.

El "ahí" kantiano se revela, desde este punto de vista, como el instante de la autofundamentación y determinación metafísica del pensamiento occidental. Con su comprensión de las estructuras transcendentales de la razón, Kant funda, por una

---

[27] El curso de 1935/36, dado bajo el título de *Grundfragen der Metaphysik* y publicado en 1962 con el de *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (hoy en GA 41) está íntegramente dedicado a Kant, como indica el título definitivo de la publicación. El del semestre siguiente (1936), *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, editado por primera vez en 1971 (hoy en GA 42), dedica exclusivamente a Kant un importante momento de la exposición del concepto de sistema, que es central en estas lecciones: el V 4b, pp. 61-74. Pero toda la exposición, destinada a hacer la genealogía del concepto de sistema en la modernidad y, en especial, su papel en el idealismo, enfoca a Kant como momento decisivo en el que la búsqueda de los principios racionales del saber suscita en la nueva generación de pensadores una "tempestuosa voluntad de sistema", plasmada en la obra de los idealistas, como un "diálogo controverso con Kant" (Schelling, 73). La importancia de este curso para la comprensión de la vía propuesta en los BzPh ha sido ya puesta de relieve por J. M. Navarro Cordón, en su estudio "Técnica y libertad. Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*", incluido en el ya citado *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, 1993, especialmente pp. 152-162.

[28] Véase Cap. I, § 1 de esta disertación.

parte, el "proyecto físico-matemático del mundo" como naturaleza[29] e instituye a ésta como único objeto posible del conocimiento válido. A la vez, y por otra parte, halla en la razón misma una estructura "natural" de autoproyección, que define la reducción a la unidad de la idea como "intención final" de una razón implícitamente práctica -incluso fuera del ámbito de legislación del "concepto de libertad", que para Kant solamente correspondía a la vida ética. La plasmación efectiva de esta íntima "disposición natural" o "*teleologia rationis humanae*" era, para Kant, la filosofía misma, la metafísica[30]. Esta se convierte por ello, en la secuencia de una tradición que manifestó su comprensión del mundo como exigencia de la más absoluta integración de todo saber dentro de un orden racionalmente determinado, en la plasmación de lo que Heidegger, con la terminología de Nietzsche, llama la "voluntad de sistema"[31].

Para Kant, el "sistema" es la "unidad de múltiples conocimientos bajo una idea" (de la forma de un todo); y lo "sistemático" es la "conexión según un principio"[32], que permita que la unidad de la idea se imponga e integre las diversas partes. En cuanto sistema de conocimientos sistemáticamente interconectados, según el principio racional de la forma de un todo, la metafísica, suprema manifestación de la teleología de la razón, se manifiesta como un edificio metódicamente erguido según principios. El camino de la filosofía es, pues, el que le está pres-

---

[29] Esta interpretación está ya presente, como hemos visto, en SuZ (véase Cap. IV, § 9) y en KPM, pero es indudable que sólo a partir de mediados de la década de treinta, sobre todo en FnD y en Schelling, se transforma en la tesis dominante, pasando de nuevo a segundo plano en 1961, en KThS.

[30] Véase KrV, A 839/B 867: "*In dieser Absicht ist die Philosophie die Wissenschaft von der Beziehng aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft*".

[31] Véase Schelling (GA 42), 50 ss. El paso definitivo del proyecto matemático de mundo lo da Spinoza, cuando salta del orden matemático de la naturaleza (según el modelo cartesiano) al de una ética "*more geometrico*" (60). La recepción de Spinoza en el siglo XVIII alemán, conlleva, en su unión con el asumir de la vía transcendental kantiana, la plasmación del la "voluntad de sistema" como exigencia de un "saber absoluto", cuya única clave es la "fuerza creadora" de la razón en su teleología (61-62).

[32] KrV, A 832/B 860 y A 645/B 673.

crito *a priori* por la razón misma, en el ejercicio de su máxima espontaneidad y pureza, en el ejercicio pleno de su esencia "arquitectónica": su carácter tectónico se hace patente en cuanto "edificación", integración armónica en una estructura, conforme a un fundamento o principio rector (*arche*) que es el de la más estricta racionalidad[33].

Para Heidegger, con este descubrimiento de "la ley espiritual" como clave única del "carácter intrínsecamente sistemático de la razón"[34], Kant marca el rumbo de la filosofía misma, configurándola como "*teleología rationis humanae*", como prosecución de la "voluntad de sistema" y como plasmación fáctica de una antropología. Con ello, Kant abre el camino a los pensadores idealistas -su "futuro", no su "porvenir"-, cuya puesta en marcha tiene consecuencias definitivas para la historia del ser en el mundo humano. La unilateralidad de la perspectiva idealista -que según Heidegger tiene su base más en la KU[35] que en la KrV- no hace justicia a lo más profundo del pensamiento kantiano, que como hemos visto considera que está en otra parte. Pero en cambio subraya y asume lo que Heidegger considera ser el "supuesto fundamental" de la filosofía kantiana, su punto ciego: "la confianza en la verdad del hecho fundamental de la razón humana"[36], la fe racional en sí misma.

Esta confianza ilustrada, pilar de la "arquitectónica", no sólo permite consagrar la "voluntad de sistema" como principio rector del saber, sino que al hilo de aquella, convierte la racionalidad en índice de "cientificidad" y ésta en garantía de la "verdad" y por tanto del "progreso" de la humanidad. El carácter intocable de la "autoridad anónima de la ciencia" es un hecho de la cotidianeidad del mundo de hoy. Su éxito -como ya lo vio

---

[33] Véase GA 42, 65.

[34] GA 42, 66: "*Kant entdeckte -und d. h. in der Philosophie immer auch: er gestaltete- als geistiges Gesetzt erstmals den inneren Systemcharakter der Vernunft*".

[35] GA 42, 69 y 73: "*die KU wird als Kampf um die System verstanden*"; "*dieser stürmische Wille zum System ... ist bewußt getragen und geführt von einer Auseinandersetzung mit dem Werk Kants und zwar vor allem mit dem letzten, KU (und d. h. hier: von einer einzigartigen Verehrung für Kant)*."

[36] GA 42, 67.

Nietzsche- se debe a la dócil reproducción del "método" (aquí, el *camino* de la *ratio* calculadora) que se reveló sistemáticamente eficaz en la adquisición, comprobación, extensión y utilización de los conocimientos. Ese método, esquema del proyecto físico-matemático del mundo moderno, que alcanzó en la sociedad industrial contemporánea su estadio más "universal" como "civilización mundial", condujo a una metamorfosis previsible: lo que Heidegger llama la época del "proyecto cibernético" del mundo. Su rasgo fundamental, su modelo de circularidad hermenéutica lo define Heidegger como el del "circuito regulador", es decir, el de la "posibilidad de autorregulación de un sistema en movimiento"[37]. Desde 1949, Heidegger designa el rostro puro del mundo configurado en tal proyecto con la voz Gestell[38].

No es este el momento de entrar en la profundización de esta noción clave, con la que Heidegger busca poner de manifiesto la esencia epocal del proyecto tecnológico del mundo, la más extrema manifestación de la teleología de la voluntad y de la lógica del sistema. Lo he hecho en otra ocasión, intentando poner de manifiesto la íntima referencia de este término fundamental al sentido moderno de la representación como *Vor-stellung*, ante-posición de la cosa en cuanto ob-jeto del proyecto teorético, y al sentido muy especialmente kantiano del esquema configurador del mundo así proyectado[39]. Creo, sin embargo, importante señalar aquí una vía genealógica de comprensión de esta temáti-

---

[37] Véase a este propósito "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens", conferencia de 1967, publicada en *Denkerfahrungen*, Frankfurt, Klostermann, 1983, 135-149 (en mi traducción, "La proveniencia del arte y la determinación del pensamiento", *Er - Revista de Filosofía*, 15, 1993, pp. 171-187). Interesa sobre todo la II parte (trad. pp. 176-181).

[38] Me refiero a la conferencia *Das Gestell*, la segunda del ciclo *Einblick in das, was ist*, pronunciada por primera vez en Bremen, 1949, y posteriormente publicada como escrito autónomo en 1954, bajo el título de *Die Frage nach der Technik* (FnT) en *Vorträge und Aufsätze*, I, Pfullingen, pp. 13-44.

[39] Véase mi estudio "La tesis de Heidegger sobre la técnica", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10 (1993), 121-156. La raíz kantiana de aquello que creo que Heidegger pretende hacer comprensible con la voz *Ge-stell* es especialmente enfocado en las páginas 136-139 (en relación con la tesis kantiana del ser como posición en KThS), 143-144 y 153-154 (en relación con la cuestión de la imaginación transcendental kantiana).

ca, estableciendo su conexión con la que en la Ontología Fundamental aparecía bajo la temática del "esquematismo", cuyos orígenes kantianos han sido ya suficientemente tratados.

La interpretación heideggeriana de la esencia de la "técnica" me parece, en efecto, reunir elementos y momentos diversos que permiten enlazar en un cuerpo unitario la "verdad" de la Ontología Fundamental y la de la Historia del Ser en la exposición del sentido profundo de Ge-stell como "com-posición" o "sin-tesis" tecnológica de una imagen del mundo. Habría en este sentido que tener en cuenta tres aspectos de la tesis heideggeriana. Si empleamos el lenguaje de la Ontología Fundamental, Ge-stell es el *esquema* dominante del proyecto de mundo de la modernidad tardía. En el de la aletheiología o topología del ser, es sobre todo *lugar* (epocal) del manifestarse de la verdad y, por ello, a la vez, en cuanto detectar del Peligro, es el percibir del postrer *destello* del acaecer originario por el que ser y hombre se apropian mutuamente. Sirve en esta medida de llamada de alerta hacia la vinculación indeleble pero cotidianamente olvidada entre el ser y el hombre, y por ello Ge-stell es el instante mismo de "salvación"[40] o tránsito hacia una otra constelación posible y venidera del Dasein.

La complejidad de esta temática permite, pues, detectar en el último Heidegger un "eco" de la cuestión kantiana del esquematismo, desde una nueva variante temporal, que ya no es meramente "transcendental" sino "epocal", y sólo se hace comprensible desde la noción heideggeriana del "con-jugarse" de perspectivas y dinámicas ontológicas, características del momento de transición que Heidegger considera ser el suyo. En efecto, como esquema metafísico de la "transcendencia eksistente", Ge-stell com-pone la figura "epocal" que rige el destino del ser en la civilización técnico-planetaria. Su carácter proyectivo a la vez que yecto, sintético a la vez que perceptivo, manifiesta la estructura existenciaria del "encontrarse comprendiente" articu-

---

[40] Dejemos al margen las connotaciones hipotéticamente escatológicas del lenguaje heideggeriano de esta época (años cincuenta), en que las metáforas y la misma melodía poética de Hölderlin dan el tono a la interpretación heideggeriana global. Este cambio relativo al estilo de la Ontología Fundamental no debe, en todo caso, hacernos olvidar que el tema de la meditación sigue siendo el ser y sus configuraciones.

lado en el "habla", por el que Heidegger traducía, en SuZ, el darse conjunto del ser de todo ente en su ahí comprensivo humano. Ge-stell es, pues, el modo de decir el ser que corresponde a nuestra época. Esta no ha sido tematizada *como tal* en SuZ, pero es, sin embargo, de ella de lo que allí se trata. La evolución de los años siguientes llevará a Heidegger a abandonar *la vía pero no el tema* de la Ontología Fundamental, que se prolonga en la búsqueda, sólo parcialmente fracasada, de la más pura "transcendencia" como libertad poiética (proyecto fundador del sitio en el que la verdad se pone en obra) y, posteriormente, cambiando de tono y de enfoque, en el intento de preparar el sereno advenir del Ser en su "otra" forma, más originaria y encubierta. *Si en este camino Ge-stell es el postrer grito de alerta hacia el más extremo cumplimiento del "olvido" del ser, el pensar transcendental kantiano es, en lo positivo y en lo negativo, un eslabón importante en ese mismo camino.*

En efecto, la era moderna ha significado la acentuación de los rasgos antropocéntricos del mundo racionalmente proyectado, gracias al dominio de un lenguaje determinado (el matemático), supuesto como habla o estructura intrínseca del universo. Al tomar conciencia de sus fronteras, Kant delimita el dominio puro de la razón como voluntad libre y la eficacia de su poder calculador en el ámbito técnico-práctico, despejando el camino a la proyección idealista de la razón teleológica como absoluto. Con ello, el modelo antrópico se convirtió en imagen pura de la legalidad universal, alcanzando en nuestra época de la tecnología avanzada el rango de ley implícita y *a priori* de la más inmediata "intuición del mundo": la precomprensión "gestéllica" del ser. Esta última se manifiesta, pues, como una estructura de configuración de la verdad, que no sólo es análoga a la que Heidegger había querido ver en la problemática kantiana del esquematismo, sino que incluso acoge en sí la más extrema asunción de la "yoidad" (pensante) como fundamento del ser, que el mismo Kant comprendía como "posición absoluta"[41].

---

[41] Heidegger establece explícitamente la relación entre la noción de Ge-stell y la tesis kantiana del ser como "posición absoluta" en el seminario de Le Thor (1969). Véase *Vier Seminare*, Frankfurt, 1977, pág. 80: "*Wir haben... eine Frage-Einheit, in der einerseits die neuzeitliche Auslegung des Seins als Setzung, und zweitens die Gesamtheit der sich von selbst*

En este sentido, dice Heidegger en la conferencia de Atenas: "Ella [la sociedad industrial] es el sujeto al que queda referido el mundo de los objetos. Se cree que la yoidad del hombre queda superada en su esencia social. Mas esta esencia social no despoja en modo alguno al hombre moderno de su subjetividad. La sociedad industrial es más bien la más extrema cumbre de la yoidad, es decir, de la subjetividad. En ella el hombre se sitúa exclusivamente en sí mismo y en los ámbitos por él institucionalmente edificados de su mundo vivido. La sociedad industrial sólo puede ser lo que es en la medida en que se somete a la normatividad de la ciencia y de la técnica científica, dominadas por la Cibernética"[42].

En la época de Ge-stell se cumple el destino que Kant asumió, sin saberlo, con su fracaso ante la comprensión del ser en cuanto abismo insondable de toda configuración ontológica. Pero también en este caso, el percibir del ser que, en tal fracaso, rehuye la configuración que así se le impone abre la posibilidad de un nuevo comienzo, de un volver al origen. Pues, "también al hombre se le asigna una plaza en la uniformidad del mundo cibernético"[43], también a él se le emplaza y provoca a que responda según el esquema general, a que desempeñe su función en el sistema. Y en este sentido, porque denota una decisión ontológica llevada a sus últimas consecuencias, el poner desvelador que acontece como com-posición tecnológica del mundo es el poner del supremo peligro. La comprensión de esto, en el seno de un despliegue histórico que Heidegger considera tener en Kant uno de sus momentos decisivos, es ver el rostro extremado de nuestra época del más absoluto olvido del ser. Por ello, Ge-stell que significa, para Heidegger, el Peligro, se convierte, de forma circular e interferente, en el despertarse del impulso salvador, en el percibir de ese otro camino cuyos ecos podemos escuchar, aunque seamos aún incapaces de reunirlos sinfónicamente. Ge-stell es, en esa medida, un destello del acaecer originario que

---

verstehenden Voraussetzungen zur Sprache kommen, worin das moderne technische Denken sozusagen seinen Nährboden findet".

[42] "Die Herkunft der Kunst...", 147 (trad. cit., 180-181).

[43] Ibidem, 142 (trad. cit., 179).

rehuye todo esquema racional y teórico y se escapa a todo deseo de posesión. Y, por ello, a su manera, señala la herencia kantiana en un mundo que ya no es, en absoluto, el del "cielo estrellado sobre mi" y "la ley moral en mi". Pero el salto de lo sublime kantiano al espanto y al horror no está ya en el ámbito de la investigación aquí emprendida.

En efecto, esta consideración del último Heidegger que explota con una nueva terminología el *novum* de la época actual, nos lleva, evidentemente, hacia muy lejos del ámbito específico de la presencia de Kant. Sin embargo, es en función de este rodeo que el *topos* que Heidegger atribuye a Kant en la historia del ser se ve definitivamente aclarado.

Momento de decisión suprema, en la que la fuerza prístina del proyecto se halla en su estado más puro, Kant es el antecedente inmediato, el predecesor de la Ontología Fundamental. Porque es así, el fracaso de Kant, su retroceso ante la verdad de la problemática raíz ontológica del libre formarse del ser en sus diversas modalidades, ese fracaso es repetido en la Ontología Fundamental, dando origen al percibir de la necesidad de un tránsito hacia un pensar "más pensante", que venza la más alta cumbre de la cordillera metafísica, para iniciar un otro trillo. Ésta tiene, pues, que empezar por ser un "desviarse" de lo que constituye el cierne del pensar metafísico: la tendencia a concebir el ser o bien como objeto o bien como sujeto de conocimiento y de volición. Frente a la arquitectónica del sistema racional, Heidegger buscará un otro estructurarse del ser, ajeno a "principios" arquitectónicos y a arquitectos. Ello requiere, indudablemente, un nuevo estilo, quizá aún indefinido, pero por ello mismo abierto. En vez del sistema, armonía[44]. En vez de teoría y práxis, tan sólo una poética del Ser. En vez de buscar el horizonte transcendental de sentido, esperar con serenidad el acaecer o producirse súbito del ser, el emerger de su espacio de juego como región (*Gegnet*) y localización (*Ortschaft*) de un destino: el del ser interferente que Heidegger expresa con la metáfora hölderliniana de lo mortal y lo divino, lo terreno y lo celestial, unidos en torno a un supuesto eje ontológico - Ser.

---

[44] Heidegger utiliza a menudo el término alemán *Fuge* como traducción del griego "harmonía".

Lo que llegó a ser un "kantismo sutil" en el planteamiento-base de la Ontología Fundamental se desvanece en la última filosofía de Heidegger. Pero la presencia de Kant, bien por el contrario, sigue siendo una constante, pues la "auténtica superación del nihilismo", el tomar consciencia de que el Ser rehuye y rechaza el ser capturado y encerrado en el sentido, pasa *necesariamente* por el análisis del acaecer histórico de la verdad en sus momentos cumbre. Y Kant no es meramente uno más de esos momentos, sino uno de los pocos y, en especial, aquél cuyos "pasos principales hay que cumplir, aunque sin embargo haya que superar el planteamiento 'transcendental' mediante el ahí-ser"[45]. Identificando el camino kantiano con el suyo propio, apropiándoselo, Heidegger sitúa a Kant como la primera llamada de alerta hacia el carácter "inevitable de la manera de representar metafísica". Esto sólo pasó y sigue pasando desapercibido para la mayor parte de los intérpretes de ambos pensadores, porque "Kant no pudo desarrollar [las consecuencias de su misma intuición en toda su amplitud] más allá de la metafísica"[46], al quedarse detenido ante el abismo, sobre el que no fue capaz de saltar. El ponerlo de relieve es para Heidegger paso definitivo para la fundación del ahí-ser en su configuración no metafísica. Pues sólo "a la vez" que cumplimos los pasos del pensar transcendental y descubrimos el "horizonte" en el que el ser se nos hace presente, podemos, desprendernos "de la referencia transcendental al horizonte"[47] y aguardar en tal actitud de sereno desprendimiento, que lo que antes se veía como horizonte acceda a mostrarnos como lo que Heidegger llama *Gegnet*.

---

[45] Véase BzPh, § 88, 176. Al dibujar la tarea imprescindible que los análisis "históricos" deben cumplir, en el ámbito de la empresa global de los BzPh, Heidegger sólo menciona a 5 pensadores fundamentales: Leibniz, Kant, Schelling, Hegel y Nietzsche.

[46] *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1975, 116.

[47] Recuérdese el texto ya comentado (Cap. IV, § 4, nota 58) de Gel, ed. cit., 50-51, en el que se pone de manifiesto el carácter interferente de la relación entre el pensar transcendental (en su máxima pureza crítica) y el pensar de la serenidad, el dejarse apropiar por la región, abriéndose a ese otro espacio de juego del tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

I. BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. TEXTOS DE HEIDEGGER Y DE KANT

Sólo se reseñan en este apartado las indicaciones generales de las ediciones consultadas. Las obras de Heidegger en las que el pensamiento kantiano es enfocado de modo especialmente importante aparecen discriminadas y con la referencia de edición completa en el apartado II.1 de esta bibliografía.

a. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*

Se publica desde 1975, en Frankfurt, editorial Klostermann, la edición de la obra completa en versión "de última mano", bajo la dirección general de Friedrich-Wilhelm von Herrmann y el título de *Gesamtausgabe* (abrev. GA). Está articulada en cuatro secciones:

I. *Obra publicada* (1910-1976). Incluye los vol. 1-16.
II. *Lecciones universitarias* (Freiburg, 1919-1944; Marburg, 1923-1928). Incluye los vols. 17-63, de los que sólo siguen inéditos los siguientes: 17, 18, 22, 27, 28, 36, 37 y 38.
III. *Inéditos* (Estudios, Conferencias, Pensamientos). De los volúmenes previstos sólo han aparecido por ahora el 65 (1989) y el 68 (1994).
IV. *Notas e Indicaciones*. Aún no se ha iniciado la publicación de esta sección.

b. Escritos y obras de Heidegger utilizadas y no incluidas en la GA

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutische Situation (1922), Ed. de H.-U. Lessing, *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), pp. 237-269.

Der Begriff der Zeit (1924), Ed. de H. Tietjen, Frankfurt, Klostermann, 1989, 32 pág.

Vom Ursprung des Kunstwerkes (Erste Ausarbeitung, 1931-32), *Heidegger-Studies*, 5 (1989), 5-22.

Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano 1934), en el legado de Helene Weiss, ed. bilingüe de V. Farías, Barcelona, Anthropos, 1991, 135 pág.

Vorträge und Aufsätze, 3 vol., Pfullingen, Neske, 1954.

Der Satz von Grund, Pfullingen, Neske, 1957, 211 pág.

Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1957, 70 pág.

Gelassenheit, Pfullingen, Neske, 1959, 72 pág.

Nietzsche (vol. I), Pfullingen, Neske, 1961, 662 pág.

Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1969, 92 pág.

c. Epistolarios

M. Heidegger-Erhart Kästner, *Briefwechsel 1953-1974*, Ed. de H. W. Petzet, Frankfurt, Insel Verlag, 1986, 152 p.

M. Heidegger - E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Ed. de J. Storck, Marbach a. Neckar, Deutschen Literaturarchiv, 1989, 169 p.

M. Heidegger - K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Ed. de W. Biemel y H. Saner, Frankfurt, Klostermann, 1990, 299 p.

M. Heidegger an Karl Löwith. Drei Briefe. Transcripción de H. Tietjen incluida en la "Einleitung" a *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Ed. de Papenfuss + Pöggeler, v. 2, Frankfurt, Klostermann, 1990 27-39.

d. Kant

Kant's Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig, 1902 ss. Reproducción fotomecánica (sólo de las obras publicadas por Kant mismo), Berlin, W. de Gruyter, 1968, en 9 vols. + 2 vols. con las introducciones y notas editoriales suprimidas en los anteriores vols.

Immanuel Kant Werke, in 10 Bänden, herausgegeben von W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1968.

2. ESTUDIOS

Se incluyen solamente aquellas obras de carácter general que por su relevancia sean de consulta obligatoria en lo que se refiere al pensamiento de Heidegger en general, y aquellas otras que, dedicándose a cuestiones parciales, hayan sido de especial importancia para la elaboración de este trabajo.

En el caso de artículos procedentes de obras colectivas, el * que

antecede al nombre del editor de la misma indica que la referencia completa de la obra deberá ser buscada en la entrada correspondiente a este último.

Bast, Reiner + Delfosse, Heinrich:
Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit', vol. 1 (Stellenindizes, philologisch-kritischer Apparat), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980.

Berciano, M.:
"Temporalidad y Ontología en el círculo de **Ser y Tiempo**", *Thémata* (Sevilla), 7 (1990), 13-50.

Biemel, W.:
Heidegger, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1973, 176 pág.

"Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 (1950), 246-280.

Birault, Henri:
"Heidegger et la pensée de la finitude", *Revue internationale de Philosophie*, 14 (1960), 135-162.

Heidegger et l' expérience de la pensée, Paris, Gallimard, 1978.

Crowell, S. G.:
"Husserl, Heidegger and transcendental philosophy. Another look at the Encyclopaedia Britannica Article.", *Philosophy and phenomenological Research*, 50, 1989-90, 501-518.

Dastur, F.:
"Heidegger und die *Logische Untersuchungen*", *Heidegger-Studies*, 7 (1991), 37-51.

Duque, Félix:
"Los últimos años de Heidegger", en apéndice a su trad. de *Pöggeler, *El camino de pensar de M. Heidegger*, pp. 373-402.

"Sentido de la verdad como desvelamiento", *Er - Revista de Filosofía* (Sevilla), nº5 (1987), 7-32.

"Un anónimo que da que pensar y que dará que hablar", *Er - Revista de Filosofía*, 12/13 (1991), 297-317.

Feick, H.:
Index zu Heideggers Sein und Zeit, (4ª ed. revisada y ampliada por S. Ziegler) Tübingen, Niemeyer, 1991 , 138 p.

Franzen, Winfried:
Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte, Meisenheim a. G., Hain, 1975.

Martin Heidegger, Stuttgart, Metzler, 1976.

"Kehre", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IV, 806-808.

Fräntzki, E.:
Die Kehre. Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit. Urfassung und Druckfassungen., Pfaffenweiler, Centaurus, 1987, 140 p.

Funke, Gerhard:
"Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation", *Kant-Studien*, 62/1971, 446-466.

Gadamer, H.-G.:
"Vom Zirkel des Verstehens", in G. Neske (Ed.), *M. Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingen, Neske, 1959, 24-34.

Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk, Tübingen, Mohr, 1983, 166 p.

"Heideggers 'theologische' Jugendschrift", *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), 228-234.

Gethmann, C. F.:
"Zur Heideggers Wahrheitsbegriff", *Kant-Studien* 65 (1974), 186-200.

"Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von *Sein und Zeit*", *Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, 101-130.

Grondin, J.:
Le Tournant dans la pensée de Heidegger, Paris, P.U.F., 1987, 139 pág.

"La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3/1988, 381-400.

"Prolégomènes a l'intelligence du tournant chez Heidegger", in *Les Études philosophiques*, nº 3/1990, 333-352.

Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. (V, *Heidegger: Hermeneutik als selbstaufklärung der existenzialien Ausgelegtheit*, pp. 119-137.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von:
Die Selbstinterpretation Martin Heideggers, Meisenheim a. G., A. Hain, 1964, 278 p.

Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt a. M., Klostermann, 1981, 52 p.

Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit,

Frankfurt a. M., Klostermann, 1985 (2a. ed. ampliada), 224 p.

Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit, Bd. I, Frankfurt, Klostermann, 1987, XXXVI + 410 p.

"Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers *Kehre.*", in *Freiburger Universitätsblätter*, 104 (1989), 47-60.

"Die Frage nach dem Sein als hermeneutische Phänomenologie", in E. Spaude (Ed.), *Grosse Themen M. Heideggers*, Freiburg, Rombach, 1990, 11-30.

Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, 38 p.

Heideggers Grundprobleme der Phänomenologie. Zur '2. Hälfte' von Sein und Zeit, Frankfurt, Klostermann, 1991, 64 p.

"Von Sein und Zeit zum Ereignis", in H. H. Gander (Ed.), *Von Heidegger her*, Frankfurt, Klostermann, 1991, 29-49.

Heinz, Marion:
Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk M. Heideggers, Amsterdam, Rodopi, 1982, 225 pág.

Hobe, Konrad:
"Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", *Philosophisches Jahrbuch*, 78 (1971), 360-376.

Husserl, Edmund:
Logische Untersuchungen, Halle, Niemeyer, ^{1}1900/1901; Husserliana, Bd. XVIII, Den Haag, Nijhoff, 1975.

"Der Encyclopaedia Britannica Artikel" (1927), Husserliana Bd. IX, Den Haag, Nijhoff, ^{2}1968, pp. 237-301 + (Beilagen) 517-526.

"Nachwort zu meinen Ideen zu einer Phänomenologie" (1930), Husserliana, Bd. V (Hrsg. Marly Biemel), Den Haag, Nijhoff, 1952, pp. 138-162.

"Phänomenologie und Anthropologie" (Berliner Vortrag, 1931), *Philosophy and phenomenological Research*, vol. II, n. 1 (1941), 1-14.

Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, Phaenomenologica 25, Den Haag, Nijhoff, 1968, 186 pág.

Notes sur Heidegger, Paris, Minuit, 1993, 153 pág.

Kisiel, Theodor:
"The Missing Link in the Early Heidegger", in Kockelmans (Ed.), *Hermeneutic Phenomenology*, Washington D.C., 1980, 1–40.

"Der Zeitbegriff beim frühen Heidegger (um 1925)", *Phänomenologische Forschungen*, 14 (1983), 192–211.

"Das Entstehen des Begriffsfelds *Faktizität*", *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986-87), 91–120.

"Why the first draft of 'Being and Time' was never published", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20 (1989), 3–22.

"Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie", *Philosophisches Jahrbuch*, 99 (1992), 105–122.

"Why Students of Heidegger will have to read Emil Lask", in Chaffin (Ed.), *Emil Lask and the Search for Concretness*, Ohio, University Press, 1992.

Malter, Rudolph:
"Heinrich Rickert und Emil Lask", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969), 86–96.

Market, Oswaldo:
"Kant y la recepción de su obra hasta los albores del siglo XX", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 7, 1988/89, 195–229.

Marx, Werner:
Heidegger und die Tradition, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, 268 pág.

Navarro Cordón, J. M.:
"Sentido de la ontología fundamental de Heidegger", *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid), I, 1966, 29–51.

"Técnica y libertad (Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*", en *Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez, R. (Ed.), *Heidegger o el final de la filosofía*, 139–162.

Navarro Cordón, J. M. y Rodríguez, R. (Ed.):
Heidegger o el final de la filosofía, Madrid, Complutense, 1993, 270 pág.

Opilik, K.:
Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers Sein und Zeit, Freiburg, Alber, 1992, 230 pág.

Ott, Hugo:
Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt, Campus, 1988.

Oudemans, Th.:
"Heideggers logische Untersuchungen", *Heidegger-Studies* 7 (1991), 86-105.

Papenfuss, D. + Pöggeler, O. (Ed.):
Zur philosophischen Aktualität Heideggers, 3 vol., Frankfurt, Klostermann, vol. I (1991), II (1990), III (1992).

Peñalver, Patricio:
Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de El Ser y el Tiempo de Heidegger, Barcelona, Anthropos, 1989, 271 pág.

Pöggeler, Otto:
Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, Neske, 1963, 318 p.; 2a. ed., con un Posfacio, 1983.
Trad. esp. de 1a 2a. ed. al. por Félix Duque: *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1986 (con Notas, Glosario y un Apéndice del traductor).

"Heideggers Neubestimmung des Phänomensbegriff", *Phänomenologische Forschungen* 9 (Freiburg/München, Alber, 1980), 124-162.

"Heidegger und die hermeneutische Theologie", in *Verifikationen. Festschrift für G. Ebeling*, Tübingen, Mohr, 1982, 475-498.

Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg /München, Alber, 1983, 448 p.

"Zeit und Sein bei Heidegger", *Phänomenologische Forschungen*, 14 (Freiburg /München, Alber, 1983), 152-191.

"Heideggers Begegnung mit Dilthey", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), 121-160.

"Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929)", in Ch. Jamme + O. Pöggeler (Ed.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, 255-276.

"Heideggers logische Untersuchungen", in *Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, 75-100.

Richardson, William:
Heidegger. Through Phenomenology to Thought. (Phaenomenologica, 13), The Hague, Nijhoff, 1963, 764 p.

Rodi, Frithjof:
"Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-87), 161-177.

Rodríguez, Ramón:
Heidegger y la crisis de la época moderna, Madrid, Cincel, 1987.

"Historia del ser y filosofía de la subjetividad", in *Na-*

varro Cordón + Rodríguez (Ed.), *Heidegger o el final de la filosofía*, 191-205.

Rosales, Alberto:
Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger. (Phaenomenologica, 33), Den Haag, Nijhoff, 1970, XIII+320 pág.

"La crítica de Heidegger al idealismo moderno", *Estudios filosóficos* 1, 1974, 131-146.

"El giro del pensamiento de Heidegger", *Estudios filosóficos* 1, 1974, 149-163.

"Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38 (1984), 241-262.

"Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen", in *Papenfuss + Pöggeler (Ed.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, v. I, 118-140.

Schürmann, Reiner:
"M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*", *Annuaire Philosophique* (1988-1989), Paris, 1989, 107-130.

Schwan, Alexander:
"Heideggers Beiträge zur Philosophie und die Politik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 1989, 593-617.

Sheehan, Thomas:
"The original form of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Begriff der Zeit* (1924)", *The Journal of the British Society for Fenomenology*, 10, 1979, 78-83.

"Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography", in *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago, 1981, 3-19.

"Heidegger's Lehrjahre", in *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht/Boston/London, 1988, 77-137.

"*Being and Time*, 1925-1927", in Shahan + Mohanty (Ed.), *Thinking about Being. Aspects of Heideggers Thought*, Norman (Oklahoma), 1984, 177-219.

Sinn, Dieter:
"Heideggers Spätphilosophie", *Philosophische Rundschau*, 14 (1967), 81-182.

Spiegelberg, Herbart:
The Phenomenological Movement. A historical introduction, vol. I, Phaenomenologica 5, The Hague, Nijhoff, ²1976, XXXVI+391 pág.

Taminiaux, Jacques:
"Recherches sur Heidegger et les *Recherches Logiques* de Husserl", in *Le regard et l' excédant*, La Haye, Nijhoff, 1977, 130-182.

Tugendhat, Ernst:
"Heideggers Idee von Wahrheit", in Pöggeler (Ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln/Berlin, Kiepenheimer und Wisch, 1969, 286-297.

Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin, W. de Gruyter, 1967, XII + 415 p.

Vattimo, Gianni:
Introducción a Heidegger, Barcelona, Gedisa, 1986 (ed. it.: [1]1971)

Las aventuras de la diferencia, Barcelona, Península, 1986. (ed. it.: [1]1980)

Wisser, Richard (Ed.):
Martin Heidegger im Gespräch, Freiburg/München, Alber, 1970, 77 pág.

Wisser, Richard:
"Das Fernseh-Interview", in *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, 257-287.

Ziegler, Susanne:
Heidegger, Hölderlin und die Aletheia, Berlin, Duncker & Humbold, 1991, 403 pág.

II. BIBLIOGRAFIA ESPECIALIZADA.

1. ESCRITOS DE HEIDEGGER SOBRE KANT

Se indican en este apartado a aquellos escritos que, de forma importante, hacen referencia directa o indirecta a Kant. La cronología sigue el siguiente criterio: en caso de obras publicadas por Heidegger, se toma el año de publicación (antecedido de una *) como marco; en el de las obras no editadas por él mismo (lecciones y conferencias), o por él incluidas en colectaneas de diversos escritos, se parte del año(s) de su elaboración y/o lectura pública.

*1912 "Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie", in *Philosophi-sches Jahrbuch* (Fulda), XXV, 353-363. Reeditado por F.-W. von Herrmann en GA 1, 1978.

ª1912 "Neuere Forschungen für Logik", *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* (Freiburg), XXXVIII, col. 466-472, 517-524 y 565-570. Reeditado por F.-W. von Herrmann en GA 1, 1978.

ª1913 Reseña de F. Ohmann (Ed.), *Kants Briefe in Auswahl*, in *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, XXXIX, col. 74. Reeditado por F.-W. von Herrmann en GA 1, 1978.

ª1914 Res. de C. Sentroul, *Kant und Aristoteles*, in *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, XL, col. 330-332. Reeditado por F.-W. von Herrmann en GA 1, 1978.

ª1914 Res. de F. Gross, *Kant-Laienbrevier*, *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, XL, col. 376-377. Reeditado por F.-W. von Herrmann en GA 1, 1978.

ª1914 *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik.* (Diss.), Leipzig, Barth. Reeditado en *Frühe Schriften* Frankfurt, Klostermann, 1972, 1-129; y en GA 1, 1978, por F.-W. von Herrmann.

ª1916 *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Habilitationsschrift), Tübingen, Mohr, 245 pág.; reeditado en *Frühe Schriften*, 1972 y GA 1, 1978.

1922 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeutische Situation)*. Editado por H.-U. Lessing en *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, 237-269.

1924 *Der Begriff der Zeit* (Conf.), Tübingen, Niemeyer, 1989 (ed. H. Tietjen).

1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 1979, ed. de P. Jaeger.

1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, 1976, ed. de W. Biemel.

1927 "Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866", en el Festschrift *Die Philips-Universität zu Marburg 1527-1927*; reeditado en GA 3, 304-311.

ª1927 *Sein und Zeit*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschungen*, n. 8; publ. autónoma en Tübingen, Niemeyer, 1927; GA 2, 1977, ed. de F.W. von Herrmann.
Trad. cast. de José Gaos, *El Ser y el Tiempo*, México, F.C.E., ª1951.

1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 1975, ed de F.-W. von Herrmann.

1927/28 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, 1977, ed. de I. Görland.

1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 1978, ed. de K. Held.

ª1929 *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen; 4ª ed., ampliada, Frankfurt, Klostermann, 1973; GA 3, 1990, ed. de F.-W. von Herrmann. Trad. cast. de la 4ª ed. al.: *Kant y el problema de la Metafísica*, México, FCE, 1981 (reimp. 1986), versión de G. Ibscher Roth, revisión de E. C. Frost.

ª1929 "Vom Wesen des Grundes", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschungen*, Ergänzungsband; publ. autónoma en Tübingen, Niemeyer, 1931; en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967; GA 9, 1976, ed. de F.W. von Herrmann.
Trad. cast.: 1) de E. García Belsunce, "De la esencia del fundamento", en *¿Qué es Metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1986; 2) de A. Goller de Walther, "De la esencia del fundamento", en *Sustancia* (Tucumán, Argent.), ano I, 4/1940, 477–517.

ª1929 "Was ist Metaphysik", Bonn, Cohen; en *Wegmarken*, 1967; GA 9, 1976.
Trad. cast. de Xavier Zubiri, "¿Qué es Metafísica?", en *¿Qué es Metafísica? y otros ensayos* (la primera ed. apareció en *Cruz y Raya*, Madrid, 1933).

1930 *Vom Wesen der menschlischen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, 1982, ed. de H. Tietjen.

"Vom Wesen der Wahrheit" (Conf., inédita en su versión original); ª1943, Frankfurt, Klostermann; 2ª ed., ampliada, id., 1949; en *Wegmarken*, 1967; GA 9, 1976.

1935/36 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätze*, ª1962, Tübingen, Niemeyer; GA 41, 1984, ed. de Petra Jaeger.

1936 *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 42, 1988, ed. de I. Schüssler (ª1971, con el título *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, preparada por H. Feick, Tübingen, Niemeyer)

1936/37 *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*, ª1961, en *Nietzsche*, I, Pfullingen, Neske, pág. 11–254; por separado en GA 43, ed. de B. Heimbüchel, 1985.

1936–38 *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. GA 65, 1989, ed. de F.W. von Herrmann.

1944–45 "Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken.", en *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, ª1959.

1955/56 *Der Satz von Grund*, Pfullingen, Neske, ª1957.

ª1962 "Kants These über das Sein", en *Wegmarken*, ed. cit.; Trad. cast. de E. García Belsunce, en *¿Qué es Metafísica? y otros ensayos*, ed. cit.

ª1962 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätze* (v. supra, 1935/36).

1969 *Kant: Über den einzig möglichen Beweisgrund vom Dasein Gottes*, ª1977, en *Vier Seminare*, Frankfurt, Klostermann; GA 15, 1986, ed. de C. Ochwadt.

2. ESTUDIOS

Se incluyen libros y artículos en revistas y obras colectivas. La amplitud de la repercusión de la lectura heideggeriana de Kant aconseja ser cauto en lo que respeta a la pretensión de exhaustividad. Se intenta, sin embargo, dejar constancia de su progresión e importancia desde las primeras recensiones de 1930 hasta los últimos estudios publicados.

En el caso de artículos procedentes de obras colectivas, el * que antecede el nombre del editor de la misma indica que la referencia completa de la obra deberá ser buscada en la entrada correspondiente al mismo.

Alexander, E.:
"Hermeneutical violence, Heidegger's Kant-Interpretation", *Philosophy Today*, 25 (1981), 186-206.

Alphéus, Karl:
"Was ist der Mensch ? (Nach Kant und Heidegger)", in *Kant-Studien* 59 (1968), 187-198.

Apel, Karl Otto:
"Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", en *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp.131-175.
Trad. cast. de M. Muñoz, "Constitución de sentido y justificación de validez...", en *Navarro Cordón + Rodríguez, R. (Ed.), *Heidegger o el final de la filosofía*, pp. 11-47.

Arifuku, K.:
"Heidegger und Kant. Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des menschlichen Selbst", in *Papenfuss + Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Kants*, I, 151-166.

Artola, José María:
"Kant en la interpretación de M. Heidegger", in *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid), XII (1977), 37-57.

Barata-Moura, José:
"Heidegger e a tese de Kant sobre o ser", in *Filosofia* (Lisboa), 1 (1985), 16-44.

Barth, Hans:
"Zu Martin Heideggers Kantbuch", in *Theologische Blätter*, 40 (1930), 139-146.

Blanc, M.:
"Kant e Heidegger - Análise da retomação de um problema em filosofia", in J. Barata-Moura (Ed.), *Kant*, Lisboa, Publicações da Universidade, 1982, 43-62.

Blattner, William:
Temporal synthesis and Temporality in Kant and Heidegger, Pittsburgh University (Diss.), 1989, X+380 p.

Bogliolo, V.:
"Dal X di Kant al Nichts di Heidegger", *Revista di Filosofia*, 14 (1971), 271-289.

Bollnow, Otto Friedrich:
"Über Heidegger Verhältnis zu Kant", in *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 9 (1933), 222-231.

Buée, J. M.:
"La lecture heideggérienne de Kant", in Quillien + Kirschner (Ed.), *Interprétations de Kant* (Cahiers Eric Weil, 3), Lille, 1992, 71-91.

Cassirer, Ernst:
"Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation.", in *Kant-Studien*, 39 (1931), 1-26.

Celms, Theodor:
"Rezension über Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*", in *Deutsche Literaturzeitung*, 51 (1930), 2311-2317.

Chiereghin, Franco:
Essere e verità. Nota a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di M. Heidegger, Trento, Verifiche, 1984.

Claeges, U.:
"Heidegger und das Problem der Kopernikanischen Wende", in *Neue Hefte für Philosophie*, 23 (1984), 75-112.

Colonello, Pio:
"Kant nella interpretazione di Heidegger" (Partes I y II), en los *Quaderni della Università degli Studi di Napoli*, Facoltá di Lettere e Filosofia, n. 2 e 8. Napoli, Giannini, 1979, 20 p. + 14 p.

Heidegger interprete di Kant, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1981, 136 p.

"Kant nelle Lezioni heideggeriane di Marburgo (1925-1928)", in *Sapienza* (Roma), 39 (1986), 345-348.

Tempo e necessità. Ricerche su Kant, Husserl e Heidegger, Genova, Japadre, 1987, 154 p.

"Un progetto di *Riforma* della soggetivittà trascendentale: la *Vorlesung* heideggeriana del 1925-26", in *Filosofia Oggi*, XI (1988), 629-640.

Coreth, E.:
"Heidegger und Kant", in J.B. Lotz (Ed.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München, 1955, 207-255.

Dahlstrom, Daniel O.:
"Heideggers Kant-Kommentar, 1925-1936", in *Philosophisches Jahrbuch*, 96 (1989), 343-364.

"Seinsvergessenheit oder moralische Negativität? Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants", in *Papenfuss + Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, I, 167-179.

"Heidegger's Kantian Turn. Notes to his commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*", *Review of Metaphysics* (Washington), 45, 1991/92, 329-361.

Declève, Henri:
"Le second Avant-Propos de *Kant und das Problem der Metaphysik*", in *Dialogue*, VI, n. 4 (1968), 555-565.

"Heidegger et Cassirer interprètes de Kant", in *Revue Philosophique de Louvain*, 67 (1969), 517-545.

Heidegger et Kant, (Phaenomenologica, v. 40), La Haye, Nijhoff, 1970, 380 p.

Dieter, R.:
Heideggers Kantdeutung im Lichte frühidealistischer Philosophie und Kantkritik oder die methodische Subjektivität des seinsverstehenden Daseins (Diss.). Düsseldorf, 1979, 341 p..

Doty, S. Ch.:
Heidegger's Kant-Interpretations. Through retrive to dialogue. (Diss.), De Paul University, 1973, IV+172 p.

Dufrenne, Mikel:
"Heidegger et Kant", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 54 (1949), 1-28.

Duintjer, O.:
De Vraag naar het transcendentale. Vooral in Verband met Heidegger en Kant. (Mit deutscher Zusammenfassung) (Diss.), Leiden, Universitaire Pres, 1966, 417 p..

Düsing, Klaus:
"Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption.", in *Kant-Studien*, 71 (1980), 1-34.

Echauri, R.:
"Interpretación heideggeriana del pensamiento de Kant sobre el ser", *Documentación crítica Iberoamericana* (Sevilla), nº 6/7, 1966, 29-35.

Esposito, C.:
"Heidegger e Kant 1912-1921", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Bari*, 22 (1979), 221-248.

"Die Subjektivität des menschlichen Subjekts. Bemerkungen zu Heideggers Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft", *Akten des V. Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn, Bouvier, 1981, vol. I, 2, 955-965.

Evain, F.:
"Impératif catégorique et problématique de l'être. Rosmini entre Kant et Heidegger", in *VV.AA., *L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques...*, 211-220.

Fehér, Istvan:
"Heidegger und Kant - Heidegger und die Demokratie", in H.H. Gander (Ed.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt, Klostermann, 1993.

Ferry, L. + Renaut, A.:
"La dimension éthyque dans la pensée de Heidegger. De Heidegger à Kant", en Guzzoni, U. (Ed.), *Nachdenken über Heidegger*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980, 35-54.

Fink, Eugen:
"Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie" (1935), in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1976, 7-44.

Folwart, H.:
Kant, Husserl, Heidegger. Kritizismus, Phänomenologie, Existenzial-ontologie., Ohlau, 1936, 279 p

Gadamer, H. G.:
"Kant und die philosophische Hermeneutik", in *Kleine Schrifften*, IV, Tübingen, Mohr, 1977, 196-204. (*1975, en *Kant-Studien*, 66, 395-403).

Garin, E.:
"Kant, Cassirer e Heidegger", in *Rivista critica di Storia della Filosofia* (Milano), 28 (1973), 203-206.

Gendlin, E. T.:
"Time's Dependence on Space: Kant's Statements and their Misconstrual by Heidegger", in *Seebohm + Kockelmans

(ed.), *Kant and Phenomenolo-gy*, 147–160.

Goetze, J.:
"Bemerkungen zu Heideggers Kantinterpretation", en L. Fischer + R. Gamp + J. Goetze (Ed.), *Untersuchungen zur Sprache Kants*, Hamburg, Buske, 1970, 181–191.

Görland, Ingtraud:
Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken, Frankfurt a. M., Klostermann, 1981, 107 p.

Grisebach, E.:
"Interpretation oder Destruktion? Zum kritischen Verständnis von M. Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik*", *Deutsche Vierteljährlichschrift für Literatur und Geistesgeschichte* (Halle), 8, 1930, 199–232.

Gumppenberg, R.:
"Die transzendentalphilosophische Urteils- und Bedeutungsproblematik in Heideggers *Frühe Schriften*", *Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, W. de Gruyter, 1974, vol. II, 2, 751–761.

"Kant und die Transzendentalität des Seins", en *Bewußtsein der Transzendenz*, Salzburg/München, Pustet, 1974, 123–150.

Guéry, F.:
"Heidegger et la politique de Kant", *Philosophie Politique* (Paris), 1992, 93–99.

Gupta, R.:
"Eine Schwierigkeit in *Kants Kritik der reinen Vernunft* und Heideggers Kant-interpretation", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16 (1962), 429–450.

Guzmán, L. H.:
"Kant y el problema de la Metafísica de Heidegger", *Franciscanum*, 1987 (29), 89–100.

Hamburg, Carl. H.:
"A Cassirer-Heidegger Seminar", *Philosophy and Phenomenological Research*, 25 (1964/65), 208–222.

Henrich, Dieter:
"Über die Einheit der Subjektivität. Rez. zu *Kant und das Problem der Metaphysik von M. Heidegger*", in *Philosophische Rundschau*, 3 (1955), 29–69.

Holz, H. H.:
"M. Heideggers Rückweg zu Kant. Rez. zu *Die Frage nach dem Ding*", in *Allgemeine Zeitung* (Mainz), 25–26/08/1963.

Hoppe, Hansgeorg:
"Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers", in *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt, Klostermann, 1970, 284–317.

Hoyos Vázquez, J.:
"Hipótesis básica en la interpretación heideggeriana de Kant", *Ideas y Valores* (Bogotá), 61 (1983), 33–48.

Jacobeli-Isoldi, A. M.:
Il Tempo in Kant e suoi sviluppi in Husserl e Heidegger, Roma, Università degli Studi, 1963.

Jancke, Rudolph:
"Die Kant-Interpretation Heideggers", in *Archiv für systhematische Philosophie*, 34 (1931), 267–286.

Janssen, P.:
"Zeit und Zeitlichkeit. Zeit als Realisierungsbedingung der Erkenntnis und die Zeitlichkeit des Erkennens", in *Perspektiven der Philosophie*, 11 (1985), 73–90.

Kaulbach, F.:
"Die kantische Lehre von Ding und Sein in der Interpretation Heideggers", in *Kant-Studien*, 55 (1964), 191–218.

Kearney, R.:
"Between Kant and Heidegger. The modern question of being", in F. O'Rourke (Ed.), *At the heart of the real*, Dublin, Academic Press, 1992, 271–283.

Klein, T.:
"Being as Ontological Predicate. Heidegger's Interpretation of Kant's Thesis about Being", *Southwestern Journal of Philosophy*, 4 (1973), 32–43.

Klenk, G. F.:
"Heidegger und Kant" in *Gregorianum*, 34 (1953), 56–71.

Knappstein, T.:
Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Kants (Diss.), Freiburg i. Br., 1967, 203 p.

Kockelmans, J.:
"Heidegger on the Self and on Kant's conception of the Ego", in F. Elliston (Ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, The Hague, Nijhoff, 1978, 144–156.

"Heidegger's Fundamental Ontology and Kant's Transcendental Doctrine of Method", in *Seebohm + Kockelmans, *Kant and Phenomenology*, 161–184.

Koza, I.:
Das Problem des Grundes in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant, Ratingen bei Düsseldorf, A. Henn Verlag, 1967, 147 p.

Krüger, G.:
"Über Kants Lehre von der Zeit", in *Anteile. Festschrift für M. Heidegger*, Klostermann, Frankfurt, 1950, 2–35.

Laffoucrière, O.:

Le Destin de la Pensée et la Mort de Dieu, selon Heidegger, La Haye, Nijhoff, 1968. [En especial cap. VII. Kant. pp. 149-174]

Lehmann, G.:
Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, vol. I, Berlin, W. de Gruyter, 1969. Referencia a Heidegger en la sección II, § 1. (Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation). pp. 109-114.

Levy, H.:
"Heideggers Kant-Interpretation", in *Logos*, 21 (1932), 1-43.

Lichtigfeld, A.:
"Imagination in Kant and Heidegger", *Filosofía*, 18 (1967), 807-836.

Lotz, J. B.:
"Die apriorischen Erkenntnisbedingungen bei Kant im Lichte der Offenbarkeit des Seins bei Heidegger", in *VV.AA., *L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques...*, 221-238.

López Benítez, E.:
"Acerca de la teoría del esquematismo en Kant y Heidegger", *Cuadernos de Filosofía* (Chile), 5 (1976), 241-259.

Massolo, A.:
"Heidegger e la fondazione kantiana", in *Giornale critico della filosofia italiana* (Firenze), 22 (1941), 336-353.

Misgeld, D.:
Schuld und Moralität. Gewissen, Schuld und Ganzsein des Daseins nach Heideggers 'Sein und Zeit' im Verhältnis zu Kants Grundlegung der Ethik (Diss.), Heidelberg, 1966, 184

Molinuevo, J. L.:
"El diálogo de Heidegger con Kant en *Ser y Tiempo*", *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid), IX (1974), 177-194.

"La fundamentación kantiana de la Metafísica según Heidegger", *Pensamiento* (Madrid), 32 (1976) nº 127, 259-279.

"El tema de la transcendencia en *Kant y el problema de la Metafísica*", *Pensamiento* (Madrid), 32 (1976) nº 128, 433-463.

Moreiras, A.:
"Heidegger, Kant and the problem of transcendence", in *The southern Journal of Philosophy* (Memphis, USA), 24 (1986), 81-93.

Morrison, R. P.:
Man and the World. Heidegger and his interpretation of Kant. (Diss.), Emory University, 1975, VI+259 p.

"Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of

Consciousness", *Philosophy and phenomenological Research*, 29 (1978), 182-192.

Nadeau, Robert:
"Cassirer et Heidegger: Histoire d' un Affrontement", *Dialogue*, 12 (1973), 660-669.

Odebrecht, R.:
"Rez. zu Heidegger, *Kant und der Problem der Metaphysik*", in *Blätter für deutsche Philosophie*, 5 (1931-32), 132-135.

Padellaro, Rosa:
Heidegger e il problema kantiano, Torino, Loescher, 1960, XIII+187 p.

Penzo, G.:
"La Vor-Stellung in Kant e la Vor-Stellung in Heidegger", *Studia Patavina*, 14 (1967), 77-120 y 236-288.

Philonenko, Alexis:
"Lectura del esquematismo trascendental", *Agora*, 7 (1988), 7-12.

Piché, Claude:
"Le schématisme de la raison pure. Contribution au Dossier Heidegger-Kant", in *Etudes Philosophiques* (Paris), 1 (1986), 79-99.

Pierobon, F.:
"Le malentendu Kant/Heidegger", *Epokhé*, 1990 n. 1, 127-202.

Plebe, A.:
"Heidegger e il problema kantiano", in *Studi e ricerche di storia della filosofia*, (Torino), 41 (1960), 2.

Prezioso, F.A.:
"L' Interpretazione heideggeriana della Critica della Ragione Pura di Kant", in *Sapienza*, 32 (1979), 1929-1967.

Reijen, W. L. van :
Verstehen der Endlichkeit. Historische und systhematische Untersuchung zu einem Problem der Transzendentalphilosophie (Diss.), Freiburg i. Br., 1967, 138 p.

Richardson, W.:
"Kant and the late Heidegger", *Phenomenology in America* (Chicago), 1967, 125-147.

Rockmore, T.:
"Le Kant de Heidegger: Remarques sur l' Anthropologie philosophique", in *VV.AA., *L' Héritage de Kant. Mélanges philosophiques...*, 238-254.

Rodríguez, J.:
"La tesis de Kant sobre el ser de M. Heidegger", *Ideas y Valores* (Bogotá), 17 (1963), 105-107.

Romero Baró, José M.:
"El concepto de ciencia en Kant y Heidegger", *Anales del Seminario de Metafísica*, 25 (1991), 243-251.

Rubio Ferreres, J. M.:
"La fundamentación kantiana de la metafísica y la Kehre heideggeriana", *Estudios Filosóficos*, 33 (1984), 465-483.

Schalow, F.:
Temporality and Practical Reason. A Re-examination of Heidegger's phenomenological critique of Kant. (Diss.), Tulane University, 1984, 367 pág.

"Heidegger on Kant. Frontiers extended", *Research on Phenomenology*, 15 (1985), 259-267.

Imagination and Existence. Heidegger's Retrieval of the kantian Ethics., Lanham. University Press of America, 1986, 178 p.

Schilling, Kurt:
"Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*". in *Göttingsche gelehrte Anzeigen*, 193 (1930), 337-352.

Schrag, Calvin O.:
"Heidegger and Cassirer on Kant", in *Kant-Studien*, 58 (1967), 87-100.

Schultz, Uwe:
Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger (Diss.), München, 1963, 199 p..

Seebohm, Th. + Kockelmans, J. (Ed.):
Kant and Phenomenology, Washington D. C., Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1984, 229 p.

Sherover, Ch.:
"Heidegger's Ontology and the Copernican Revolution", *The Monist*, 51 (1967), 559-573.

"Kant's transcendental Object and Heidegger's Nichts", *Journal of the History of Philosophy*, 7 (1969), 413-422.

Heidegger, Kant and Time, Bloomington, Indiana University Press, 1971, XVII + 322 p.

"Heidegger's Use of Kant in *Being and Time*", in *Seebohm + Kockelmans, *Kant and Phenomenology*, 185-201.

Simon, J.:
"Zum Verhältnis vom Denken und Sein bei Kant und Heidegger", in *VV.AA., *L' Héritage de Kant. Mélanges philosophiques...*, 255-267).

Stanguennec, A.:
"Une alternative herméneutique face à Kant et Hegel: Cas-

sirer ou Heidegger?", in Quillien + Kirschner (Ed.), *Interprétations de Kant*, (Cahiers Eric Weil, 3), Lille, 1992, 53-69.

Smith, F. J.:
"Heidegger's Kant Interpretation", *Philosophy Today*, 11 (1967), 257-264.

Taminiaux, J.:
"Finitude et Absolu. Remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant", in *Le regard et l' Excédant*, La Haye, M. Nijhoff, 1977, 116-142.

"La thèse de Kant sur l' être et la phenomenologie de la perception", in *Lectures de l' ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1989, 89-145.

Van der Wiele, J.:
"Kant et Heidegger. Le sens d'une opposition", *Revue philosophique de Louvain*, 76 (1978), 29-53.

Vanni-Rovighi, S.:
"L'interpretazione heideggeriana di Kant", in L. Pelloux (Ed.), *Existenzialismo*, Roma, Studium, 1943.

Vuillemin, Jules:
L'Héritage kantien et la Revolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger., Paris, P.U.F., 1954, 309 p.

Volpi, F.:
"Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo", in Micheli, G. + Santinello, G., *Kant a due secoli dalla 'Critica'*, Brescia, 1984, 161-179.

VV.AA.:
L' Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au Père Marcel Regnier, Paris, Beauchesne, 1982, 488 p.. Se dedican al tema Kant-Heidegger las secciones IV (Kant et Heidegger) y V (Heidegger).

Weatherston, M.:
"Heidegger on assertion and Kantian intuition", *The Journal of speculative Philosophy* , 5, 1991, 276-297.

Wohlfahrt, Günther:
Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche, und Heidegger, mit einem Exkurs zu Proust, Freiburg/München, Alber, 1982, 180 p.

"Kant und das Problem der Sprache bei Heidegger", in *Perspektiven der Philosophie*, 9 (1983), 69-93.

3. OTROS ESTUDIOS SOBRE KANT

Se incluyen en este apartado algunas obras que, dedicándose total o parcialmente a la hermenéutica kantiana, tienen, sin embargo, en Heidegger su referente fundamental, aunque no siempre explícito, ya sea en su motivación, en su punto de partida o en planteamientos teóricos o metodológicos esenciales. Tanto por la época en la que se publicaron, como en la medida en la que revelan el intento de proseguir la vía originariamente abierta por la obra de Heidegger sobre Kant, tales obras revelan su fecundidad. La enumeración que sigue no busca ser exhaustiva, sino testimonial.

Biemel, Walther:
Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst, Köln, Ergänzungshefte der KantStudien, 1959.

Daval, R.:
La Métaphysique de Kant. Perspectives sur la Métaphysique de Kant d' après la théorie du schématisme., Paris, P.U.F., 1951, 400 p.

Granel, Gerard:
L' Équivoque ontologique de la pensée kantienne, Paris, Gallimard, 1970, 182 p.

Grondin, J.:
"The A Priori from Kant to Schelling", *Idealistic Studies*, 19 (1989), 202-221.

Kant et le problème de la philosophie: l'a priori., Paris, Vrin, 1989, 206 p.

Krüger, G.:
Philosophie und Moral in der kantischen Kritik, Tübingen, Mohr, ²1967, 298 p.

Martínez Marzoa, F.:
Desconocida raíz común, Barcelona, Visor, 1987, 104 p.

Releer a Kant, Barcelona, Anthropos, 1989, 142 p.

Mörchen, Hermann:
Die Einbildungskraft bei Kant, 2. ed. (inalterada) en Tübingen, Niemeyer, 1970, 495 p. [1a. ed. en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI (1930)]

Trías, Eugenio:
Lo bello y lo siniestro, Barcelona, Seix Barral, 1982, 190

Filosofía del Futuro, Barcelona, Ariel, 1983, 222 p.

APÊNDICE

CRONOLOGIA HEIDEGGERIANA

Los datos aquí reunidos han sido buscados fundamentalmente al hilo del interés principal de la tesis: la presencia de la meditación sobre Kant a lo largo del caminar pensante de Heidegger. Intereses paralelos y concomitantes han ido contribuyendo a que la información reunida se completara con datos relativos a otras cuestiones (como es el caso de las del arte y la técnica). En todo caso, este recuento de datos biográficos, organizados cronológicamente, no pretende en modo alguno ser exhaustivo, ofreciendo sólo un complemento e instrumento del trabajo de investigación histórico-filosófico llevado a cabo en esta disertación, pero que era a su vez imprescindible, para seguir el hilo temático "kantiano" en la evolución del pensar más propiamente heideggeriano.

Las referencias a lo cursos proceden, básicamente, del listado recogido por Richardson y reproducido al final de su obra *Through Phenomenology to Thougth*, contrastado con el listado de obras integradas en la GA. Los títulos y fechas de los mismos no siempre son coincidentes. Se indican, sin más, el título del curso general (las *Vorlesungen*) y, en su caso, los de los seminarios y coloquios.

El criterio utilizado en las abreviaturas es el expuesto en la Advertencia inicial de la Tesis, aunque se añaden algunas más, de contenido obvio, y las siguientes siglas de uso sistemático:

asig. = asignatura
c. = carta
Conf. = conferencia(s)
OS = Oberseminar (seminario para adelantados)
ProS = Proseminar (seminario para principiantes)
Publ. = Publicaciones
Sem = Seminario (si no hay indicación de nivel)
SI = semestre de invierno (entre septiembre y febrero)
SV = semestre de verano (entre marzo y agosto)
trad. = traducción(es)

1889

26 Sept. Nace en Meßkirch. Hijo del tonelero y sacristán del pueblo, Friedrich Heidegger y de su mujer Johanna. Es bautizado en la religión católica.

1903

Inicio de los estudios de Bachillerato en el *Gymnasium* de Constanza, donde tiene de profesor a Konrad Gröber, futuro arzobispo de Freiburg.

1906

Prosigue sus estudios en el *Bertholdsgymnasium* de Freiburg im Breisgau.

1907

Lectura de la obra de Brentano, *De la múltiple significación del ente*, ofrecida por el "amigo paternal" Konrad Gröber.

1908

Primera lectura de los poemas de Hölderlin (ed. Reclam).

1909

verano *Reifezeugnis* en el *Bertholdsgymnasium* de Freiburg

SI 09-10 Inicio de los estudios universitarios en Freiburg: Teología (5 asignaturas) con el consiguiente estudio complementario de Filosofía (1 asig.: Lógica, con Öbinger). Lecturas: Escolástica (Sto Tomás, San Buenaventura). Lee a H. Schell. Primer acercamiento a las LU de Husserl.

1910

"*die erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914*"

SV 1910 Prosigue los estudios de Teología (5 asig., una de las cuales es "Hermenéutica"); Filosofía (1 asig.: Metafísica, con Öbinger).

SI 10-11 Teología (8 asig., una de ellas con Sauer, sobre el Misticismo medieval, otra con Carl Braig, cuya fecundidad reconoce y agradece en FS). Impresionado con Meister Eckhart, pero también con la lectura de Braig, que se vale de Schelling y Hegel en la comprensión de la Dogmática católica.

Lecturas [1910-14]:
Nietzsche, *Der Wille zur Macht*; trad. de Kierkegaard y Dostoiewski; Rilke, Trakl, Schelling y Hegel; a partir de 1914, Dilthey (*Gesammelte Schriften*).

1911

feb. A mediados de mes, exhausto y con problemas de salud, se marcha a Meßkich para descansar. Pero sus problemas de salud no terminan. Reduce los cursos a los que va a asistir el semestre siguiente.

marzo Aparece en *Logos* "Die Philosophie als strenge Wissenschaft" de Husserl, que Heidegger leerá inmediatamente. En el otoño concebirá el plan de irse a Göttingen a estudiar con Husserl, aunque desiste de él por razones económicas.

SV 1911 Teología (3 asig., una con Carl Braig); Filosofía (1 asig.: "El Renacimiento" con Heinrich Finke).

verano En Meßkich, recuperándose. Lee, según su hermano, en un solo día, un libro de Joseph Geyser, probablemente *Grundlage der Logik und Erkenntnislehre*, que reseña en 1912 y vuelve a citar en la *Habilitationsschrift*. Sus problemas cardíacos le llevan, en todo caso, a abandonar su primera vocación (la sacerdotal). Sustituye el estudio de Teología por el de las Matemáticas.

SI Se inscribe en la Fac. de Ciencias. Estudio de Matemáticas, Física y Química (6 asig.) y Filosofía (2 asig. con Schneider, cátedra católica: "Lógica y Epistemología" y un sem. sobre la Ética de Espinosa)

* 2ª ed., muy aumentada, de *Der Wille zur Macht* de Nietzsche (1ª 1906)

1912

SV 1912 Prosigue los estudios de Matemáticas y Física (5 asig.) y Filosofía (2 con Rickert: "Introducción a la Epistemología y a la Metafísica", sem. sobre la Doctrina del Juicio)

SI Matem. (sólo 2 asig.) y Filosofía (con Schneider: Historia general de la Filosofía y un sem. sobre Epistemología).

las publ. filosóficas:
"Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie", en el *Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, 25, 353-363. Sobre Külpe, que critica pero, a la vez, apoya en contra de la tradición empirista y del fenomenalismo kantiano. Utiliza el argumento antipsicologista husserliano.

"Neue Forschungen über Logik", en los fasc. correspondientes a oct., nov. y dic. del periódico editado por su antiguo maestro Sauer, *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*. Discute la obra de Lask, Meinong y Geyser, mencionando a Frege, Russell, Whitehead y Husserl. Su tema: ¿Qué es la Lógica?

1913

Doctorado (*Promotion*) bajo la dirección de Schneider con la tesis *La Doctrina del Juicio en el Psicologismo*.

30 jun. Solicita examinarse como "candidato en Matemáticas" con Schneider, en Filosofía (como *Hauptfach*), y con Heffter y H. Finke, en las *Nebenfächer* de Matemáticas y Historia Medieval, respectivamente.

26.07 *Rigorosum* (acto de defensa de la tesis) frente a Schneider y Rickert.

29 sep. Con el apoyo de Schneider, recibe una Beca Schaezler (Fundación destinada a apoyar el estudio de la filosofía y teología tomistas y a permanecer fiel a su espíritu) Schneider comunica a Krebs que está muy bien que Heidegger se dedique a la filosofía sistemática, pero ahora tiene que orientarse hacia los filósofos medievales.

nov. Pasa a ocupar en interinidad la cátedra vacante, antes ocupada por Schneider. Heidegger es solicitado por Finke en el sentido de dedicarse a preparar rápidamente la Habilitación (en ámbito de la Historia de la Filosofía), pues tiene opción a la vacante. Dado su poco interés por la vía "histórica" y su magro conocimiento de la misma, Finke invita al joven doctor a asistir a sus cursos y seminarios. (Finke seguirá apoyando la hipótesis "Heidegger", aunque al final la Facultad se decide por Geyser.) Heidegger, sin embargo, parece más interesado en trabajar en un tema de carácter sistemático, en el ámbito de la filosofía de las matemáticas.

publ.:

Reseñas de Ohmann, *Kants Briefe im Auswahl* y de Bubnoff, *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* (Diss., Heidelberg, 1911), en el citado *Literarische Rundschau*.

1914

Inicio de la publ. de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey (vol. II)

2 ene. Según anotación de Krebs, Heidegger sigue trabajando en su escrito sobre la "Lógica del concepto de número"

28 jun. Atentado de Sarajevo.

19 jul. En c. a Krebs: "Tengo que sacrificar mis vacaciones, pues la fenomenología de Husserl me está causando muchos problemas en los pasos finales, y no quiero atraer sobre mi la acusación de comprenderlo mal, como fue el caso de Messer y Cohn."

23 jul. Heidegger busca a Rickert, probablemente para pedirle que dirija su Habilitación.

3 ag. Estalla la guerra entre Alemania e Inglaterra.

20 sep. Pedido de renovación de la Beca Schaezler.

publ.:
Die Lehre vom Urteil im Psicologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik., Leipzig, bei Barth, 1914.

Reseñas de Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, *Literarische Rundschau*, 40 (mayo), col. 233-234; Sentroul, *Kant und Aristoteles*, ibi. (jul.), col. 330-332; Gross (Ed.), *Kant-Laienbrevier*, ibi. (ag.), col. 376-377.

1915

Habilitación como docente, en Freiburg, con la tesis *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (dir. Rickert).

A finales de la primavera,
Heidegger lleva a Rickert el manuscrito de su *Habilitationsschrift* sobre Duns Escoto (Tomás de Erfurt). Rickert consulta a Krebs, pues no es especialista en los medievales. Como la respuesta es positiva,

10 jul. Rickert *firma su Gutachten sobre el trabajo de Heidegger*, apoyando el que se le conceda la *venia legendi*.

27 jul *Habilitationsvortrag*, "El concepto de tiempo en la ciencia histórica". (Como 2º tema posible, menciona "El problema lógico de la cuestión", inédito que a mediados de jul. de 1914 aún esperaba publicar en breve.)

5 ag. Recibe su nombramiento como *Privatdozent* en Freiburg

18 ag. Inicio del servicio militar.

16 oct. Habiendo sido retirado del servicio de armas por problemas de salud, le sitúan en el servicio postal en Freiburg, compatible con la docencia.

med. nov. Inicia su primer curso, *Grundlinien der antiken und scholastischen Philosophie*. Tema sugerido por Krebs, aunque en la lista de la Univ. de Freiburg figura como "Über Vorsokratiker: Parmenides". Da además un seminario para principiantes sobre Kant, *Prolegomena*. Entre los alumnos de ese primer curso está Elfriede Petri.

1916

Rickert se traslada a Heidelberg; Husserl llega a Freiburg. Aunque ya en su calidad de Privatdozent, Heidegger asiste a las clases y seminarios de Husserl, entre cuyos alumnos también se cuenta Elfriede Petri.

SV 1916 *Kant und die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts*
ProS (con Krebs): Textos del *Organon* aristotélico.

SI 16/17 *Wahrheit und Wirklichkeit: über Fichtes Wissenschaftslehre von 1794*

Publ.:

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Tesis de habilitación), Tübingen, Mohr, 1916. (Añadido el capítulo final, que no integraba la Disertación presentada para la habilitación docente, y en que se hace patente ya la influencia de la problemática husserliana, hegeliana y diltheyana de la génesis de la significación en el mundo de la vida.)

"Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Leipzig, Bd. 161, 173–188. (Corresponde, con ligeras modificaciones, a la lección de habilitación.)

1917

20 mar. Se casa con Elfriede Petri, siendo oficiante el Padre E. Krebs, en la catedral de Freiburg.

1 ag. Conf. de Heidegger ante un círculo privado, del que hacía parte Heinrich Ochsner, sobre "lo religioso" en Schleirmacher.

Se interrumpen las actividades lectivas, a causa de la guerra. Heidegger parece haber estado en el frente de Verdun, en el servicio cartográfico.

1918

11 nov. Armisticio.

1919

1 ene. Nace el primer hijo, Jörg.

Heidegger es nombrado asistente personal de Husserl. A partir de entonces reitera a Husserl la importancia de reeditar LU, VI.

KNS (*Kriegsnotsemester*): *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem.*

SV 1919 *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* y *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*

SI 19/20 *Grundprobleme der Phänomenologie* [Richardson da un título ligeramente diferente]
Sem: Natorp, *Allgemeine Psychologie*

1920

8/04 Según Jaspers tiene lugar su primer encuentro con Heidegger y Husserl (aniversario del segundo). Frau Husserl habla de Heidegger como "*phänomenologi«ches Kind*". Por esos días, Jaspers visita a Heidegger en su "*Klause*" (estudiaba Lutero). Poco tiempo después habría tenido lugar la la. visita de Heidegger a Jaspers en Heidelberg, a la que hace referencia la carta

con la que se inicia la correspondencia entre ambos (21/04).

SV 1920 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung.* (en diálogo explícito con Dilthey)
Sem: Coloquio en conexión con el curso.

20 ag. Nace su hijo Hermann.
En la misma fecha, en c. a Ingarden, Husserl anuncia su intención de reeditar LU, VI.

SI 20/21 *Einleitung in der Phänomenologie der Religion* [no prevista en GA, pero referida abundantemente por Pöggeler y Kisiel, y registrada por Richardson]
ProS: Descartes, *Meditations*

1921

SV 1921 *Augustinus und der Neuplatonismus*
ProS: Arist., *De anima.*

25 jun Envía a Jaspers el texto mecanografiado de su reseña a la *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers, finalmente terminado, diciendo que "su estilo es más griego que alemán, pues en el tiempo de su reelaboración y aún ahora prácticamente sólo leo griego".

SI 21/22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.*
ProS: *Phänomenologische Übungen*

Según el mismo Heidegger (ZSD, 87), la conexión entre la Fenomenología (LU, VI) y Aristóteles, le lleva a descubrir la *aletheia* como el "anunciarse" de los fenómenos mismos. O sea: los griegos hacían ya "fenomenología".

En el vol. I de la "Geschichte der Philosophie" editada por Jonas Cohn (Leipzig, Teubner, a partir de 1921) aparece anunciada la próxima publicación de los vols. II (Filosofía helenística y cristiana) y III (Edad media y Renacimiento), ambos a cargo de Heidegger. No hay ningún dato que asegure los contactos de Heidegger y la editorial o el editor (colega en Freiburg).

1922

Sale en Niemeyer la reedición de las LU de Husserl, cuya publicación Heidegger había reiteradamente solicitado.

SV 1922 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*
ProS: Arist., *Nikomachische Ethik* (Gadamer, que asistió al seminario, accentua la importancia dada al libro VI y, en especial, al concepto de *phronesis*).

? Inicio de la construcción del refugio de Todtnauberg. De la misma época proceden los primeros esbozos de SuZ, aunque no son escritos en la Hütte, sino en una habitación alquilada en el pueblo. Heidegger mismo ha dado como fecha de los primeros pasos hacia SuZ 1922/23.

SI 22/23 *Der Skeptizismus in der antiken Philosophie (Phänomenologischen Interpretationen zu Sextus Empiricus, Hypotyposeon, III).* Curso anunciado y recogido por Richardson, pero no en la GA. Tampoco he encontrado en parte alguna referencias a la misma. Probablemente no ha sido dado. En cambio, Husserl informa Ingarden (c. de 30 dic.) que Heidegger "lecciona problemas de fenomenología de la religión, en parte en conexión con la Carta a los Gálatas de San Pablo".
OS: *Phänomenologische Übungen zu* Aristoteles, *Physik*, IV u. V.
ProS.: Husserl, *Ideen* I.

Sep-Oct. Solicitado por Husserl, Heidegger redacta lo que debería ser el esquema de su proyectada obra sobre Arist., antecedido de un "Anzeige der hermeneutischen Situation", en el que se ve en ciernes la problemática de SuZ.

Husserl envía el escrito a Göttingen y Marburg, cuyas universidades, ambas con una cátedra vacante, le habían solicitado información sobre Heidegger (por intermedio de Misch y Natorp, respectivamente).

12 dic. Marburg se decide por Heidegger Decisivo el impacto del escrito sobre Natorp y Hartmann. (Göttingen se había decidido el mes anterior por Geiger.)

14 dic. En c. a Ingarden, Husserl anuncia la próxima publicación en el vol. 7 (1923) del *Jahrbuch* de un "trabajo fundamental de Heidegger sobre Aristóteles". Gadamer da igualmente noticia de lo mismo (aunque menciona dos vol. y no a uno), según la carta de Heidegger del otoño de 1922.

1923

Se publica la correspondencia Dilthey con el Conde Yorck.

SV 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*
ProS: Phänomenologischen Übungen zu Husserls LU, II.

OS: (con Ebbinghaus): Los fundamentos teológicos de Kant, *Die Religion innerhalb des blossen Vernunft*

Verano — Invitación de la Universidad de Marburg a que ocupe la cátedra extraordinaria vacante.
Inicio de la redacción de SuZ.

SI 23/24 — Inicio de la *Professur* con el curso:
Zur Beginn der neuzeitlichen Philosophie (Descartes-Interpretation).
ProS: Coloquio en conexión con el curso

? — Conf. en Köln, por invitación de Max Scheler: "Dasein und Wachsein" (título según Biemel; en GA, figura como "Wahrsein und Dasein. Arist. Eth. Nikom. I")

1924

? — Conf. "Der Begriff der Zeit".

SV 1924 — Aristoteles: *Rhetorik.*

2 mayo — Muerte del padre, en Meßkirch.

SI 24/25 — Platon: *Sophistes.*

Escribe e intenta publicar *Der Begriff der Zeit*. No la conf., sino un extenso escrito, inicialmente pensado como reseña de la correspondencia entre Dilthey y Yorck, que se le transforma en una larga meditación sobre la historicidad, posteriormente integrada, con pocas alteraciones en SuZ, sección II, cap. V)

1925

16-21/04 — "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung", ciclo de conf. en Kassel, dentro del programa de la *Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft*. Inédito. Apenas referido en la literatura sobre Heidegger, fue sin embargo ampliamente anunciado en el momento y aparecieron de él reseñas en el periódico local. Asistentes, entre otros: Marcuse y W. Bröcker, que han redactado los apuntes existentes.

SV 1925 — *[Prolegomena zur] Geschichte des Zeitbegriffes.*
Sem: Descartes, *Meditationen*

verano — Después de consultado Husserl (en junio), y con su parecer altamente favorable, la Facultad decide

(5/08/93) proponer Heidegger como sucesor de Hartmann. El Ministerio retrasará el nombramiento hasta 1927, con base en la falta de publicaciones.

ag y sep Harto de las "políticas" universitarias, del "aire blando" de Marburg y de la "sociedad de los profesores", Heidegger se refugia en Todtnauberg durante las vacaciones, hasta el 6 de octubre.

SI 25/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (inicio: 2 nov.)
ProS: *Phänomenologische Übungen: Kants KrV*
OS: *Phänomenologische Übungen: Hegel, Logik I*

10 dic. c. a Jaspers: "comienzo a aprender a amar Kant".

1926

Husserl encarga Heidegger la edición de sus lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo, lo que Heidegger hará parcialmente en 1928 (sólo la última lección), a partir de la transcripción de Edith Stein.

1 abr SuZ en prensa. Inicio de la revisión de pruebas de los 34 *Druckbogen* (lo que parece indicar, que incluía la famosa III sección, *Zeit und Sein*). Primera fecha de corrección: Todtnauberg, 17 abril.

8 abr. Aniversario de Husserl ("uno de los más bellos", según Frau Husserl en c. a Ingarden de 16/04). Heidegger ofrece un fajo de hojas, decorado con flores, que contenía su obra, acabada de terminar, con la conocida dedicatoria, después publicada.

SV 1926 *Grundbegriffe der antiken Philosophie*
Sem: *Übungen ü. Geschichte u. historische Erkenntnis in Anschluß an Droysens Grundriß der Historik*

junio Hasta fines de mes, corregidas las pruebas de las primeros 15 pliegos de SuZ, que la Fac. enviará al Ministerio para justificar su propuesta de que Heidegger ocupe la vacante de Hartmann en Marburg. Luego, el trabajo del final del semestre le impide seguir.

SI 26/27 *Geschichte der Philosophie von Thomas bis Kant*
Sem: *Ausgewählte Probleme der Logik (Begriff und Begriffsbildung)*

4 oct c. a Jaspers: a la vuelta de unas cortas vacaciones, retoma el trabajo de corrección de pruebas, pero todo se le complica, empieza el "*Umschreiben*" y ya habla de dividir la obra en dos volúmenes.

4 dic Conf. Marburg: "Begriff und Entwicklung der phänome-

nologischen Forschung"

29 dic Muerte de Rilke

1927

1–10 ene Estancia en casa de Jaspers. Se lleva los pliegos 19–23 de SuZ (sección II, cap. III y IV: la temporalidad existenciaria del Dasein). La discusión con Jaspers se extiende a la temática de ZuS, por lo que Heidegger concluye que lo escrito hasta escrito no es suficientemente comprensible para el lector. Decide, pues, *aún durante su estancia en Heidelberg*, en el día en que recibieron la noticia de la muerte de Rilke, no publicarla en esa forma. Más tarde destruirá ese primer manuscrito.

9/03 Conf. en Tübingen, "Phänomenologie und Theologie".

26 abr Conf. en Colonia: "Kants Lehre vom Schematismus und die Frage nach dem Sinn des Seins".

abril sale, con algún retraso, SuZ (a la vez como vol. del *Jahrbuch* y como *Sonderdruck*).

SV 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* (Replanteamiento de la III sección de SuZ)
OS: *Die Ontologie des Aristoteles und Hegels Logik*

3 mayo Muerte de la madre, en Meßkirch.

20 ag Ecos de la primera recepción de SuZ en c. a Löwith. La cercanía al Psicoanálisis.

oct. Nombramiento como Ordinarius en Marburg, cerca de dos años después de haber sido propuesto como tal por la facultad al Ministerio.

desde mediados de octubre:
Trabaja con Husserl en el artículo para la *Encyclopedia Britannica*. C. a Husserl de 22/10, con la anotación de las diferencias de interpretación de la cuestión. En dic., Husserl concluye que Heidegger no ha comprendido el sentido de la reducción fenomenológica.

SI 27/28 *Phänomenologische Interpretationen von Kants KrV.*
ProS: *Begriff und Begriffsbildung*
OS: *Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit.*

Publ.:
En el *volúmen* conmemorativo del aniversario de la Universidad de Marburg, "Geschichte der philosophischen Lehrstuhl"...

1928

ene-feb Entregado al trabajo lectivo, afirma estar en plena faena, "*in der Begeisterung für Kant*" (c. a Blochmann, 2 ene.). "Kant diario"; "aún se le puede interpretar con más vehemencia que a Arist." (c. a Jaspers, 10 feb)

14/02 Conf. en Marburg, en el círculo de los teólogos: "Phänomenologie und Theologie". Es una revisión de la conf. del año anterior.

25 feb Recibe la invitación de la Univ. de Freiburg para ocupar la cátedra que HUsserl deja vacante (*unico loco*). Escribe a Jaspers ese mismo día y fija visita en Heidelberg el 28. Quiere consultarle antes de dar su respuesta.

SV 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. De este curso comenta: a Jaspers, "dicto un curso de Lógica como Metafísica de la verdad", "para terror y asombro de los alumnos"; y a Blochmann, que este último curso de Marburg halló "un nuevo camino o más bien hizo un adelanto en el sendero que aún creía sólo apenas vislumbrado".

19 mayo Muerte de Max Scheler. Le dedica una lección del curso.

agosto Descanso de un semestre tempestuoso ("*stürmisches Semester*"). Una afección óptica le impide esfuerzos visuales, por lo que el trabajo avanza poco.

mediados de sep.
Conf. en Riga (Herder-Institut), "Kant u. das Problem der Metaphysik".

23 sep. Llega a Todtnauberg, directamente de Riga. La mujer queda en Marburg, preparando la mudanza hacia Freiburg, que calcula hacia el 15 de oct. Prepara el curso con expectación. Es el primero de su segunda etapa en Freiburg, oficialmente iniciada el 1 de oct.

24 sep. c. a Jaspers: ya ni se acuerda que hace poco publicó SuZ (parece distanciarse de la obra que menciona como "*ein sogennantes Buch*"); considera que en la actual rutina editorial "*gar keinen Zweck hat zu publizieren*". [Está claro que no piensa, al menos por ahora, publicar SuZ II].

SI 28/29 *Einleitung in die Philosophie*
ProS: Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
OS: *Die ontologische Grundsätze und das Kategorien-*

problem.

17 oct. Termina redacción de VWG (c. a Blochmann)

21 oct. Acepta la invitación para participar en los cursos universitarios de Davos.

Publ.:
Reseña de Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*.
Edición del texto de Husserl, *Lecciones sobre la consciencia íntima del tiempo*

1929

24 ene. Conf. en Frankfurt, "Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins".

marzo Davos (17/03 - 6/04). Intervención de Heidegger programada para 17-27 marzo (c. a Jaspers, 21/12/28). Algunos asistentes: Léon Brunschvicg (Levinas sirve de traductor); y entre los jóvenes, Gandillac, Levinas, Bollnow y J. Ritter (que redactan el *Protokoll*, después publicado).

Valoración global en c. a Blochmann (12/04): "*schwer zu urteilen*". Filosóficamente "no ha ganado nada", pero sí en la relación personal (Riezler, con el que salía a esquiar por la tarde; K. Reinhardt y Cassirer). "*Hoffnung auf die neuen Kräfte der ganz Jungen*". C. a Jaspers (25/06): "en Davos he vuelto a sentir que aún tiene sentido la vida pública" y a aceptar que vuelvan a hablar de él (Cassirer había centrado su exposición en SuZ, por lo que Heidegger fue, desde el principio el centro de la discusión). Y decide volver a publicar: la interpretación de Kant, que ha repetido varias veces y, por ello, "prefiere publicar a que la hagan correr por ahí en reproducciones incontroladas" (c. a Jaspers, 14/04, a la vuelta de Davos)

La depresión que aún se percibía el año anterior se ve que ha pasado y se siente pletórico. La decisión filosófica importante tiene que haberse dado, por tanto, entre el trimestre final de 1928 y el inicial de 1929. En todo caso, en relación con Kant (cursos y preparación de Davos). La referencia a los "*ganz Jungen*" sugiere los principiantes de Freiburg: dos seminarios sobre Kant.

abril El 6, vuelve de Davos; 7 y 8: descansa; luego: Páscoa.
Día 9: Discurso en honor de Husserl (70º aniversario). El *Festschrift* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 8) debe de haber salido por esas fechas con VWG. [c. a Blochmann 12/04, describe los acontecimientos de la fiesta de

Husserl, y repasa la actividad de los últimos meses]

Desde el 10 hasta fines de més tiene que tener terminado el manuscrito de KPM (tres semanas). En Pentecostés fecha el Vorwort a KPM.

mayo — 2ª ed. (revisada) de SuZ y KPM en prensa.

SV 1929 — *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart.*
ProS: *Ober Idealismus u. Realismus im Anschluß an die Hauptvorlesungen (Hegels Vorrede zur Ph.d.G.)*
OS: *Vom Wesen des Lebens mit besonderer Berücksicht von Arist. (De anima; De animalium motione; De animalium incessu)*

fines de jun.
Sigue sentiéndose en la mejor forma y entusiasmado con el trabajo del nuevo semestre sobre Fichte, Sch. y Hegel. (c. a Jaspers, 25/06)

24 jul. — Lección inaugural, "Was ist Metaphysik".

SI 29/30 — *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*

4 dic. — "Die heutige Problemlage der Philosophie", conf. en Karlsruhe (Kantgesellschaft)

1930

21-22/03 — Dos conf. en Amsterdam: "Die heutige Problemlage der Philosophie" y "Hegel und das Problem der Metaphysik". Visita en esa ocasión la exposición Van Gogh, pintor que conocía ya hace tiempo (reproducciones y las cartas a Theo), quedando muy impresionado, según Löwith, con "Los zapatos de campesino".

SV 1930 — Curso *Vom Wesen der menschlischen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*
ProS: *Ausgewählte Kapitel aus Kants KU*

SI 30/31 — *Hegels Phänomenologie des Geistes.*

Husserl redacta el *Nachwort* a sus *Ideen*, donde ya se percibe el rechazo de la comprensión heideggeriana.

1931

Primeros esbozos de UKw

Cassirer publica en el primer fascículo anual de los *Kant-Studien*, su reseña de KPM.

SV 1931 *Aristoteles: Metaphysik IX.*
ProS: Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik

10 jun. Husserl da en Berlín la famosa conferencia contra sus "antípodas" Heidegger y Scheler: "Phänomenologie und Anthropologie"

SI 31/32 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet.*
ProS: Kant, KpV

1932

SV 1932 Curso *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides).*
Sem: Platon, *Phaidros.*

sep En c. a Blochmann (18/09) habla del trabajo intenso a que se dedica en la soledad de la Hütte. No escribe ni SuZ II, cuyo camino "*schon verwachsen ist*", ni libro alguno. Se lee a sí mismo, lo que le resulta extremamente productivo.

SI 32/33 Semestre libre de docencia (terminaría hacia finales de marzo del 33) que Heidegger pasa fundamentalmente en la *Hütte.*

dic. A 8 está en Freiburg. Debe haber acabado de volver de la Hütte, pues la c. a Jaspers con esta fecha no da cuenta sino de su trabajo, su entrega a los griegos y su declinar de la "filosofía". Se vuelve a sentir "en el anonimato anterior a 1927". Hay sin embargo un eco de lo que corre en el país: habla de la necesidad de "*Boden und Raum zu schaffen*" para la filosofía.

Navidad en la *Hütte.* Pero "en las últimas semanas, en parte por importantes asuntos de la Facultad", está en Freiburg (c. a Blochmann 22 dic; también en c. a Jaspers de 8.04.1950)

1933

enero — *"grosses Sturm über mich kam"*. En c. a Blochmann de 19/01 se disculpa del retraso en la correspondencia.

SV 1933 — *Die Grundfrage der Philosophie (Wesen der Wahrheit: Höhlengleichnis)*
ProS: *Der Begriff der Wissenschaft*
OS: *Der Satz vom Widerspruch*

3.04 — Según dice a Jaspers, toma parte activa en la cuestión universitaria, que parece relacionar con su misma linea de investigación: *"so spüre ich immer mehr, daß wir in eine neue Wirklichkeit hineinwachsen und eine Zeit alt geworden ist."* Jaspers le responde cautelosamente, el 20 de abril, con sus dudas a cerca de la "linea espiritual" que rige en Berlin.

24.04 — Se celebran las elecciones y Heidegger es elegido nuevo Rector.

27 mayo — Toma de posesión como Rector. Discurso: *Die Sebstbehauptung der deutschen Universität*.

mayo — En secuencia de la campaña antijudía, apoyada por Goebbels y propuesta por la Liga de estudiantes nazis, y del decreto del gobierno de Baden, por el que se licenciaba a todos los funcionarios judíos, se realizan quemas de libros en los terrenos de las universidades. Heidegger lo prohíbe.

SI 33/24 — *Vom Wesen der Wahrheit*
ProS: Leibniz, *Monadologie*
OS: Hauptstücke aus Kants KrV

hacia Navidad — *"erst seit Weihnachten 1933 begann ich deutlicher zu sehen, so daß ich in Februar unter Protest mein Amt niederlegte..."* (c. a Jaspers, 8.04.1950)

1934

febrero — a finales del mes presenta su dimisión como rector, con motivo de su recusa a destituir a los decanos por él nombrados y no pertenecientes al partido.

SV 1934 — *Über Logik als Frage nach der Sprache*

SI 34/35 — *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*
ProS: Hegel, *Über den Staat* [con E. Wolf]
OS: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*

1935

SV 1935 *Einführung in die Metaphysik*
OS: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*

SI 35/36 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen.*
Coloquio (con Bauch): *Die Überwindung der Ästhetik in der Frage nach der Kunst*
ProS: *Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus*
OS: Hegels *Phänomenologie des Geistes*

13/11 Conf. UKw en Freiburg. (Corresponde, según el hijo y von Herrmann a la 2ª versión) El manuscrito fue enviado en dic. a E. Blochmann, con el pedido de no divulgarlo, pues no lo considera aún publicable.

1936

17 enero Conf. en Zürich: UKw

2 abril Conf. en Roma, HWD.

SV 1936 Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*
OS: Kants KU

SI 36/37 Nietzsche, *Der Wille zur Macht als Kunst*
ProS: *Ausgewählte Stücke aus Schillers philosophischen Schriften über die Kunst.*

nov.-dic. Ciclo UKw. Frankfurt (3ª versión, publ. 1950 en *Holzwege*)

1937

"*Aber wo ich dann mit meine bescheidenen Kenntnissen und Kräften versuchte, mir eine geschichtliche Einsicht zu gewinnen, verzweifelte ich im Grunde. In den Jahren 1937 und 38 war ich auf dem Tiefpunkt. Wir sahen den Krieg kommen, im Nächsten die heranwachsenden Söhne bedroht ... Durch solche Bedrohungen wird der Mensch hellsichtiger; dann kamen die Judenverfolgung, und alles ging dem Abgrund zu. [...] Die Schuld des einzelnen bleibt und ist bleibender, je einzelner er ist. Aber die Sache des Bösen ist nicht zu Ende. Sie tritt erst ins eigentliche Weltstadium. 1933 und vorher haben die Juden und die Linkspolitiker als die unmittelbar Bedrohten heller, schärfer und weiter gesehen. Jetzt sind wir daran.*" (c. a Jaspers de 8.04.1950)

Sigue la redacción de los BzPh. Este año debe haber sido el decisivo, puesto que es el que resalta de las referencias retrospectivas contenidas en la c. a Richardson (XVII, la Kehre, y XXI, el curso hoy incluido en GA 45).

SI 37/38 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik* [Se replantea la cuestión da esencia de la verdad; aquí se repensa VWW, publ. en 1943]

1938

Sigue la redacción de los BzPh

SV 1938 No le es asignado trabajo docente

9 jun Conf. en Freiburg: Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes (luego reelaborada en *Holzwege*, como *Die Zeit des Weltbildes*

SI 38/39 *Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtung.* [Richardson lo anuncia como una *Einleitung in die Philosophie*]

1939

SV 1939 *Nietzsches Lehre vom Wille zur Macht als Erkenntnis*
OS: *Vom Wesen der Sprache*

SI 39/40 *Kunst und Technik*
OS: *Hegels Metaphysik der Geschichte*

invierno Relee *Der Arbeiter* de Jünger.

1940

2. trimestre *Nietzsche: der europäische Nihilismus.*
Sem: *Über die Physis bei Aristoteles*

3. trimestre *Vom Wesen der Wahrheit*

1941

SV 1941 *Grundbegriffe*
ProS: Kant, *Prolegomena*

SI 41/42 *Hölderlins 'Andenken'* [en vez del anunciado curso sobre *Nietzsches Metaphysik*]
ProS: Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*
OS: *Platons Siebenter Brief*

1942

SV 1942 *Hölderlins 'Der Ister'*

SI 42/43 *Parmenides*

Publ.:
"Platons Lehre von der Wahrheit", en el anuario *Geistige Überlieferung* (Berlin), vol. II, 96-124.

1943

Publ.:
4ª ed. de WiM, con un importante Epílogo.
VWW (en la ed. Klostermann)

1944

otoño Reclutado por el *Volkssturm*, se le asigna como trabajo, en la retaguardia de combate, el hacer trincheras en los márgenes del Rin.

entre 1944 y 1945:
Inicio de la redacción de *Zur Erörterung der Gelassenheit*, el segundo de los *Feldweggespräche*, en el que piensa la importancia de la historia del pensar para la comprensión del cómo iniciar un nuevo camino.

1945

30 abril Capitulación alemana.

Escribe *Das Rektorat 1933-34.*

Lehrverbot, declarado por las autoridades de ocupación francesa hasta 1951.

Inicio de la amistad con Jean Beaufret.

1946

C. a Jean Beaufret, en respuesta a las preguntas de éste. Será publicada, con algunas modificaciones y ampliaciones al año siguiente.

29 dic Conf. ante círculo reducido, en recuerdo de Rilke, *Wozu Dichter?*

1947

Inicio de la amistad con el psiquiatra suizo Medard Boss

1949

final del verano:
Es invitado por el Club de Bremen a que dé un ciclo de conf. hacia finales del año. Se hallaban entonces en prensa los *Holzwege*. Hasta octubre Heidegger vacila en presentar "Die Zeit des Weltbildes". Al final, sin embargo, presenta algo totalmente nuevo:

2 dic. *Einblick in das was ist* (en esa ocasión no ha sido leída la 3. conf. "Die Gefahr").

Publ:
2ª ed. (1ª en separado) de *Über den Humanismus* (imp. anotaciones marginales)
La 5ª ed. de WiM aparece acompañada no sólo del Epílogo de 1943, ligeramente modificado, sino además de una Introducción.

1950

Repite el ciclo, ahora completo, *Einblick...* en Bühlerhöhe.

7 oct. Conf. en Bühlerhöhe, *Die Sprache*

1951

5 ag. Conf. en Darmstadt, *Bauen, Wohnen, Denken*

6 oct. Conf. en Bühlerhöhe, *...dichterisch wohnet der Mensch...*

Publ.:
Brief an Emil Staiger, Zu einem Vers von MÖrike
Logos
Das Ding
Sale en México la primera traducción completa de SuZ: la española de José Gaos.

1952

Publ.:
Bauen, Wohnen, Denken

1953

Publ.:
Einführung in die Metaphysik

1954

Año rico en publicaciones, de las que se destacan:
Aus der Erfahrung des Denkens y los 3 vol. de *Vorträge und Aufsätze* y *Was heißt Denken?*

1955

Sep. en Cérisy-la-Salle, Conf. *Was ist das - die Philosophie?* y seminarios sobre textos de Leibniz, Hegel y Hölderlin. De camino a Cérisy visita a Lacan y a René Char. A la vuelta, visita en Varengeville a Georges Braque. A partir de entonces habla de éste como "su gran amigo".

30 oct. Conf. en Meßkirch, en memoria del compositor Konradin Kreuzer: *Gelassenheit*

1956

25 mai Conf. en Bremen: *Der Satz vom Grunde*

? Conf. en Freiburg, ante el grupo de arquitectos: *Paul Klee*

1958

20 mar. Conf. en Aix en Provence: *Hegel und die Griechen*

1959

Inicio de los seminarios de Zollikon (Suiza), ante un círculo de psiquiatras y psicoterapeutas, orientados por Medard Boss.

1960

princ. del verano:
seminario en Bremen, 3 sesiones, bajo el título de "Wort und Bild". 5 textos como punto de partida: San Agustín, Heraclito, Chuang-Tse, Paul Klee y dos líneas del mismo Heidegger, "Nur Gebild wahrt Gesicht, doch Gesicht ruht im Gedicht". El peso del seminario cayó sobre la cuestión de la relación entre lenguaje y metáfora.

2 jul. Conf. en Wesselburen, "Sprache und Heimat".

1961

17 mai Conf. en Kiel, "Kants These über das Sein" (publ. el año siguiente)

1962

31 enero Conf. *Zeit und Sein* a invitación de Eugen Fink (Frei-

burg, Studium Generale) [publ. 1969]

primeros de abril:
respuesta a las cuestiones formuladas en carta de 1/03 por el Padre Richardson, que había asistido a la conf. ZuS.

abril — 1er viaje a Grecia

18 jul. — Conf. en Schwäbisch Hall, a instancias de su hijo Jörg, "Überlieferte Sprache und Technische Sprache". La Cibernética en el centro del pensamiento. Referencia directa a Norbert Wiener.

23 ag. — c. a Kästner: Grecia – "das Überraschende des reinen Anwesens", es un inicio para el que no hay puente, pero Hölderlin "salvó" ese comienzo.

11–13/09 — Seminario en Todtnauberg sobre el texto de la conf. ZuS. El Protokoll de A. Guzzoni, trabajado por Heidegger aparece, con la conf., en 1969. Durante el Seminario se lee la c. a Richardson, como consta en el Protokoll.

Primeras noticias de la obra de Chillida, interés por su concepción del espacio.

Publ. muy significativas:
por una parte : FnD, KThS; por otra: reúne FnT (ª1954) y "Die Kehre" (4ª Conf. del ciclo *Einblick in das was ist*, de 1949, que había quedado inédita) en *Die Technik und die Kehre*.

1963

Publ.:
Mein Weg in die Phänomenologie, en homenaje a Niemeyer.

1966

marzo–mayo — Gestiones amistosas de Kästner en el sentido de convencer Heidegger a conceder a *Der Spiegel* una entrevista. Kästner confía en que ello facilite una "*Wendung der öffentliche Gerede*".

5–9 sep. — Se celebra el primer seminario en Le Thor, siete sesiones, la primera de las cuales en el jardín de la residencia de René Char. Asistentes: Beaufret, Fédier, Vezin, G. Bompiani y G. Agamben. Tema: Parmenides y Heráclito.

23/09 Heidegger recibe en su casa de Freiburg y en Todtnauberg a Augstein a quien, en compañia de Wolf y Petzet, concede una entrevista.

26/10 c. a Kästner: la entrevista fue "ganz erfreulich", pero aún no se ha decidido a acceder a su publicación

SI 66/67 Seminario sobre Heráclito, con E. Fink, Freiburg.

1967

4/04 Conf. de Atenas, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* (publ. 1983). Es su tercer viaje a Grecia.

Publ.:
Wegmarken y *Der europäische Nihilismus* (reed. de 2 escritos publ. en *Nietzsche* II, ª1961)

1968

30ag/8sep 2º seminario en Le Thor, sobre el *Differenzschrift* de Hegel.

finales de nov.:
Se envía a Chillida el original de *Die Kunst und der Raum* que, por sugestión de Larese, en St. Gallen, había escrito *directamente* en el patrón litográfico, después del encuentro con Chillida en el Schloß Hagenwil, a invitación de la Galería Erker.

1969

2-11 sep. 3º seminario en Le Thor, sobre el *Beweisgrund* de Kant.

24/09 Emisión televisiva de la entrevista concedida algunos días antes a Richard Wisser, hecha con motivo del 80º aniversario de Heidegger

Publ.:
Der Kunst und der Raum, en ed. bilingüe (trad. fr. Beaufret + Fédier), Sankt Gallen.

1972

Firma del acuerdo entre Heidegger y la editorial Klostermann de Frankfurt para la publicación de su *Obra Completa*, en una edición de última mano, bajo la dirección general del entonces asistente personal de Heidegger, Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

1973

6-8 sep. Seminario de Zähringen, celebrado en la residencia de Heidegger, sobre Husserl y la cuestión de la "intuición categorial".

1975

Publ.:
Inicio de la publicación de la *Gesamtausgabe*, en la editorial Klostermann (Frankfurt). El primer volúmen publicado es el que corresponde al texto de las lecciones de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*

1976

26/05 Muere Heidegger en su ciudad natal, Meßkirch.