

33. *El problema de la metafísica en Kant y en Heidegger*. En *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, Univ. Pontif. 2005, pp. 93-115

RESUMEN: Después de *Ser y tiempo*, Heidegger, se preguntó por la fundamentación de la metafísica en la diálogo con la *Crítica de la razón pura* de Kant. Según Heidegger, Kant no logró fundamentar la metafísica porque no afrontó el problema del tiempo. Por su parte, Heidegger intentó por todos los medios hacer temática la comprensión del tiempo, pero no lo logró. De este modo, tampoco él llegó a una fundamentación de la metafísica o de la ontología. La interpretación heideggeriana de Kant fue objeto de discusión con el neokantiano E. Cassirer.

Una apreciación más o menos completa del pensamiento de Heidegger sobre Kant, sobre todo acerca de la metafísica, está aún sin hacer y no es fácil llevarla a cabo a causa de las fuentes. La interpretación heideggeriana de Kant está expuesta en varias clases y escritos ya publicados; pero se encuentra también en seminarios sin publicar. Los escritos publicados de Heidegger sobre Kant se centran en la *Crítica de la razón pura*. Pero sería conveniente tener también en cuenta sus comentarios sobre *La religión dentro de los límites de la razón pura*; los seminarios sobre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica de la facultad de juzgar*. Parece claro que es necesario conocer estas reflexiones para hacerse una idea adecuada del pensamiento de Heidegger sobre Kant y concretamente sobre la posibilidad y alcance de la metafísica.

Partimos, pues, ya de entrada, de un reconocimiento de los límites de esta interpretación. Además, nos vamos a limitar al contexto histórico en el que Heidegger se plantea expresamente la pregunta por una fundamentación de la metafísica, antes de llegar a la idea de fundamento como abismo.

1. Heidegger y la *Crítica de la razón pura*.

El diálogo de Heidegger con Kant se centró sobre todo en la *Crítica de la razón pura*. Fue en torno a la publicación de *Ser y tiempo* cuando Heidegger se ocupó más de ella. El centro de este interés está en las clases de 1927/28: *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* y en el conocido libro *Kant y el problema de la metafísica*, publicado un año después. A estos escritos explícitos sobre el tema habría que añadir partes de las clases de otros semestres por estos años, como *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925/26), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), *La esencia de la libertad humana* (1930). Y unos años más tarde (1935/36), ya en una nueva etapa de su pensamiento, Heidegger tuvo un curso sobre la doctrina kantiana acerca de los principios transcendentales, con el título: *La pregunta por la cosa*.

El escrito seguramente más importante de Heidegger sobre Kant antes de la publicación de *Ser y tiempo* es *Lógica. La pregunta por la verdad*. No nos vamos a detener en él, pero sí conviene destacar algunos puntos.

Heidegger aplica a la *Crítica* de Kant el método fenomenológico, confiando en que mediante él podrá llegar al sentido de la *Crítica* y a los presupuestos de la misma.

Heidegger se opone ya aquí a la interpretación que hacen de Kant los neokantianos, quienes se centran en el conocimiento desde la perspectiva de las ciencias matemáticas y naturales, consideran lo *a priori* como subjetivo y además hacen una brusca división entre sensibilidad y entendimiento, sin buscar la unidad de ambos y sin atender suficientemente al hecho de que la intuición es imprescindible en el conocimiento finito.

Sobre todo hay que destacar el acento de Heidegger acerca de la postura de Kant sobre la metafísica, cuestión fundamental de la *Crítica* de Kant. “Kant pregunta: ¿Qué pertenece al conocimiento científico del ente en general? E investiga el conocimiento científico, no para destruir la metafísica, sino para encontrar una metafísica científica... El punto de mira de Kant no eran los límites del conocimiento, sino la posibilidad del mismo. Haberse topado con los límites fue el desagradable resultado real”.¹

El conocimiento en general es obra de la sensibilidad y del entendimiento. Pero para poder decir algo sobre el ente y para poder considerarlo en su ser ha de darse ya algo de antemano. “Hay que preguntar, pues, por las condiciones de la posibilidad de la determinación científica de lo dado así”.²

En esta búsqueda de las condiciones de posibilidad o de lo previo al conocimiento, Kant llega repetidamente al problema del tiempo. “Kant, esto es lo característico, retorna inevitablemente al tema del tiempo en todos los contextos de problemas decisivos de su *Crítica de la razón pura*... El tiempo tiene prioridad fundamental en la problemática de la *Crítica de la razón pura*”.³

Desde un punto de vista meramente externo, se trata del tiempo en la Estética, como intuición pura; en la Analítica, al tratar de las analogías de la experiencia y del esquematismo, que es según Heidegger el centro de la *Crítica* de Kant y que une la analítica de los conceptos y la de los principios; y en la Dialéctica, al hablar de las antinomias. Pero según Heidegger, ni Kant pone de relieve la relación de la problemática de la *Crítica* con el tiempo, ni se ha hecho sobre este tema una reflexión que no se limite a los puntos en que Kant habla expresamente del tiempo.

Heidegger quiere ir más allá de los textos kantiano y hacer ver en el resto de sus clases que la apercepción trascendental es una determinación fundamental de la temporalidad. Con ello quiere devolver su valor a la Estética, frente a la escuela de Marburg, que la consideraba como un residuo del Kant pre-crítico y como algo extraño a la *Crítica de la razón pura*. Y sobre todo, Heidegger cree que a partir de ahí se podrá hacer ver sin violencia la unidad de toda la *Crítica*. Pero en estas clases Heidegger no pretende tanto; se va a limitar a hacer ver el tiempo en los diferentes temas de la *Crítica* de Kant.⁴ Lo estudia en la Estética trascendental y en la Analítica: El tiempo en la apercepción, el tiempo como autoafección originaria y en relación con el yo, y el tiempo en el esquematismo. Heidegger llega entonces a estas conclusiones: “La interpretación de la comprensión y explicación kantiana del tiempo debería concretamente dejar claro que el tiempo actúa en el ser del Dasein –aquí ante todo en el conocer como estructura y no como ámbito-. Con esto se demuestra una nueva comprensión del tiempo”.⁵

¹ M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 306-307

² *Ibid.*, p. 307

³ *Ibid.*, p. 270

⁴ *ibid.*, p. 272

⁵ *Ibid.*, p. 409

El tiempo es un existencial del Dasein y actúa en el cuidado (*Sorge*), como estructura esencial del mismo. “La temporalidad es el fundamento de la posibilidad de esta misma estructura del cuidado”.⁶

Pero Heidegger expresa ya aquí la dificultad de una comprensión del tiempo, ya que el tiempo las más de las veces se oculta y únicamente es conocido en lo que es tiempo inauténtico y como tal.⁷ Éste es el tiempo vulgar, en el que el tiempo principal es el presente. Para Heidegger, el tiempo como existencial del Dasein hay que verlo sobre todo desde el poder-ser (*Möglichsein*) del Dasein y el tiempo fundamental es el futuro.

Pero fue sobre todo después de la publicación de *Ser y tiempo* cuando Heidegger se centró en la *Crítica de la razón pura*. El mismo año de la publicación de *Ser y tiempo* Heidegger tuvo el curso titulado: *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*. Lo esencial de este curso fue repetido por Heidegger en una serie de conferencias en Riga, en 1928, y en los cursos de Davos en Marzo del mismo año. Y un año después apareció el mismo contenido más reelaborado en el conocido libro *Kant y el problema de la metafísica*.

Mediante el método fenomenológico-hermenéutico, Heidegger cree poder sobrepasar el sentido literal de Kant y llegar a lo que yace bajo los temas kantianos y no ha sido dicho por Kant de modo expreso. Heidegger recuerda aquí las palabras del mismo Kant, según el cual es posible conocer a un autor mejor de lo que éste se conoció a sí mismo. El propósito de Heidegger aquí es el indicado en las clases de 1927/28: “La primera y única finalidad es lograr la comprensión filosófica del todo unitario de la *Crítica de la razón pura*”.⁸

Esto no es poco; aunque Heidegger dice también que para una comprensión global de Kant habría que ver también los restantes escritos del mismo. En las clases, Heidegger hace un análisis más extenso y detallado de la Estética y de la Analítica; en el libro sobre Kant este análisis es más breve; pero Heidegger amplía sus reflexiones sobre la imaginación trascendental y sobre la antropología.

Pero está claro que lo que Heidegger sostiene en uno y otro escrito es que Kant se plantea la pregunta por la metafísica, intentando fundamentar una metafísica científica. Esta fundamentación estaría, según Heidegger, en la *Crítica de la razón pura*, en el saber a priori que se presupone en la misma, saber o pre-saber que Heidegger entiende como una verdad ontológica, como un saber acerca del ser, previo a todo conocimiento del ente. Toda fundamentación de las ciencias de los entes se fundaría en ese saber previo acerca del ser, en una ontología. Y ésta, a su vez, se fundaría en una ontología fundamental. Para Kant, antes de que sean dados los objetos se presupone algo, sin lo cual los objetos no podrían ser dados como lo que son. “El descubrimiento fundamental de Kant consiste en esto: Estos peculiares conocimientos –la comprensión preontológica del ser del ente y todo conocimiento ontológico– son tales, que contienen una prolongación del conocimiento del ente; pero al mismo tiempo un conocimiento libre de experiencia, puro. Estos conocimientos son los juicios sintéticos a priori. Pero este descubrimiento no es para Kant el resultado, sino el comienzo de su investigación. ¿Cómo son posibles tales juicios? Esta pregunta por el fundamento de la posibilidad de un conocimiento ontológico es la pregunta fundamental de la *Crítica de la razón pura*”.⁹

⁶ Ibid., p. 410

⁷ Ibid., p. 411

⁸ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 6

⁹ Ibid., p. 51

La *Crítica* sería, pues, la fundamentación de la ontología, según Heidegger. En la Arqueológica de la razón pura de la *Crítica* encuentra Heidegger que el propio Kant considera la filosofía trascendental como una ontología o una metafísica, que tiene como tema el sistema de todos los conceptos y principios a priori. En ésta se fundarían luego las metafísicas de la naturaleza y de las costumbres, y la primera de éstas se dividiría en fisiología (de la naturaleza) y psicología (de la naturaleza racional)¹⁰

Estas ideas las expone Heidegger tanto en la *Interpretación fenomenológica* como en el libro *Kant y el problema de la metafísica*. Aquí, dadas las limitaciones, vamos a centrarnos en el libro, como escrito posterior y más elaborado que las clases; y vamos a limitarnos a indicar lo esencial de la interpretación heideggeriana de Kant.

Como dice Heidegger en el prólogo a la primera edición de este libro, “la interpretación de la *Crítica de la razón pura* se desarrolla en el contexto de una primera elaboración de la primera parte de *Ser y tiempo*”. Ésta, según el proyecto de Heidegger, debía tener por título: “Elementos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, siguiendo el hilo conductor de la problemática de la temporalidad”. Heidegger programaba la destrucción retrocediendo de Kant a Descartes y de éste a Aristóteles. La primera sección de esta segunda parte debía tratar, pues, de Kant: “Doctrina de Kant sobre el esquematismo y el tiempo como estudio previo a una problemática de la temporalidad”.¹¹ Parece lógico pensar que cuando Heidegger elaboró este programa de *Ser y tiempo* tenía ya esbozada una interpretación de Kant, en relación con el contenido de *Ser y tiempo*. En esta obra dice Heidegger que Kant fue “el primero y único que recorrió un trecho del camino en dirección a la dimensión de la temporalidad”; pero se quedó muy corto y dentro de la metafísica de Descartes y de Aristóteles.¹²

El objeto del libro de Heidegger sobre Kant es indicado en las primeras palabras de la introducción: “La investigación que sigue se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica, para presentar de este modo el problema de la metafísica como problema de una ontología fundamental”.¹³

En general, en los escritos sobre Kant en este círculo de *Ser y tiempo* Heidegger se centra en la subjetividad del sujeto, orientando la interpretación de Kant hacia el análisis del Dasein de *Ser y tiempo*, intentando lograr un horizonte para la comprensión del ser.

La ontología fundamental, sobre la cual podrán fundarse luego todas las demás, debe ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*.¹⁴ Heidegger la hace en *Ser y tiempo*. No se trata en esta obra de una ontología completa del Dasein, sino sólo de algunos aspectos esenciales del mismo, ordenados a la pregunta por el ser.¹⁵ De esa ontología fundamental o analítica del Dasein deberán surgir todas las ontologías; y según el libro sobre Kant es también el punto de partida para construir una metafísica. “Se llama ontología fundamental la analítica ontológica de la esencia finita del hombre, que debe preparar el fundamento para una metafísica conforme a la naturaleza del hombre”.¹⁶

En otras palabras: La pregunta kantiana por la posibilidad de la metafísica deberá plantearse antes de nada la pregunta por una ontología fundamental.

¹⁰ Ibid., pp. 64-66; cf. KANT, KrV, B 873

¹¹ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. XVI

¹² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 31-32

¹³ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 1

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 18

¹⁵ Ibid., p. 23

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 1

Parece obvio que Kant no se plantea así de modo explícito la pregunta por la posibilidad de la metafísica. Pero cabría preguntarse si la investigación kantiana sobre las posibilidades de la razón pura para recibir los objetos de experiencia no puede entenderse como una cierta ontología fundamental. Al final de la *Analítica trascendental* el mismo Kant dice que “el orgulloso nombre de ontología, que pretende dar conocimientos sintéticos a priori de cosas en general en una doctrina sistemática..., debe dejar lugar al modesto nombre de una simple analítica del entendimiento puro”.¹⁷

¿No significa esto retroceder más allá de una ontología, hasta un tipo de ontología fundamental? ¿No se centra ésta en el sujeto del conocimiento? ¿No es esto, en definitiva, lo que hace Heidegger en la analítica del *Dasein*? Así lo veía Heidegger por entonces.

Heidegger comienza preguntándose cuál es el punto de partida para una fundamentación de la metafísica en la *Crítica* kantiana. Según la metafísica tradicional, el conocimiento metafísico debe ir más allá del conocimiento sensible y aprehender el ente suprasensible. Éste es sobre todo el ente de la metafísica especial. Pero suprasensible sería ya el ente en general de la metafísica general u ontología. Un conocimiento de este ente se daría en el conocimiento a priori de los objetos, que determina algo sobre ellos antes de que sean dados. El giro copernicano tendría aquí su verdadero sentido.¹⁸ Así interpreta Heidegger estas ideas de Kant: “Con esto Kant quiere decir: No todo ‘conocimiento’ es óntico; y donde se da éste, sólo se hace posible mediante un conocimiento ontológico... El conocimiento óntico sólo se puede adaptar al ente (los objetos) si este ente se ha manifestado ya de antemano como ente, esto es, si es conocido en la constitución de su ser... Manifestabilidad del ente (verdad óntica) gira en torno a la desocultación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica)”.¹⁹

Heidegger considera el conocimiento a priori kantiano como conocimiento ontológico, a la manera de *Ser y tiempo* y de otros escritos suyos.

Kant reduce la posibilidad de la ontología a la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. En éstos habría una síntesis de lo aportado por el ente y de algo a priori que la experiencia no ha podido extraer de él y que Heidegger ha considerado como el ser del ente. “Este aportar la determinación del ser del ente es un previo referirse al ente, pura “referencia a”... (síntesis), que es la que forma el “hacia” (*Worauf*) y el horizonte, dentro del cual el ente en sí mismo puede ser experimentado en la síntesis empírica”.²⁰

La fundamentación de la metafísica o de la ontología pasaría por la fundamentación de este conocimiento ontológico indicado. ¿Cómo es posible este conocimiento en Kant? Para ello hay que ver antes cómo es el conocimiento propio de la razón humana.

Ahora bien, el conocimiento humano es finito. Como tal, es receptivo y está ordenado a un objeto dado en la intuición. La intuición finita no es *intuitus originarius* divino, sino *intuitus derivativus*, intuición receptiva. Pero si el conocimiento que ha de servir de fundamento de la metafísica es ontológico y a priori, se plantea esta pregunta: “¿Cómo puede un ser finito, que como tal está entregado al ente y destinado a recibirlo, intuirlo sin ser su “creador”? En otras palabras: ¿Cómo ha de ser esta esencia finita según la constitución de su ser para que le sea posible aportar independientemente de la

¹⁷ KrV, A 246-247, B 303

¹⁸ KrV, B XVI

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 13

²⁰ *Ibid.*, p. 15

experiencia la constitución del ser del ente, esto es, para que le sea posible hacer una síntesis ontológica?”²¹

La fundamentación de la metafísica general o, según Heidegger, de la ontología fundamental, pasa por esta pregunta. La respuesta a la misma requiere un análisis minucioso del conocer humano. Kant lo hace en la *Crítica de la razón pura* y Heidegger hace un largo análisis del mismo en sus libros sobre Kant, para ver cómo se da este conocimiento puro.²²

Para Heidegger está claro que, como conocimiento finito, también el conocimiento puro ha de ser receptivo de algo dado y ha de ser una síntesis. Los elementos de esta síntesis son las intuiciones puras y los conceptos puros o categorías. La intuición pura más fundamental es la del tiempo. Ya antes de la síntesis con los conceptos puros, la intuición pura del tiempo es unificadora (*sinopsis*); y también son unitivos los conceptos o categorías (*synthesis reflexionante pura*). La síntesis de intuición y de conceptos del entendimiento puro, de *sinopsis* y *synthesis reflexionante*, es según Kant, obra de la imaginación. “La síntesis, en general, es... el mero efecto de la imaginación, una función del alma ciega, aunque indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno”.²³

¿Qué es realmente lo que sintetiza la imaginación dentro del conocimiento puro, en el que se prescinde del objeto? ¿Qué contenido tienen la intuición pura del tiempo y los conceptos puros del entendimiento? También en este conocimiento puro debe ser dado algo, ya que se trata siempre de conocimiento finito. ¿Qué puede ser dado y quién lo puede dar en un conocimiento puro y a priori? Kant trata de esto por una doble vía. La primera es la complicada deducción trascendental de las categorías; la segunda toma como punto de partida lo empírico. El contenido de los conceptos puros serían reglas o unidades regulativas, que regulan algo dado en la intuición pura. Pero estos conceptos no son aún lo más originario, sino que se pueden reducir a una unidad más fundamental y última: al “yo pienso” de la apercepción trascendental. En cambio la intuición pura del tiempo no sería ya reducible a una unidad más originaria. De esta manera, la síntesis primera se daría entre el “yo pienso” de la apercepción, que también es receptivo, y la intuición pura del tiempo, que es lo dado. ¿Quién lo da? ¿Quién hace posible la síntesis? De nuevo, la imaginación trascendental; y ésta como creadora o productora, ya que es imaginación pura y no puede representar algo dado anteriormente.²⁴

Kant expone la síntesis de la imaginación al hablar del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Según Heidegger, estas once páginas constituyen el núcleo de la *Crítica de la razón pura*.

Pero hay un elemento más que considerar. Para que un ente pueda ser objeto de conocimiento, además del ente ha de ser dado el horizonte en que es dado el ente. Esto sucede en el conocimiento en general. Pero en el conocimiento puro y a priori ¿qué es el horizonte y cómo puede hacerse perceptible? Parece obvio que este horizonte debe hacerlo perceptible el mismo ser finito.

En resumen, la imaginación trascendental es la que lleva a cabo diferentes síntesis a priori y las hace posibles mediante la sensibilización (*Versinnlichung*). En primer lugar, la imaginación produce el horizonte a priori. Es la imaginación pura la que lleva a cabo la formación del aspecto del horizonte. Y esto no sólo en el sentido de que

²¹ Ibid., pp. 38-39

²² Cf. el largo análisis de Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp 42-125. Aquí sintetizamos las ideas y puntos esenciales.

²³ KrV, A 78; B 103

²⁴ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 79-80; cf. KrV, A 118

hace perceptible el horizonte, sino en el sentido de que la imaginación forma, construye, crea (*bilden*) la imagen (*Bild*).²⁵ “El horizonte de la trascendencia sólo se puede formar en una sensibilización (*Versinnlichung*). Y es la imaginación la que realiza esta sensibilización en forma de esquematismo, creando un esquema”.²⁶

En segundo lugar, ha de hacerse sensible el concepto de un objeto dado. Pero una vez más, aquí no se trata del concepto de un objeto empírico, sino de un concepto puro y a priori. Como tal, no se refiere a un objeto concreto, sino que es más general y se refiere más bien al procedimiento. Esto también es objeto de la imaginación creadora. Dice Kant: “Ahora bien, esta representación de un procedimiento general de la imaginación para crear su imagen para un concepto, la llamo yo esquema para este concepto”.²⁷ Y añade Heidegger que la formación de esquemas se llama esquematismo: “El esquema hay que distinguirlo de la imagen; pero al mismo tiempo está ordenado a algo así como imagen, esto es, el carácter de imagen pertenece necesariamente al esquema. No se trata de una imagen ante los ojos (imagen en el primer significado), ni de una copia (imagen en el segundo significado). Por eso se llama imagen-esquema”.²⁸

Y en tercer lugar, hay que hacer sensible el tiempo, también aquí de la intuición pura. “El tiempo como intuición pura es algo que proporciona un aspecto antes de toda experiencia. El aspecto puro (para Kant la sucesión pura de la serie de horas) que se da en la intuición pura, debe llamarse, por lo tanto, imagen pura. Y el mismo Kant dice en el capítulo del esquematismo: La imagen pura... de todos los objetos de los sentidos en general (es) el tiempo”.²⁹

Pero no hay que perder de vista que la imagen pura del tiempo no sólo se presupone en los objetos de los sentidos, sino también en el esquematismo de los conceptos, al cual nos hemos referido antes: “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento debe, por tanto, introducirlos como reglas en el tiempo”.³⁰ Por eso Kant afirma: “Los esquemas no son, pues, otra cosa que determinaciones a priori del tiempo según reglas; y éstas se refieren, según el orden de las categorías, a la sucesión del tiempo, al contenido del tiempo, al orden del tiempo, y finalmente al concepto de tiempo en vista de todos los objetos posibles”.³¹

En conclusión, es el tiempo el que proporciona el carácter perceptible al horizonte de la trascendencia, el fundamento de los esquemas y de los conceptos a priori. “Usar a priori los conceptos puros como determinaciones transcendentales del tiempo significa: El acaecer del esquematismo”.³² Y el tiempo y los esquemas son producto de la imaginación transcendental.³³

¿Es posible una fundamentación más allá de la imaginación y de la imagen pura del tiempo y del esquematismo fundado sobre esa base? Según Heidegger, parece que con esto se llega al término de la fundamentación del conocimiento ontológico. El autor se refiere aún a las quejas que ha habido sobre la incoherencia y la confusión del capítulo sobre el esquematismo kantiano. Pero él mismo tiene otra opinión sobre este tema: “El capítulo sobre el esquematismo no es confuso, sino que está elaborado de modo

²⁵ M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 90

²⁶ *Ibid.* pp. 91-92

²⁷ KrV, A 140; B 179-180

²⁸ M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 97

²⁹ *ibid.*, p. 103; cf. KrV, A 142; B 182

³⁰ M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 104

³¹ KrV, A 145; B 184

³² M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 109

³³ KrV, A 142; B 181

incomparablemente transparente. El capítulo sobre el esquematismo no lleva a confusión, sino que conduce con una inaudita seguridad al núcleo de toda la problemática de la *Crítica de la razón pura*. Todo esto es visible si se entiende la finitud de la trascendencia como fundamento de la posibilidad interna –y aquí de la necesidad- de la metafísica, de tal manera que la interpretación puede tomar pie sobre este fundamento”. Y Heidegger reconoce a continuación: “Sin embargo, Kant escribió en sus últimos años (1797): “El esquematismo es, en general, uno de los puntos más difíciles. Ni siquiera el Señor Beck se orienta dentro de él. Yo considero este capítulo como uno de los más importantes”.³⁴

2. Pregunta por la imaginación trascendental.

Aunque no parezca posible ir en la fundamentación más allá de la imaginación y de la imagen pura el tiempo, Heidegger sí intenta llegar a una mayor comprensión de la misma, de la imaginación y del conocimiento ontológico.

Según Heidegger, la fundamentación de la metafísica general estaría en el esquematismo: “Salta a la vista que si Kant en el capítulo sobre el esquematismo se plantea el problema de la conceptualidad de los conceptos originarios y lo resuelve con ayuda de la determinación esencial de estos conceptos como esquemas trascendentales, resulta que la doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento constituye la etapa decisiva de la fundamentación de la *metaphysica generalis*”.³⁵

La esencia del conocimiento ontológico se queda, por ahora, en los esquemas de los conceptos puros, que son determinaciones del tiempo y son producto de la imaginación trascendental.

El conocimiento ontológico no se refiere de manera temática a un ente, según Kant. Heidegger se pregunta: ¿A qué se refiere entonces? ¿Qué es lo conocido por este conocimiento? Una nada. Kant lo llama X y habla de un objeto. ¿En qué medida es esta X una nada y en qué medida, no obstante, es algo?.³⁶ Kant habla de esto en dos lugares: En la introducción a la deducción trascendental y en el importante capítulo sobre los fenómenos y los noúmenos, de forma mucho más amplia. En el primer paso dice Kant que lo que nos es dado de modo inmediato son los fenómenos. Éstos no son cosas en sí u objetos; el objeto no puede ser intuido por nosotros; por eso el objeto puede ser llamado no empírico, trascendental = X.³⁷ El objeto, la cosa en sí no es dada, sino que queda bajo el fenómeno; se nos da sólo un horizonte, un “hacia” el objeto. La X es una nada, no es un ente, no es nada concreto y al alcance; y con todo, es algo. Y Heidegger cree que se le puede llamar conocimiento, ya que es conocimiento aquello a lo que le corresponde alguna verdad; y aquí se trata no sólo de verdad, sino de la verdad originaria.³⁸

¿Cómo determinar mejor lo que es la imaginación trascendental? Heidegger busca primero una respuesta en la antropología de Kant. Los resultados de la antropología son escasos, ya que la antropología es empírica. Pero son importantes, ya que ponen de relieve el doble carácter receptivo y espontáneo o creador de la imaginación, aunque no pueda crear de la nada. Más profundos son, en cambio, los resultados que aporta la

³⁴ I. KANT, *Opus postumum*, Vol. V, n° 6359 ; M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 113

³⁵ M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 111

³⁶ *Ibid.*, p. 121

³⁷ KrV, A 109

³⁸ M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 122-124

Crítica de la razón pura ya vistos y que se pueden sintetizar así: La imaginación es facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento; la imaginación forma el horizonte de objetividad antes de la experiencia y nos da la imagen del tiempo.³⁹

A partir de ahí los textos kantianos son confusos, según Heidegger. Por una parte se habla de la imaginación como facultad fundamental: “Tenemos, pues, una imaginación pura, como una facultad fundamental del alma humana (*Grundvermögen der menschlichen Seele*), que sirve a priori de fundamento a todo conocimiento.⁴⁰ Y en una nota de la primera edición dice Kant: “Pero hay tres fuentes originarias (aptitudes o potencias del alma), que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia y que ellas mismas no pueden ser derivadas de ninguna otra potencia del ánimo; a saber: Sentido, imaginación y apercepción”.⁴¹ O bien, se considera la imaginación como una *función* del alma, como uno de los tres elementos del conocimiento ontológico, junto con la intuición y los conceptos puros, que realiza la síntesis de ambos.⁴² Y por otra parte afirma Kant que el conocimiento surge de dos fuentes fundamentales del ánimo: Sensibilidad y entendimiento. Y afirma también que “fuera de estas dos fuentes no tenemos ninguna otra”.⁴³

En la introducción a la *Crítica de la razón pura*, dice Kant: “Hay dos fuentes del conocimiento humano, que tal vez surgen de una raíz común, pero desconocida para nosotros, esto es, la sensibilidad y el entendimiento”.⁴⁴

Esta ambigüedad de los textos kantianos ha dado origen a discusiones. ¿Será la imaginación esta raíz común? ¿Dirá por esto Kant que rara vez somos conscientes de ella?⁴⁵

Heidegger constata que Kant no se sigue preguntando por esa raíz común. En las clases sobre Kant, dice Heidegger que la imaginación transcendental “es igualmente un pedazo (*Stück*) de la raíz misma. Aún más, se va a mostrar que esta raíz no es otra cosa que el *tiempo*, comprendido de modo radical en su esencia”.⁴⁶

La raíz común estaría, según esto, en la imaginación transcendental y en el tiempo en sentido radical esencial. Y al final de las clases, después de haber hecho un largo análisis de la Estética y de la Analítica, Heidegger vuelve a afirmar de la apercepción: “Ésta no es lo originario, sino que se funda, lo mismo que la sensibilidad, en la raíz común de la síntesis pura, relacionada con el tiempo, de la imaginación transcendental productiva”.⁴⁷

Estas afirmaciones de Heidegger en la *Interpretación fenomenológica* las expone de modo más decisivo en el libro sobre Kant, en el apartado que lleva por título: “La imaginación transcendental como raíz de ambas ramas”. En una larga exposición, Heidegger hace ver que en la imaginación se fundan las intuiciones puras del espacio y del tiempo, que no serían entes objetivos, sino entes imaginarios, intuiciones sin substancia, con carácter formal. También se fundaría en la imaginación transcendental la razón teórica, el entendimiento puro como facultad de las reglas y el representar unitario

³⁹ Ibid., pp. 126-134

⁴⁰ KrV, A 124

⁴¹ KrV, A 94, nota

⁴² KrV, A 78; B 103

⁴³ KrV, A 50. 294; B 74. 350; M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 134-135

⁴⁴ KrV, A 15; B 29

⁴⁵ KrV, A 78; B 103; M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, pp. 90-93

⁴⁶ Ibid., p. 93

⁴⁷ Ibid., p. 411

de horizontes de unidad, que se da en el esquematismo, en el que el entendimiento no produce los esquemas, sino que los utiliza. Y por último, también se fundaría en la imaginación trascendental la razón práctica.⁴⁸

Heidegger hace notar luego que la importancia de la imaginación trascendental en la primera edición de la *Crítica* se perdió en la segunda edición. Kant eliminó los pasajes en los que la consideraba como tercera facultad;⁴⁹ dejó los pasos en los que hablaba de una posible raíz común y de la imaginación como *función del alma*. Pero Heidegger hace notar que Kant, en el ejemplar de su uso corrigió la expresión *función del alma*, cambiándola por *función del entendimiento*.⁵⁰ Según Heidegger, Kant retrocedió ante la raíz desconocida y transformó la imaginación a favor del entendimiento.

¿Por qué retrocedió Kant ante la imaginación? Heidegger ve un motivo en la introducción a la *Crítica*. Kant ve allí dos caras de la deducción trascendental: Una, la validez objetiva de los conceptos a priori; la otra, las posibilidades del conocimiento. Y para Kant la cuestión principal es qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón; y no cómo es posible la facultad de pensar.⁵¹ Kant fue a parar a la imaginación. En vez de profundizar en ella, la consideró como la veían la psicología y la antropología de su tiempo, como una facultad inferior. ¿Debería ser ésta la esencia de la razón? ¿Qué sería de la venerable tradición del *logos* y de la *ratio*? Kant llevó la posibilidad de la metafísica ante este abismo y retrocedió.⁵²

Así las cosas, parece obvio que la respuesta a la pregunta por la posibilidad de la metafísica en Kant, será diferente según se admita la primera o la segunda edición de la *Crítica*. Heidegger se decide por la primera edición, que correspondería mejor al conocimiento del hombre finito y temporal; y también correspondería mejor al Dasein que Heidegger había presentado en *Ser y tiempo*.

En una sección posterior, Heidegger se pregunta por la cuestión decisiva: Por la relación entre la imaginación trascendental y el tiempo. Hasta ahora se ha visto que la imaginación trascendental es el origen de las intuiciones puras, incluida la intuición pura del tiempo. Como ya se ha indicado, para Kant el tiempo como intuición pura es la sucesión de la serie de ahora y constituye la imagen pura de todos los objetos de los sentidos. Esa serie de ahora es producto de la imaginación. Pero Heidegger se pregunta por una relación más originaria entre la imaginación y el tiempo; y busca la respuesta en las clases de Kant sobre la metafísica.

Kant distingue en estas clases tres facultades o tres capacidades de la imaginación: *facultas formandi (Abbilden)*, *facultas imaginandi (Nachbilden)* y *facultas praevivendi (Vorbilden)*, según se trate de representaciones del presente, del pasado o del futuro. Heidegger ve en el fondo de esta triple facultad el ser mismo de la imaginación. “Pero la intuición pura sólo puede formar la sucesión para la serie de ahora si ella en sí misma es imaginación formadora, preformadora y reproductora. Por lo tanto, el tiempo no debe, de ninguna manera y tampoco en sentido kantiano, ser pensado como un campo cualquiera en el cual haya ido a caer la imaginación con el objeto de llevar a cabo su actividad... La serie de ahora no es, de ningún modo, el tiempo en sentido originario. Más bien, la

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 138-173

⁴⁹ KrV, A 94. 124

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 160-161

⁵¹ KrV, A XVI; M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 165-166

⁵² M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 166-168

imaginación transcendental hace surgir el tiempo como serie de horas; y por eso –como este hacer surgir- es el tiempo originario”.⁵³

Según esto, el mismo ser de la imaginación transcendental es temporal; la imaginación tiene carácter temporal interno. Esto resultaría de la reflexión sobre las tres síntesis de la imaginación transcendental: La aprehensión pura, la reproducción pura y la reconocimiento pura. Éstas son formadas por la imaginación, la cual debería tener un carácter temporal en sí, para poder formar estas síntesis con carácter temporal. “Si la imaginación transcendental como facultad formadora pura forma en sí el tiempo, esto es, lo hace surgir, entonces se da la tesis expresada antes: La imaginación transcendental es el tiempo originario; no hay otra salida”.⁵⁴

La pregunta por la posibilidad de la metafísica en Kant llevaría, pues, según Heidegger, hasta la imaginación transcendental y hasta su carácter temporal. Esto sucedería en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en la cual la imaginación es facultad intermediaria entre la sensibilidad y el entendimiento y raíz desconocida de ambas ramas; y facultad de síntesis ontológica arraigada en el tiempo originario. La imaginación transcendental ofrece aquí una posibilidad de conocimiento ontológico. “La interpretación de la imaginación transcendental como raíz, esto es, como aclaración de cómo la síntesis pura hace surgir las dos ramas y las mantiene, nos reconduce por sí misma al arraigo de esta raíz: Al tiempo originario”.⁵⁵

Este tiempo originario forma el futuro, presente y pasado de manera originaria unitaria y triple. Por eso lleva a cabo las síntesis antes indicadas de aprehensión, reconocimiento y reproducción. “El tiempo originario posibilita la imaginación transcendental, que es en sí receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Sólo en esta unidad pueden la sensibilidad pura, como receptividad espontánea, y la apercepción pura, como espontaneidad receptiva, pertenecerse mutuamente y formar la esencia unitaria de una razón finita pura y sensible”.⁵⁶

Considerada, por tanto, la imaginación transcendental como se hace en la primera edición de la *Crítica*, puede constituir el fundamento de la ontología: “La imaginación transcendental, sobre el fundamento de su estructura originaria e indestructible, abre la posibilidad de una fundamentación del conocimiento ontológico y con ello de la metafísica; por eso la primera edición está más cercana al rasgo interno de la problemática de una fundamentación de la metafísica”.⁵⁷

Esta posibilidad de la imaginación transcendental se elimina cuando dicha facultad deja de ser autónoma para ser encerrada en el entendimiento.

¿En qué relación con lo dicho está el tiempo en Kant? En Kant tiene sin duda el tiempo una función central necesaria; pero sólo como forma universal de todas las representaciones. Lo decisivo es ver en qué contexto sucede esto. En la advertencia preliminar de Kant, antes de tratar de las síntesis de aprehensión, reproducción y reconocimiento, se propone mostrar la unidad de los tres modos de la síntesis. Pero no logra hacer esto de modo explícito y mostrarlos como formadores de tiempo (*zeitbildend*) y por lo tanto como unidos en el tiempo originario, aunque sí acentúa la importancia del tiempo en el análisis de la síntesis de la reproducción. ¿Qué es entonces lo que constituye la unidad sintética? Sería el sentido interno; y éste constituiría el tiempo originario; y los

⁵³ Ibid., pp. 175-176

⁵⁴ Ibid., p. 187

⁵⁵ Ibid., p. 196

⁵⁶ Ibid., pp. 196-197

⁵⁷ Ibid., p. 197

esquemas puros, como determinaciones transcendentales del tiempo, serían los que forman el horizonte de la transcendencia. Desde esta perspectiva vio Kant la posibilidad de la unidad del conocimiento ontológico y vio en ella la función central del tiempo. Pero luego prescindió de una reflexión sobre el tiempo originario y sobre su relación con la imaginación transcendental. Luego, al desaparecer en la segunda edición la función atribuida a la imaginación, desapareció la pieza fundamental de la fundamentación.⁵⁸

En resumen: “La fundamentación de la metafísica en Kant conduce hacia la imaginación transcendental. Ésta es la raíz de ambas ramas: Sensibilidad y entendimiento. Como tal, ella hace posible la unidad originaria de la síntesis ontológica. Pero esta raíz está arraigada en el tiempo originario. El fundamento originario que se revela en la fundamentación es el tiempo”.⁵⁹

La conclusión de Heidegger se adivina: “La fundamentación de la metafísica surge sobre el fundamento del tiempo. La pregunta por el ser, la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de *Ser y tiempo*”.⁶⁰

Heidegger hace notar aún que para Kant, la pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades del espíritu humano y que la fundamentación kantiana de la metafísica es un preguntar por el hombre, esto es, antropología⁶¹; y Heidegger hace una reflexión sobre la misma. Al final, el problema de la fundamentación de la metafísica está en la finitud del hombre. Y la pregunta por la verdad ontológica, que debía constituir la fundamentación, nos remite a la pregunta por la relación entre el ser como tal y la finitud del hombre.⁶² Una vez más, esto nos lleva a la ontología fundamental de *Ser y tiempo*.

3. Kant y Heidegger

La interpretación heideggeriana de Kant fue criticada por los neokantianos, sobre todo por Cassirer, el cual publicó unas observaciones sobre el libro de Heidegger y tuvo con éste una discusión en Davos. No tiene mucho sentido entrar ahora en las críticas y contracríticas. En la discusión, Heidegger critica a los neokantianos: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl, quienes veían la *Crítica* como teoría del conocimiento y creían que a la filosofía no le quedaba sino el conocimiento de las ciencias y no el del ente. Frente a ellos, Heidegger dice que Kant no quería dar una teoría de las ciencias naturales, sino mostrar la problemática de la metafísica y precisamente de la ontología. Y añade que lo que él quería era integrar en la ontología el contenido del núcleo de la *Crítica de la razón pura*.⁶³

La discusión no carece de otras cuestiones de interés. Cassirer considera la interpretación heideggeriana de Kant como parcial, al limitarse a la *Crítica de la razón pura* y al centrarse en la imaginación transcendental. Sobre todo Cassirer echa en falta una consideración de los escritos kantianos sobre la ética, en la cual Kant llegaría más allá

⁵⁸ Ibid., pp. 197-198

⁵⁹ Ibid., p. 202

⁶⁰ Ibid., p. 202

⁶¹ Ibid., pp. 205-207

⁶² Ibid., pp 221-222

⁶³ Disputa de Davos, en *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 274

de los fenómenos, superaría el esquematismo y creería llegar a una ley moral que debería servir para todos los seres racionales.⁶⁴

El mismo Heidegger remite en el prólogo a la tercera edición de su libro, en 1965, a otros escritos suyos sobre Kant, que completarían su interpretación del mismo, como *La pregunta por la cosa* y *La tesis de Kant sobre el ser*. En la discusión con Cassirer, Heidegger dice que interpreta como ontología no sólo la Analítica, sino también la Dialéctica kantiana. Cassirer admite que la verdadera ontología está en la Dialéctica. Pero en realidad, Heidegger trató poco de la Dialéctica y lo hizo casi exclusivamente sobre la idea de mundo. También Declève dice que Heidegger, a pesar de su amplio conocimiento de la obra de Kant, se centró casi exclusivamente en la *Crítica de la razón pura*, sobre todo en la Analítica, para decidir acerca de la fundamentación de la metafísica. Luego Heidegger proyectaría los resultados de la Analítica sobre otras obras de Kant, olvidando la división fundamental kantiana en tres críticas y sin dar la importancia debida a lo práctico.⁶⁵

En el prólogo a la cuarta edición de su libro, en 1973, dice Heidegger: “El texto de Kant fue un recurso para buscar en Kant un portavoz de la pregunta por el ser formulada por mí. El recurso así caracterizado condujo a interpretar la *Crítica de la razón pura* desde el punto de vista del planteamiento de *Ser y tiempo*. Con esto, en verdad, a la pregunta de Kant se le antepuso un planteamiento extraño a ella, aunque como condicionante de la misma”.⁶⁶

Heidegger no parece desdecirse de lo dicho en su libro, aunque considera que se trataba de un planteamiento extraño a la *Crítica* kantiana. Hay, sin duda, diferencias claras. Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia, del conocimiento de objetos, de la posibilidad de juicios sintéticos a priori. Heidegger busca la verdad ontológica, el saber o pre-saber acerca del ser. Esto está más allá de la pregunta de Kant y es necesario, según Heidegger, para conocer el ente. Kant parte del concepto de objeto frente a un sujeto; Heidegger parte del concepto de ente (*Seiendes*), que sólo puede ser comprendido como tal sobre una comprensión previa del ser, aunque ésta sea atemática e implícita. Que sea legítimo y necesario plantearse esta pregunta, parece obvio. Pero también parece extraña a la *Crítica* de Kant, el cual se queda en los fenómenos de los objetos, sin poder llegar a los noúmenos, que sería donde deberían plantearse las preguntas por el ente y por el ser. Y de paso, no habría que olvidar la diferencia entre el fenómeno en Kant y el fenómeno de la fenomenología de Heidegger.⁶⁷

En resumen: Según Heidegger, Kant no llegó a una fundamentación de la metafísica o de una ontología fundamental, aunque tuvo el mérito de desplazar la pregunta hasta lo transcendental, hacia lo previo. El análisis del sujeto finito en Kant estaba bien encaminado en la primera edición de la *Crítica*. Pero Kant no llegó tampoco en ella a hacer una reflexión radical sobre el tiempo. Esta posibilidad desapareció en la segunda edición, al ser eliminado el carácter fundamental de la imaginación transcendental. En todo caso, la fundamentación de la metafísica debía lograrse, según Heidegger, mediante la reflexión sobre el tiempo.

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 275-277

⁶⁵ Cf. H. DECLÈVE, *Heidegger et Kant*. Sobre esta discusión cf. también: H. DECLÈVE, *Heidegger et Cassirer interprètes de Kant*; E. CASSIRER, *Kant und das Problem der Metaphysik*; E. CORETH, *Heidegger und Kant*; D. DAHLSTROM, *Heideggers Kant-Kommentar*; B. DE GELDER, *Heidegger et Kant*; E. GRISEBACH, *Interpretation Oder Destruktion?*; H. LEVY, *Heideggers Kantinterpretationen*.

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. XIV

⁶⁷ Para una confrontación HEIDEGGER-KANT en este contexto cf. H. HOPPE, *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, pp. 290-304

En realidad, no era tampoco el tiempo sino el ser la última palabra para Heidegger. Pero el camino para llegar al ser era la temporalidad, según el proyecto de *Ser y tiempo*: Ver la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como ser del Dasein; lograr la temporalidad (*Temporalität*) como horizonte para la comprensión del ser; y comprensión del ser. Según Heidegger, Kant no dio ni siquiera el primer paso. ¿Hasta dónde llegó el propio Heidegger en este intento de fundamentación?

4. “Fundamentación” y tiempo en Heidegger

No es éste el lugar de exponer ni siquiera de modo sintético los pasos de *Ser y tiempo*. Como se sabe, Heidegger no desarrolló más que dos secciones de la primera parte de su programa. En el párrafo final de la parte publicada, escribe Heidegger: “El objeto de las consideraciones hechas hasta aquí era interpretar de modo ontológico-existencial desde su fundamento el todo originario del Dasein fáctico... Como ese fundamento y por ello como sentido del ser del cuidado, se ha revelado la temporalidad (*Zeitlichkeit*)”. Y unas líneas más adelante, de modo más explícito, habla de “la estructura originaria de la totalidad del ser del Dasein, la temporalidad”.⁶⁸

Heidegger sigue diciendo que el exponer la constitución del ser del Dasein es sólo un camino; y que la finalidad es la elaboración de la pregunta por el ser en general. Esto sería ya una onto-logía; mientras que la ontología fundamental terminaría en el ser del Dasein. Pero ¿se ha comprendido realmente lo que es la temporalidad como ser del Dasein? Heidegger dice: “A este fenómeno unitario como futuro que va siendo y haciendo presente lo llamamos temporalidad. Sólo en tanto que el Dasein es determinado como temporalidad, hace posible para sí mismo el caracterizado como propio poder-ser total”.⁶⁹

La temporalidad es fenómeno unitario de presente, pasado y futuro, es ser del Dasein y sentido del cuidado. No se trata de un simple *χρονοσ*, sino que es tiempo humano. Esto no significa que sea un producto del Dasein. Más bien parece que éste es puesto en ella. Pero esto tampoco debe inducir a ver la temporalidad como un ente. “La temporalidad no “es” en absoluto ningún *ente*. No es, sino que se temporaliza... La temporalidad temporaliza precisamente modos posibles de sí misma. Éstos hacen posible la pluralidad de modos del Dasein”.⁷⁰

Unas líneas más adelante Heidegger considera la temporalidad como lo *ekstáton*, habla del dirigirse al pasado, presente y futuro como *éxtasis* de la temporalidad y vuelve a decir que ésta “no es un ente ya de antemano que luego sale fuera de sí, sino que su esencia es temporalización (*Zeitigung*) en la unidad de los éxtasis”.⁷¹

De manera parecida se habla del tiempo. En *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* dice Heidegger acerca del mismo: “Tiempo no tiene el modo de ser de otra cosa, sino que el tiempo temporaliza; y el temporalizar constituye la temporalidad”.⁷² Y en *Ser y tiempo* dice: “Tiempo es originariamente como temporalización de la temporalidad”.⁷³

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 575

⁶⁹ Ibid., p. 432

⁷⁰ Ibid., pp. 434-435

⁷¹ Ibid., p. 435

⁷² M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 410

⁷³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 438

Estas expresiones sobre el tiempo o la temporalidad al final de *Ser y tiempo* no aclaran mucho. Y más dudas aún dejan las últimas preguntas de *Ser y tiempo*: “La constitución existencial-ontológica de la totalidad del Dasein se funda en la temporalidad. Según esto, será un modo originario de la temporalización de la misma temporalidad extática el que deberá hacer posible el esbozo extático del ser en general. ¿Cómo hay que interpretar ese modo de temporalización de la temporalidad? (*Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit*)? ¿Hay un camino que conduzca desde el tiempo originario al sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como horizonte del ser?”⁷⁴

Al final, parece que Heidegger pone en duda los supuestos que han estado presentes a lo largo del análisis de *Ser y tiempo*. En realidad Heidegger no renuncia a ellos. La cuestión es si todo esto se podrá hacer temático. Acabamos de ver que la temporalidad es lo *ekstatikon*, de lo que se tiene un saber o pre-saber. La comprensión del Dasein es la de un poder-ser, que está siendo, que es temporal. Su comprensión del ser es un modo de temporalización de la temporalidad. ¿Será posible elaborar una ontología fundamental?

A estas preguntas debería haber contestado Heidegger en la sección tercera de la primera parte de *Ser y tiempo*, que debía llevar por título: *Tiempo y ser*. Pero esta sección no se llegó a escribir. El mismo año de la publicación de *Ser y tiempo*, tuvo Heidegger el curso: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Una anotación de Heidegger al comienzo de las mismas decía: “Nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*”.⁷⁵ En la solapa del volumen escribe Von Herrmann que Heidegger, a finales de Diciembre de 1926, decidió interrumpir esta elaboración y tratar de ello en las clases de 1927. Pero en realidad, las clases apenas entran en el tema programado en *Ser y tiempo*, aunque algo dicen.

Heidegger sigue preguntándose por el tiempo. Distingue, como en *Ser y tiempo*, entre temporalidad como ser del Dasein (*Zeitlichkeit*) y como horizonte para la comprensión del ser (*Temporalität*). Pero no se llega a definir qué es la temporalidad en uno y otro sentido. “Comprensión del ente, proyección hacia el ser, comprensión del ser, proyección hacia el tiempo llega a su término en el horizonte de la unidad extática de la temporalidad. De manera más originaria no podemos fundar esto aquí; deberíamos entrar en el problema de la finitud del tiempo. En este horizonte tiene su término todo éxtasis del tiempo, esto es, la temporalidad misma”.⁷⁶

Pero Heidegger parece que sigue creyendo posible lograr un concepto de la temporalidad: “La temporalidad (*Zeitlichkeit*) no es nunca algo que se pueda ver en una intuición extraordinaria o misteriosa, sino que se abre sólo en un trabajo conceptual elaborado de una forma determinada”.⁷⁷

Es lo que ha intentado hacer Heidegger mediante el método fenomenológico hermenéutico. Pero el resultado no parece ciertamente positivo. Parece que de la temporalidad no se pasa de tener una comprensión extática.

Fue precisamente a continuación de estas clases cuando Heidegger tuvo el curso sobre la interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura*. En este curso, como se ha visto, Heidegger habla del tiempo en relación con el sujeto y con la imaginación trascendental. Pero tampoco aquí se lleva al concepto lo que es realmente la temporalidad ni como ser del Dasein, ni como horizonte para la comprensión del ser.

⁷⁴ Ibid., p. 577

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 1

⁷⁶ Ibid., p. 437

⁷⁷ Ibid., p. 465

Una última reflexión sobre el tiempo en este contexto se da en las clases del siguiente semestre: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, sin lograr mejores resultados: “¿Qué es la temporalidad misma y cómo podemos llegar a explicarla?... Más bien, el tiempo está, como se ha mostrado, en una relación ciertamente todavía oscura con la comprensión del ser en general... El camino hacia él no es fácil. El que yo he seguido no es el único. Pero cualquiera de ellos es largo y está lleno de obstáculos”.⁷⁸

La idea de fundamento parece alejarse. Poco después de estas clases, Heidegger escribía, como homenaje a Husserl por sus 70 años, *La esencia del fundamento*. Heidegger ve el fundamento en relación con las ideas de trascendencia, de mundo y de libertad: “La libertad es el fundamento del fundamento”. Y llega a la conclusión de que el fundamento, ligado aún al Dasein, es abismo (*Grund - Abgrund*).

El paso decisivo lo da Heidegger un año después de este escrito y de la publicación del libro *Kant y el problema de la metafísica*, en el curso: *La esencia de la libertad humana*. En la primera parte de las clases, Heidegger se pregunta por la libertad en relación con la pregunta por el ente, en el contexto de ideas de *Ser y tiempo*. Pero Heidegger llega a una conclusión muy distinta: “La esencia de la libertad la descubrimos propiamente cuando la buscamos como fundamento de la posibilidad del Dasein, como aquello que está aún antes de ser y tiempo”.⁷⁹

La libertad es puesta en la apertura misma del ser, dentro de la cual se da el hombre. Desde esta perspectiva, Heidegger entra en discusión con Kant en la segunda parte, titulada: *Causalidad y libertad. Libertad transcendental y práctica*. No vamos a detenernos en ella. Únicamente queremos indicar que para Heidegger aquí la libertad no es un tipo de causalidad, como entiende Kant, sino a la inversa: La causalidad ha de ser vista dentro de la libertad.

Estas mismas ideas expresaba Heidegger en el breve escrito del mismo año: *La esencia de la verdad*: “El hombre no posee la libertad como propiedad, sino que a lo sumo vale lo contrario: La libertad, el ek-sistente Da-sein posee al hombre”.⁸⁰

El acaecer de la verdad y de la libertad está en el Da-, en la apertura originaria del ser, dentro de la cual está el hombre. El acento pasa decididamente del Dasein al Da-sein. Con esto Heidegger cerraba una primera etapa en el camino de su pensar. Y con ello la pregunta por una fundamentación de la metafísica ya no tenía sentido.

5. Conclusiones:

Según Heidegger, Kant no logró fundamentar la metafísica porque no afrontó el problema del tiempo. Heidegger intentó por todos los medios hacer temática la comprensión del tiempo, pero no lo logró. De este modo, tampoco él llegó a una fundamentación de la metafísica o de la ontología.

No terminó aquí el diálogo de Heidegger con Kant. Como se ha visto, el mismo Heidegger ha indicado un importante diálogo con Kant, en las clases de 1935: *La pregunta por la cosa -Sobre la doctrina kantiana de los principios trascendentales*;⁸¹ y en una conferencia de 1961: *La tesis de Kant sobre el ser*. Pero estos escritos, ambos,

⁷⁸ M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, p. 254

⁷⁹ Ibid., p. 134

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 190

⁸¹ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*.

están ya en otro contexto, en el de una superación de la metafísica, en el que ya no tiene cabida la pregunta por la fundamentación de una metafísica o de una ontología.

Heidegger considera aquí a Kant de una manera que podríamos llamar más realista y objetiva. Kant es considerado como insertado en la metafísica moderna de la subjetividad, que comienza en Descartes. Heidegger cree que Kant viene de esta tradición y que no la supera, tampoco en el período crítico. La discusión de Heidegger con Kant sigue también aquí centrándose en la *Crítica de la razón pura*, como se deja ver en el subtítulo de las clases: *Sobre la doctrina kantiana de los principios transcendentales*.

También en estas clases dice Heidegger que en Kant sigue presente el espíritu de la ciencia moderna matemática: “A este buscado carácter fundamental del comportamiento del saber moderno le ponemos un título cuando decimos: La nueva reivindicación del saber es la reivindicación *matemática*. Procede de Kant la frase frecuentemente mencionada, pero aún poco comprendida: “Pero yo sostengo que en toda enseñanza particular sobre la naturaleza sólo se puede encontrar ciencia *propriadamente dicha* en la medida en que se encuentra en ella *matemática*”. (Prólogo a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*)”.⁸²

Este mismo carácter matemático tendría también la *Crítica de la razón pura*. “No es una casualidad que la crítica de la razón pura hecha por Kant vaya acompañada constantemente por una reflexión sobre la esencia de lo matemático y de la matemática; por una delimitación de la razón matemática en sentido estricto frente a la razón metafísica, esto es, sobre aquella sobre la cual debe ser fundada una metafísica, un proyecto del ser del ente... Nosotros deducimos ya de aquí que en esta “crítica” se mantiene el carácter fundamental matemático de la metafísica moderna.”⁸³

Lo matemático se entiende aquí en sentido amplio; en el sentido de la expresión griega *tà mathmata*, esto es, lo que se puede aprender, lo que conocemos de antemano: El carácter de ente de los entes, el carácter de planta de las plantas, etc. De esta matemática en sentido amplio surge la matemática moderna, las modernas ciencias naturales y la moderna metafísica.⁸⁴

El objeto concreto de las clases de Heidegger son los principios de la razón, que según Heidegger constituyen la parte central y decisiva de la *Crítica*. “La exposición del sistema de los principios constituye la toma de posesión de la tierra firme para la posible verdad del conocimiento. Ella es el paso decisivo en el conjunto objetivo de la crítica de la razón pura”.⁸⁵

Kant considera los principios como “fuente de toda verdad”. Son estos principios transcendentales de la razón los que hacen posible el objeto, la experiencia y el conocimiento. “Por eso Kant llama a los juicios sintéticos a priori, esto es, al sistema de los principios del entendimiento puro “la fuente de toda verdad” (KrV, A 237; B 296)... Las cosas las encontramos, hablando en sentido kantiano, sólo en el ámbito de los juicios sintéticos; y el carácter de cosa de la cosa, según esto, en el círculo de la pregunta: cómo es posible una cosa como cosa en general y de antemano, o lo que es lo mismo: cómo son posibles juicios sintéticos a priori?”⁸⁶

⁸² M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*,

⁸³ Ibid., p. 124

⁸⁴ Ibid., p. 98; cf. pp. 69-75. 92

⁸⁵ Ibid., p. 129

⁸⁶ Ibid., p. 184

BIBLIOGRAFÍA:

- BERCIANO, M., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991
- BERCIANO, M., *temporalidad Y ontología en el círculo de Ser y tiempo*. En *Themata*, 7 (1990) 13-50
- CASSIRER, E., *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu M. Heidegger Kant-Interpretation*. En *Kantstudien* 36 (1931) 1-26. Trad. esp. en *Humanitas* 8 (1957) 167-193
- CORETH, E., *Heidegger und Kant*. En *Kant und die Scholastik heute*. Pullach 1955, pp. 207-255
- DAHLSTROM, D., *Heideggers Kant-Kommentar, (1925-1936)*. En *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989) 343-366
- DECLÈVE, H., *Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document*. En *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969) 517-545
- DECLÈVE, H., *Heidegger et Kant*. La Haye 1970
- GELDER, B. DE, *Heidegger et Kant*. En *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972) 443-453
- HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1989, GA 24
- HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1991. GA 3.
- HEIDEGGER, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt 1990. GA 26
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt 1987. GA 25
- HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt 1994. GA 31
- HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 177-202. GA 9
- HOPPE, H., *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*. En *Durchblicke*. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt 1970
- LEVY, H., *Heideggers Kantinterpretationen. Zu Heideggers Buch: Kant und das Problem der Metaphysik*. En *Logos* 21 (1932) 1-43