

De la *Crítica de la Razón Pura* a *Ser y Tiempo*. La influencia del proyecto filosófico de Kant en Martin Heidegger

From the *Critique of Pure Reason* to *Being and Time*.
The Influence of Kant's Philosophical Project on Martin Heidegger

FRANCISCO ROMERO MARTÍN
(Universidad Nacional de Educación a Distancia - UNED)

Resumen: En esta investigación intentaremos explicitar hasta qué punto *Ser y Tiempo* es una suerte de tentativa por retomar, en forma correcta, el originario proyecto filosófico que Kant desplegó en su *Crítica de la razón pura*. Para lograr justificar nuestra conjetura nos centraremos especialmente en la obra de Heidegger *Kant y el problema de la Metafísica* (1929). En dicho texto nos encontraremos con una controvertida interpretación que el pensador de Meßkirch elaboró del *opus magnum* de Immanuel Kant. Interpretación que, justamente, podría sugerirnos que su *Ser y Tiempo*, no sólo estaría hermanado con la *Crítica de la razón pura*, sino que vendría a ser una correcta continuación del camino allí trazado por el filósofo de Königsberg.
Palabras clave: Heidegger, Kant, metafísica, crítica de la razón pura, ser y tiempo

Abstract: In this research we will try to make explicit to what extent *Being and Time* is a kind of attempt to take up again, in a correct way, the original philosophical project that Kant unfolded in his *Critique of Pure Reason*. In order to justify our conjecture, we will focus especially on Heidegger's *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929). In this text we will find a controversial interpretation that the Meßkirch thinker developed of Immanuel Kant's *opus magnum*. This interpretation could suggest that his *Being and Time* would not only be twinned with the *Critique of Pure Reason*, but that it would be a correct continuation of the path traced there by the philosopher from Königsberg.
Key-words: Heidegger, Kant, metaphysics, critique of pure reason, being and time

1. Introducción¹

Ser y Tiempo (1927) se ha convertido en una pieza clave de la filosofía contemporánea. Para muchos se trata de uno de los textos más influyentes, no sólo de Martin Heidegger, sino de toda la filosofía del siglo XX. Bien para detestarla, bien para admirarla, es innegable que se trata de una obra colosal a la que debemos acudir forzosamente, pues constituye tal punto de inflexión en la historia de la filosofía que resulta imprescindible adentrarnos en ella si aspiramos a comprender en profundidad la situación y el

¹ Este artículo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UNED financiado por el Ministerio de Universidades de España.

despliegue filosófico de nuestros días. Ahora bien, hemos de reconocer que a pesar de su gran importancia supondría un latrocinio imperdonable reducir el extenso pensamiento de Heidegger a lo que allí desplegó. De hecho, en nuestra humilde opinión, su obra de 1927 no sería la más importante de toda su producción. Sea como fuere, aquí no pretendemos desplegar tales horizontes reflexivos, sino más bien atender a los impulsos que llevaron al pensador de *Meßkirch* a conjugar dicha obra. No obstante, se nos podría alegar que tal inquietud es fácil de resolver, pues nuestro pensador alemán dejó bien claro cuál fue su principal aspiración en *Ser y Tiempo*: rescatar del olvido y elaborar correctamente la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el Ser. Por tanto, nos vemos obligados a precisar mejor nuestra inquietud. Más bien nuestro interés no se refiere tanto a la finalidad de su escrito, sino al impulso inspirador que le llevó a sumergirse en tal proyecto del *modo* en que lo hizo allí. En otros términos, encontrar y justificar qué o quién pudo constituir la principal fuente de motivación que llevó a Heidegger a formalizar su primer proyecto filosófico en los términos en los que conjugó *Ser y Tiempo*. Y nos referimos a su primer proyecto –condensado en su obra de 1927– pues, como sabemos, su aspiración filosófica –la pregunta por el sentido del Ser–, aunque fue constante a lo largo de toda su filosofía, se desplegó de diversas formas, motivo por el cual establecemos la célebre distinción entre el *primer* y el *segundo* Heidegger.

El interés del filósofo de *Meßkirch* por la obra de Kant parece coincidir tanto con la gesta como con la publicación de *Ser y Tiempo*, pues entre 1926 y 1928 nuestro autor impartió en la Universidad dos cursos que gravitaron en torno a la filosofía de Kant. El primero corresponde al curso *Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant*², impartido en el Semestre de Invierno de 1926/27. El otro, donde se introduce de forma plena en el pensamiento kantiano, fue *Interpretación fenomenológica de la «Crítica de la Razón Pura» de Kant*³, impartido en el Semestre de Invierno de 1927/28. Por tanto, *Ser y Tiempo* parece situarse en el intersticio de dos cursos en los que Heidegger estaba poniendo una gran atención en el filósofo de *Königsberg*⁴. Más aún, en 1929 publicaría una obra dedicada exclusivamente a dicho filósofo: *Kant y el problema de la metafísica*. Ahora bien, ¿podemos afirmar y sostener que la filosofía de Kant estaba detrás de su *Ser y Tiempo*? ¿Hasta qué punto la fascinación de Heidegger por la filosofía del pensador de *Königsberg* le llevó a conjugar su proyecto de *Ser y Tiempo* del modo en que lo hizo? ¿Podemos justificar que *Ser y Tiempo* fue la continuación del camino abierto por la *Crítica de la razón pura*?

2. *Ser y Tiempo*: un camino que presuponía una perspectiva trascendental

Como ya hemos afirmado, *Ser y Tiempo* tenía como finalidad lograr rescatar en forma correcta la pregunta por el sentido del Ser. La razón de dicha empresa radicaba

² Véase HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. Helmuth Vetter. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006.

³ Véase HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. Ingrid Görland. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.

⁴ Encontramos pertinente mencionar estos cursos porque es el propio Heidegger quien nos indica, en el prólogo a la cuarta edición de su obra *Kant y el problema de la Metafísica*, que fue en ellos donde pudo advertir «que existía una conexión entre el problema de las categorías, esto es, entre el problema del ser de la metafísica tradicional y el fenómeno del tiempo» (Heidegger, 1981, p. 7 / GA 3). Algo esencial pues, como intentaremos defender en nuestro actual trabajo, la obra de Kant fue el recurso de donde extraer un portavoz para la cuestión ontológica planteada en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1981, p. 7 / GA 3).

en que a ojos de Heidegger desde la filosofía de Platón el Ser había sido identificado erróneamente con lo ente. Error que con el paso del tiempo fue acentuando progresivamente su intensidad hasta llegar –tras la decisiva travesía por la modernidad– a la epocalidad contemporánea: época, según Heidegger, de la total consumación de la metafísica de la presencia. El mundo contemporáneo, en su afán de atender a lo meramente presente –descuidando hasta el olvido lo ausente que *es*, el Ser– parece haber alcanzado y consumado el genuino proyecto de la metafísica. Por tanto, como podemos apreciar, el interés de Heidegger por desplegar su proyecto filosófico de la pregunta por el sentido del Ser no era baladí, sino que respondía a la gran preocupación de nuestro pensador ante su situación sociohistórica y el futuro que ésta prometía. Pues, justamente, esta consumación del proyecto metafísico en la era de la técnica encierra en sí un enorme peligro: el despliegue de ese abismo que ya intuyó con buen ojo avizor Nietzsche (2006). En 1953, Heidegger ofreció una conferencia titulada *La pregunta por la técnica*. Aunque alejado de ciertas consideraciones defendidas en *Ser y Tiempo*, su inquietud no sólo seguía siendo la misma, sino que es acrecentada y expresada con mayor contundencia:

El engranaje [*Gestell*] no es nada técnico, nada que tenga que ver con una máquina. Es el modo según el cual lo real y efectivo se desvela como fondo permanente [*Bestand*]. Volvemos a preguntar: ¿acontece este desvelamiento en algún lugar más allá de toda actividad humana? No. Pero tampoco acontece solo en el hombre, ni acaece decisivamente por obra suya [...] La esencia de la técnica moderna lleva al hombre por el camino de aquel desvelar mediante del cual lo real y efectivo, de una manera más o menos perceptible, se convierte en todas partes en fondo permanente [...] La amenaza que pesa sobre el hombre no procede solo de los posibles efectos mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La verdadera amenaza ya ha alcanzado al hombre en su esencia. El dominio del engranaje amenaza con la posibilidad de que al hombre se le pudiera negar el acceso a un desvelar más originario y, así, experimentar la llamada de una verdad más inicial. Así pues, allí donde domina el engranaje, hay peligro en el sentido más alto (Heidegger, 2021 / GA 7, pp. 27-32)⁵.

Introducido ya en lo que consideramos el pensamiento de su segunda etapa u horizonte reflexivo –el del Ser como acontecimiento [*das Ereignis*]–, nuestro pensador nos aclara en esta conferencia que para vislumbrar la profundidad de la situación a la que nos enfrentamos en nuestra actualidad hemos de comprender, en primer lugar, que la esencia de la *técnica* no se trataría de ninguna entidad tecnológica, sino que estribaría en lo que designa con su célebre concepto de *Gestell*⁶: un *modo* de manifestación o desocultamiento del Ser. Así, este modo bajo el cual el Ser *se da* y acontece en nuestra era preconfigura la realidad de tal modo que favorece que la existencia humana se relacione con su mundo de una forma determinada: en función de este propio despliegue epocal del Ser. Y este modo –culmen de la metafísica de la presencia– conlleva en sus entrañas el grave peligro de que la vida humana se convierta –si no se ha convertido ya– en parte de un *fondo de reservas* [*Bestand*]. En otros términos, este modo de manifestarse el Ser impondría una suerte de esquema a partir del cual la realidad se nos presentaría fundamentalmente como algo, no solo meramente presente y a-la-mano,

⁵ Cuando citemos una obra de Heidegger, intentaremos indicar la referencia de las páginas de la edición castellana que empleamos –referidas en la bibliografía– y la referencia de las páginas del texto alemán original según la *Gesamtausgabe*. Intentaremos hacer lo mismo con los textos de otros autores que han sido traducidos al castellano.

⁶ Aunque el concepto heideggeriano de *Gestell* ha tenido diversas traducciones al castellano, aquí optaremos por emplear la versión de Jesús Adrián Escudero, quien la traduce como *Engranaje*.

sino *cuantificable, acumulable y permanentemente disponible* (Heidegger, 2021 / GA 7). Sin embargo, nuestro autor nos señala que tal situación entrañaría una interesante paradoja, a saber: que tal desocultamiento del Ser puede inducir en el propio hombre la ilusión capciosa de sentirse dueño y señor de todo cuanto hay, pero que, en cambio, él mismo sería también parte del *engranaje*. Ese es el mayor peligro según Heidegger, que el propio ser humano se convierta en una *existencia*⁷ más, en el sentido de una mercancía de un almacén. Por lo que la *técnica*, llegado a ese extremo, y en tanto que diferente del ente técnico-tecnológico, estaría allende la voluntad del hombre, como algo autónomo y, por tanto, imposible de domeñar. Como si se tratase de una rueda que aunque comenzó a girar a voluntad del ratón, habría alcanzado tal velocidad que ahora proseguiría inercialmente su movimiento sin la intervención de éste, dificultándole enormemente poder salir de ella.

Pues bien, esta sería, a grandes rasgos, una de las principales preocupaciones que llevaron a Heidegger a efectuar este profundo y complejo proyecto filosófico, pues solo el rescate de la cuestión del Ser podría hacer frente de forma correcta a esta situación óntico-ontológica. No obstante, aunque aclarada la razón de su proyecto, Heidegger trazó un primer camino dentro de unos límites muy distintos a como lo trazaría tras su célebre *Kehre*, giro o reverso de su pensar (Oñate, 2019). Y, en efecto, *Ser y Tiempo* es la obra central para que podamos observar y comprender el modo en que fue conjugado este primer despliegue.

En 1927 la pregunta por el Ser exigía –según Heidegger– una previa tarea: la analítica existencial del Dasein. La razón de esta empresa radicaba en que dicho ente comporta una peculiar característica ontológica que lo convierte en el puente idóneo para acceder correctamente a la pregunta por el sentido del Ser: que es un ente que, no solo se pregunta por el Ser, sino que le va éste en su propio ser (Heidegger, 2012 / GA 2). Por consiguiente, y dado que en 1927 nuestro autor tomó en gran consideración la premisa de que el «Ser es siempre el ser de un ente» (Heidegger, 2012, p. 30 / GA 2, p. 9), solo explicitando la naturaleza óntico-ontológica del ente que somos en cada caso podríamos aproximarnos de forma correcta a la cuestión fundamental del filosofar. Es así por lo que Heidegger, valiéndose de la fenomenología hermenéutica, despliega –con un finísimo y exhaustivo análisis– todos y cada uno de los *existenciaríos* que componen el ser de este ente, es decir, las estructuras ontológicas que posibilitan la propia existencia del Dasein. En términos metafóricos, los *existenciaríos* vendrían a ser como las vigas y forjados de un edificio, que ocultos por la exterioridad contingente –lo óntico–, posibilitan la propia construcción –lo ontológico. Pues bien, el despliegue de estas estructuras –carentes de contenido– son la principal búsqueda y desarrollo de su *Ser y Tiempo*, especialmente en la primera sección de la obra. En lo que respecta a la segunda sección, y partiendo de todo cuanto había alcanzado y concluido hasta ahí, Heidegger comienza a explicitarlas con relación a la *temporalidad*, estableciendo siempre una dicotomía entre dos posibles modos de ser con respecto a ésta: un modo de ser *propio* o *impropio*. Sin embargo, Heidegger concluyó su célebre obra ahí, es decir, desplegó la analítica del Dasein, pero no llegó a introducirse en la cuestión del Ser. De un modo u otro, lo importante para nuestro actual propósito estriba en atender al hecho de que su obra de 1927 parece estar marcada por un carácter kantiano, pues, al igual que Kant, Heidegger estaba centrado en poder alcanzar las condiciones de posibilidad de la existencia. Propósito que le hace mantener, al fin y a la postre, una postura que requería de una perspectiva trascendental.

⁷ Aquí por *existencia* no nos referimos al ser del Dasein, sino al conjunto de cosas que componen el *stock* de un almacén o tienda.

En el § 44 «Dasein, aperturidad y verdad» de *Ser y Tiempo*, Heidegger dedica una significativa reflexión al concepto de verdad. Vinculándola a la analítica existencial del Dasein, y tras efectuar una crítica a la noción de verdad como correspondencia –*veritas est adaequatio rei et intellectus*–, Heidegger establece lo siguiente:

Lo que ha de evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aún de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de “contenidos de conciencia” entre sí. Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de él en el cómo de su estar al descubierto. Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto es, el ente mismo, se muestra como el mismo [...] La comprobación se realiza sobre la base de un mostrarse del ente [...] Que el enunciado sea verdadero significa que descubre al ente en sí mismo [...] El ser-verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto) [...] el ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, sólo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido una constitución fundamental del Dasein es el fundamento del fenómeno originario de la verdad [...] Ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein (Heidegger, 2012, pp. 234-236 / GA 2, pp. 218-220).

Como podemos comprobar, Heidegger estaría dotando al Dasein de una importante centralidad, no ya por tener la capacidad de poder descubrir el *ser-verdadero*, sino porque la propia verdad sería un modo de ser de éste. En otros términos, el Dasein es el fundamento de la verdad ontológica. Idea que, por otra parte, ya se encontraba expresada implícitamente en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*, pues en su introducción asentó la idea fundamental –advertida anteriormente– de que sólo podríamos acceder al Ser en virtud de la analítica existencial del Dasein, esto es, presentó a la existencia como único medio de la experiencia del propio Ser. Y esto anterior sería otro de los elementos que nos incitan a identificar en su *Ser y Tiempo* un carácter kantiano. Empero, nuestra afirmación sobre la posible semejanza entre la filosofía de Kant y la de Heidegger debe ser aclarada con mayor detalle si queremos ser rigurosos y evitar malogradas interpretaciones, pues a pesar de esta posible analogía, muchas son las diferencias entre ambas sintaxis filosóficas. En efecto, Kant presentó en su filosofía a un sujeto que dista enormemente del Dasein de Heidegger. Como sabemos, en su *Crítica de la razón pura* Kant tomó para fundamentar su despliegue reflexivo a un sujeto con un fuerte aspecto cartesiano, pues le dotaba de una primordial característica que sería necesaria para fundamentar la *deducción objetiva*. Según el pensador de Königsberg, toda necesidad implica siempre una *condición trascendental*. De esta forma, es imprescindible la existencia de «un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de experiencia» (Kant, 1998, p. 136 / A 106). Y dicho fundamento, en tanto condición originaria, es la *apercepción trascendental*, la cual no deja de ser una característica ontológica del sujeto. De este modo, a ojos de Kant, la *conciencia pura* o *apercepción trascendental* se trataría de la condición de posibilidad última y más elemental de la experiencia, pues constituye un lazo entre todo acto de la captación –*ego cogito*– y toda representación de la realidad elaborada por el sujeto. Por consiguiente, sin el testigo del «yo pienso» –señalado ya por Descartes– todas nuestras representaciones de la realidad quedarían huérfanas, pues no tendríamos ninguna garantía que nos pudiera asegurar que la experiencia de lo real nos pertenece (Sáez Rueda, 2022).

Como podemos ver, Kant nos presenta en su horizonte reflexivo a un sujeto productivo, en tanto en cuanto se trataría de un *ego* capaz de aprehender la realidad de forma activa, hasta el punto de que la propia realidad dependería del sujeto y no a la inversa –que es, justamente, como lo comprendería Heidegger. Frente a una concepción del mundo como *idea trascendental* y de un sujeto enormemente productivo, Heidegger invierte en su primera gran exposición filosófica –*Ser y Tiempo*– tales concepciones. Ahora el mundo, en sentido óntico-ontológico, es presentado como un ámbito pre-reflexivo el cual, y en tanto *estar-en-el-mundo*, formaría parte de la constitución de ser del Dasein. La realidad no depende del Dasein, sino que éste depende de ella. En otros términos, y a diferencia del sujeto kantiano, el Dasein, antes de preguntarse por sí mismo y por su realidad, ya es sobre su propio fondo abismal del cual no puede hacerse cargo representativamente (Sáez Rueda, 2020). Este otro sujeto⁸, el Dasein, es una existencia *arrojada* al mundo, atravesada por la *facticidad* y desplegada desde sí misma como *posibilidad*, lo cual implica una ineludible tarea: hacerse cargo de sí desde su propia finitud. Por consiguiente, hemos de ser extremadamente cuidadosos a la hora de sostener que *Ser y Tiempo* mantiene una postura kantiana. Más bien tal analogía la atisbamos no tanto en sus contenidos, sino en la forma de abordar sus reflexiones. Y para explicitar este asunto, hemos de acudir a su texto *Kant y el problema de la metafísica*, publicado dos años después de *Ser y Tiempo*.

3. La Crítica de la razón pura: un camino inspirador

En marzo de 1929, la Universidad de Davos organizó el II *Hochschulkurs*, un curso en el que significativas personalidades de la filosofía del momento se reunieron con el fin de reflexionar en torno a la filosofía kantiana. Empero, en aquel encuentro se generó tal discusión entre dos de sus participantes que ocasionó que dicho curso pasara a la historia con el célebre rótulo *Debate de Davos* o *Debate de Cassirer-Heidegger* (Safranski, 2015, p. 164). Efectivamente, ambos autores mantuvieron un fuerte desencuentro motivado por las discrepancias entre sus propias reflexiones. Aunque es cierto que Cassirer y Heidegger encarnaban respectivamente las figuras de la clásica distinción entre el pensamiento analítico y el continental, semejante a la confrontación que mantuvieron antaño la orden de los Dominicos y los Franciscanos, aquella discusión no fue fruto únicamente por sus distintos modos de entender y efectuar la filosofía. Más bien, la disputa tuvo origen por la discordancia entre las interpretaciones que cada uno mantuvo sobre los fundamentos del pensamiento de Kant, más en concreto de su *Crítica de la razón pura*. Por un lado, Cassirer era partidario de la canónica interpretación que determinaba que a partir de Kant la filosofía dejaba atrás su tradicional postura ontológica⁹. Entendidos ya el espacio y el tiempo no como realidades en sí, sino como formas apriorísticas de ordenar la experiencia y el conocimiento, la filosofía

⁸ Conviene aclarar, para evitar una errada malinterpretación de lo que aquí sostenemos, que en ningún momento estamos equiparando el *sujeto* kantiano con el *Dasein* heideggeriano. Meramente nos limitamos a comparar de qué modo ambos autores comprendieron la *naturaleza humana* en vínculo con su despliegue filosófico. Comparación que, aunque repleta de sustanciales diferencias, nos facilitaría poder encontrar ciertos elementos que pudieran apoyar o sostener la hipótesis central de nuestro trabajo: que *Ser y Tiempo* estaba inspirado por la obra de Immanuel Kant.

⁹ Véase CASSIRER, Ernst (1931). «Kant y el problema de la Metafísica (Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger)», en *Humanitas*, 8, pp. 105-129. doi: [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20español\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20español).pdf)

abandonaría su clásico proyecto ontológico como estudio del Ser en tanto Ser y se convertiría, a partir de Kant, en *epistemología* o *teoría del conocimiento*. En cambio, por otro lado, Heidegger defendió una exégesis totalmente alejada a la canónica y, por tanto, a la defendida por Cassirer, provocando con ello el fuerte desencuentro entre ambos filósofos. En efecto, a ojos del pensador de *Meßkirch*, y a diferencia de la interpretación comúnmente aceptada, la *Crítica de la razón pura* de Kant

no representa un “sistema” de filosofía trascendental, sino que es más bien un “tratado del método”. Esto a su vez no significa una doctrina de la técnica del procedimiento que puede ser empleado, sino que equivale a elaborar una determinación completa “de los contornos generales” y de la “estructuración interna total” de la ontología. En esta fundamentación de la metafísica como un proyecto de la posibilidad interna de la ontología, se traza el “croquis entero de un sistema de metafísica”. Quienes interpretan la *Crítica de la razón pura* como una “teoría de la experiencia” y más aún como una teoría de las ciencias positivas, desconocen por completo la intención de esta obra. La *Crítica de la razón pura* no tiene nada que ver con la “teoría del conocimiento”. Si la dejásemos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la *Crítica de la razón pura* no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico. Pero ni esta interpretación [...] acierta con lo esencial, a saber, el hecho de que la ontología, como *metaphysica generalis* —es decir, como pieza fundamental de la metafísica entera— se ha fundamentado y por primera vez se ha elevado, precisamente aquí, a su propia esfera. Al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una “teoría del conocimiento”, sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología (Heidegger, 1981, pp. 24-25 / GA 3).

Como podemos observar, Heidegger realiza una lectura de la *Crítica de la razón pura* enormemente contraria a la aceptada por la mayoría, pues estaría sosteniendo que en dicha obra Kant no despliega otra cosa que la posibilidad de plantear una *metaphysica generalis*, o lo que es lo mismo, un planteamiento del Ser en tanto Ser. Empero, Heidegger advierte un asunto cardinal que de no tenerse en cuenta obstaculizaría la comprensión de su peculiar exégesis, a saber: que el originario proyecto filosófico de Kant sufrió una interrupción cuando en la segunda edición de su obra el autor eliminó el papel central de la *imaginación trascendental*. Justamente, a ojos de Heidegger, Kant cometió un error al efectuar este paso atrás en su proyecto, pues la dirección que esbozó en su primera edición con respecto a la *imaginación trascendental* le habría conducido a unos espacios reflexivos enormemente interesantes, los cuales hubieran dotado a su *Crítica de la razón pura* de un valor mucho mayor del que ya poseía. Efectivamente, en la primera edición de su obra, Kant concluyó que el alma del sujeto estaba atravesada por tres facultades esenciales: la *sensibilidad*, el *entendimiento* y, finalmente, la *imaginación trascendental*. En cambio, en su segunda edición, el de *Königsberg* realizó una transformación con respecto a la *imaginación trascendental*, postulándola ahora, no como una facultad del alma en sí misma, sino como una función del entendimiento, propiciando de este modo que la *síntesis pura* quedase atribuida al *entendimiento puro* (Heidegger, 1981, p. 139-140 / GA 3). Por consiguiente, Kant estaría rebajando el papel elemental que la *imaginación trascendental* desempeñaba en su primera edición, pues al postularla ahora como una mera función del entendimiento, no sólo dejaría de entenderla como una función esencial en tanto facultad propia del sujeto, sino que pasaría a ser meramente una función «como producto de la facultad del entendimiento. Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como en una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, sólo el entendimiento hace el papel de origen de toda síntesis» (Heidegger, 1981, p. 141 / GA 3). Así, Kant daría forma a una nueva *Crítica de la*

razón pura que tendría en cuenta únicamente a la *sensibilidad* y el *entendimiento* como facultades del alma, perdiendo la *imaginación trascendental* su anterior función de intermediaria entre las dos anteriores. La cuestión es, ¿qué es lo que motivó al pensador de *Königsberg* a efectuar esta transformación en su *Crítica de la razón pura*? Heidegger es claro al respecto al sostener que este giro se debió a una cuestión de prioridades en los intereses filosóficos de Kant. A ojos del pensador de *Meßkirch*, Kant abandonó el proyecto de su primera edición porque estaba principalmente interesado en el fenómeno de la *trascendencia*, toda vez que éste le brindaría la posibilidad de acceder a la comprensión de su principal inquietud filosófica: la esencia del *conocimiento ontológico* o *trascendental*. Por tanto, si hubiera continuado manteniendo el papel de la *imaginación trascendental* como función del alma, Kant se habría visto en la obligación –para mantener la coherencia interna de su discurso– de posponer su principal inquietud en detrimento de un adecuado análisis del fundamento del *conocimiento subjetivo*, pues éste es fruto de la *imaginación trascendental*. En otras palabras, Kant apostó por un proyecto focalizado esencialmente en la *deducción objetiva*, pues de haber mantenido el valor esencial de la *imaginación trascendental*, se habría tenido que embarcar primero en la empresa de explicitar la *deducción subjetiva*. Esta cuestión de prioridades a la hora de desarrollar su despliegue filosófico obligó a Kant a descuidar el análisis de la *deducción subjetiva* y, por tanto, a tener que acudir al discurso de la antropología y la psicología tradicionales, espacios que, casualmente, explicitaban la esencia de la imaginación como una facultad derivada de la sensibilidad (Heidegger, 1981, p. 144 / GA 3).

Lo oscuro y “extraño” de la imaginación trascendental –de aquel fundamento descubierto en la primera fundamentación [la primera edición]– y la intensa calidad de la razón pura contribuyeron a ocultar de nuevo la esencia originaria de la imaginación trascendental [...] de la interpretación “psicológica” de la primera edición, Kant pasó a una más “lógica” en la segunda. Sin embargo, [...] la fundamentación no fue nunca “psicológica” en la primera edición, ni se hizo “lógica” en la segunda. Ambas son, más bien, trascendentales, es decir, son necesariamente tanto “objetivas” como “subjetivas”. Sólo que en la fundamentación trascendental subjetiva, la segunda edición decidió a favor del entendimiento puro y contra la imaginación pura, para salvar la supremacía de la razón. En la segunda edición, la deducción subjetiva, “psicológica”, no solamente no retrocede, sino que, por el contrario, se intensifica al dirigirse hacia el entendimiento puro como facultad de la síntesis (Heidegger, 1981, p. 146 / GA 3).

No obstante, y como podemos apreciar en el fragmento anterior, a pesar de que Heidegger encuentra un mayor interés filosófico en el proyecto originario de Kant, afirma que ambas ediciones son esenciales, pues tanto la una como la otra nos conducirían a un mismo terreno fundamental aún pendiente de ser tematizado de forma clara y correcta. Un terreno en el que ni siquiera el propio Kant se adentró: la finitud de la trascendencia del sujeto, espacio capital, pues constituye, justamente, el fundamento de la *metaphysica generalis* (Heidegger, 1981, p. 146 / GA 3). Por consiguiente, la *Crítica de la razón pura*, especialmente desde su primer despliegue, nos mostraría –según Heidegger– la urgencia de llevar a cabo dicho proyecto, en tanto en cuanto la «finitud específica de la naturaleza humana es, pues, decisiva para la fundamentación de la metafísica» (Heidegger, 1981, p. 147 / GA 3). Sin embargo, Heidegger nos sugiere, por otra parte, que a pesar de este paso atrás efectuado por Kant, el de *Königsberg* era sumamente consciente de la importancia de tematizar ontológicamente la trascendencia de la naturaleza humana, pues llegó a establecer que las tres preguntas fundamentales de la filosofía –*qué puedo saber, qué debo hacer y qué me es permitido esperar*– podían

aglutinarse en una única pregunta elemental, a saber: *¿qué es el hombre?* (Heidegger, 1981, p. 175 / GA 3). Ahora bien, ¿y no es justamente esta pregunta la que intenta responder de forma correcta Heidegger en su *Ser y Tiempo* con el objeto de lograr, a partir de ella, una aproximación acertada a la pregunta por el Ser en tanto Ser?

De mantenerse nuestra anterior hipótesis con respecto al papel inspirador que pudo jugar la *Crítica de la razón pura* en el proyecto bosquejado en *Ser y Tiempo*, hemos de indicar, en cambio, que la fijación de Heidegger por la primera edición de la obra de Kant no se debe al simple hecho de que a partir de ella desemboquemos de forma clara en la necesidad de responder *qué es el hombre*. Más bien, Heidegger puso el acento en el originario proyecto del pensador de Königsberg porque en él, como ya vimos, se dotaba con un gran valor a la *imaginación trascendental* en tanto facultad esencial del sujeto. Y esta facultad del alma está relacionada, justamente, con un fenómeno fundamental: el tiempo.

El imaginar puro [...] debe formar precisamente al tiempo, por estar relacionado en sí mismo con él. El tiempo como intuición pura [...] es a la vez la intuición formadora y lo intuido por ella. Sólo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo. Pero la intuición pura no puede formar la sucesión pura de la serie de los ahora sino a condición de ser en sí imaginación formadora, preformadora y reproductora. En consecuencia, el tiempo no debe ser tomado, de ningún modo, y menos aún en sentido kantiano, por un campo cualquiera, en el cual hubiese caído la imaginación [...] el tiempo debe tomarse, dentro del horizonte en el cual “contamos con el tiempo” [...] es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario (Heidegger, 1981, pp. 150-151 / GA 3).

Heidegger reconoce que el padre de la *Crítica de la razón pura* no pudo alcanzar tales reflexiones, especialmente tras la transformación que efectuó con su segunda edición. Sin embargo, no por ello substraer valor a su obra, pues gracias a ella —especialmente si seguimos el camino trazado por la primera edición— podemos atisbar la importancia de lograr una tematización de la finitud de la trascendencia del sujeto, pues ella nos llevaría a una correcta comprensión de la *imaginación trascendental*. Y una vez alcanzada la correcta comprensión de esta facultad del alma del sujeto, estaríamos preparados —como sugiere en el fragmento anteriormente citado— para aproximarnos ontológicamente al fenómeno del *tiempo originario*, pasarela imprescindible para, ahora sí, poder rescatar de forma correcta la pregunta por el sentido del Ser en general (Heidegger, 2012 / GA 2).

4. Conclusiones

Con nuestra investigación hemos intentado justificar que la *Crítica de la razón pura* de Kant pudo haber jugado un papel central en el bosquejo de la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Un asunto que, en nuestra humilde opinión, podría ser sumamente interesante a la hora de sostener que su obra de 1927 no sólo seguía presa del tradicional pensamiento metafísico, sino que estaba atravesada por un fuerte carácter kantiano. Y no sólo por el hecho de que ambos autores comparten el interés de lograr alcanzar las condiciones de posibilidad del sujeto/existencia, sino porque Kant parece haber sido el primer autor en bosquejar —según Heidegger— el camino correcto para elaborar adecuadamente la pregunta por el sentido del Ser. Un camino que, justamente, es el que continúa Heidegger en su obra de 1927. Por ello, como sostiene el pensador Luis Sáez, su *Ser y Tiempo*

corría el peligro de presuponer todavía una metafísica de la subjetividad. El sujeto, en su sentido moderno, cartesiano, es sustituido por la existencia, por supuesto. Pero el Ser es comprendido desde tal existencia, desde el análisis del Dasein (se va al Ser desde el Dasein). Y este planteamiento todavía posee cierta dependencia de un análisis trascendental, por lo que se corre el riesgo de tomar al Dasein, fundamentalmente, como medio de la experiencia del Ser. Se corre ahí el riesgo de tomar al Dasein como una nueva forma de “subjetividad” –muy transformada, claro está– pues es condición de la experiencia del Ser (Sáez Rueda, comunicación personal, 24 de noviembre de 2022).

De hecho, es el propio Heidegger quien nos indica que la hipótesis central defendida en este trabajo no se trataría de un completo absurdo, pues el *modo* bajo el cual el filósofo de Königsberg dio forma a su proyecto filosófico –la posibilidad interna de fundamentar una ontología o *metaphysica generalis*, es decir, la pregunta por el Ser– se asemejaría al que él mismo empleó para bosquejar su obra de 1927 (Heidegger, 1981, p. 172 / GA 3). Un primer camino que le llevaría a reconocer –en el prólogo de la cuarta edición– que su obra *Kant y el problema de la metafísica* estuvo motivada, precisamente, por «el desacierto, patente en 1929, de la cuestión planteada en *Ser y Tiempo*» (Heidegger, 1981, p. 7 / GA 3). Efectivamente, el alemán reconocería tras la publicación de *Ser y Tiempo* las posibles aporías con las que tendría que lidiar si continuase con ese proyecto conjugado en clave kantiana. Y aunque ya en 1929 comenzó a defenderse de las primeras críticas que relacionaban su pensamiento con una *metafísica de la subjetividad* (Heidegger, 2000b, p. 139 / GA 9, p. 162-163), no sería hasta 1930 cuando en *De la esencia de la verdad* Heidegger reconociera sutilmente estos obstáculos y decidiese apostar por un nuevo camino que le permitiera rescatar y fundamentar la pregunta por el sentido del Ser sin necesidad de caer en una metafísica de la subjetividad (Heidegger, 2000b, p. 164 / GA 9, p. 193-194). Empero, habría que esperar hasta 1946 para que en su célebre *Carta sobre el humanismo* nuestro pensador alemán reconociera explícitamente su error y concediera parte de razón a esos primeros críticos con su filosofía:

Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y Tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y Ser» (vid. *Ser y Tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia «*De la esencia de la verdad*», que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro [*kehre*] que se produce de *Ser y Tiempo* a «Tiempo y Ser». Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y Tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y Tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del Ser (Heidegger, 2000a, pp. 33-34 / GA 9, pp. 327-328).

Referencias

- CASSIRER, Ernst (1931). «Kant y el problema de la Metafísica (Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger)», en *Humanitas*, 8, pp. 105-129. Doi: [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20español\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20español).pdf)
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1973.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin (1981). *Kant y el problema de la Metafísica* (Trad. de Gred Ibscher Roth). México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (2000a). *Carta sobre el humanismo* (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (2000b). *Hitos* (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (2012). *Ser y Tiempo* (Trad. de Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin (2021). *La pregunta por la técnica* (Trad. de Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder.
- KANT, Immanuel (1998). *Crítica de la razón pura* (Trad. de Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006). *La voluntad de poder (Ensayo de una transmutación de los valores)* (Trad. de Aníbal Froufe). Madrid: Biblioteca EDAF.
- OÑATE, Teresa (2019). *Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La Violencia II)*. Madrid: Dykinson.
- SÁEZ RUEDA, Luis (12 de mayo de 2020). YouTube. Obtenido de *Filosofía para todos. 9. Heidegger (III). Introducción al Heidegger de la «Kehre»*: <https://www.youtube.com/watch?v=JcgLIMKssOw&t=908s>
- SÁEZ RUEDA, Luis (5 de octubre de 2022). YouTube. Obtenido de *El acontecimiento como erraticidad y gesta*: <https://www.youtube.com/watch?v=YJGBHhQuYUY&t=512s>
- SAFRANSKI, Rüdiger (2015). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (Trad. de Raúl Gabás). Barcelona: Austral.