

“Estoy a menudo en Königsberg” La temprana confrontación heideggeriana con Kant¹

Jesús Adrián Escudero*
Universidad Autónoma de Barcelona

El presente artículo expone las razones filosóficas del interés de Heidegger por Kant, al desplazar, durante la segunda mitad de los años veinte, sus previas interpretaciones de la fenomenología de Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles, precisamente en los momentos en que estaba trabajando en la redacción de *Ser y tiempo*. Tras esbozar brevemente las líneas maestras de la apropiación heideggeriana de la filosofía kantiana, se presenta el núcleo de su primera interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* a partir de las lecciones de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad*. En estas lecciones, que prefigura el grueso de las ideas desarrolladas luego en el libro sobre Kant de 1929, se analiza la relación entre yo pienso y tiempo y se intenta explicar la unidad de la espontaneidad del entendimiento y de la receptividad de la sensibilidad a partir de la temporalidad originaria del Dasein.

Palabras clave: yo pienso-tiempo, Dasein-temporalidad originaria, Kant, Husserl, Aristóteles.

“I AM OFTEN IN KÖNIGSBERG” HEIDEGGER’S EARLY CONFRONTATION WITH KANT

The present article exposes the philosophical reasons of Heidegger’s interest in Kant during the second half part of the twenties. Precisely after his previous interpretations of Husserl’s phenomenology, his Aristotle’s practical philosophy, and in the middle of the elaboration of *Being and Time*. Once sketched out the Heideggerian guidelines of Kant’s philosophy, we show the core of his first phenomenological interpretation of the *Critique of pure reason* made in the lectures of 1925/26 *Logic. The question of truth*. These lectures, which advance the main ideas of the Kant book in 1929, analyze the relation between the I think and time, and try to explain the unity from intellect and sensibility in the frame of Dasein’s original temporality.

Key words: I think- time, Dasein-original temporality, Kant, Husserl, Aristotle.

¹ El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *El vocabulario filosófico de Martin Heidegger* (FFFI 2009 – 13187 FISO) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

* Doctor en Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona y profesor titular de Filosofía Contemporánea de la misma institución.

1. El amor por Kant

Desde la publicación del libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929) se hizo patente la importancia que Kant tuvo para el pensamiento posterior de Heidegger. Él mismo ha dejado constancia de ello en diversas cartas dirigidas a sus amigos de juventud: Karl Jaspers, Elisabeth Blochmann y Hannah Arendt. En una carta a Jaspers de 1925 comunica a su amigo la satisfacción que le proporcionan sus seminarios, en los que la figura de Kant va adquiriendo una presencia creciente: «La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant»². No deja de ser una afirmación sorprendente, teniendo en cuenta que proceden de alguien que años antes se había movido en las coordenadas de la teología y del catolicismo filosófico de Friburgo. Los primeros contactos con la filosofía moderna y Kant se enmarcan inicialmente en la controversia del modernismo. Para la encíclica *Pascendi* y para los antimodernistas, «filosofía kantiana», «idealismo alemán» y «teología protestante» son conceptos intercambiables. Kant, el filósofo del protestantismo, y Tomás de Aquino, el filósofo del catolicismo, se hallaban implacablemente enfrentados. Aun cuando el joven Heidegger sostiene las tesis escolásticas en sus diferentes solicitudes de beca, probablemente más por cuestiones estratégicas que intelectuales, no hay que olvidar que en el semestre de invierno de 1911/12 abandonó los estudios de teología para comenzar los de filosofía bajo la tutela académica del neokantiano Heinrich Rickert, quien en palabras de Heidegger le enseñó a reconocer los problemas filosóficos. Mientras que en 1911/12 todavía criticaba a Kant y Hegel, no tardó mucho en sacudirse sus reservas confesionales respecto a Kant y Hegel. En una carta de 1913 escribe a Rickert: «Hasta la fecha no existe en toda la literatura de la <filosofía católica> ni un solo libro, ni un solo ensayo en el que se ofrezca una comprensión aproximadamente correcta de *Kant*»³. En esta fase temprana la relación de Heidegger con el cristianismo no sólo está marcada por tintes neoescolásticos; también entran en juego intereses y motivos que reaparecerán poco después (como, por ejemplo, la teología protestante, la tradición paulina y la pregunta por la historicidad). Heidegger habla el lenguaje de sus orígenes teológicos en un dialecto propio en el que se expresa su propia facticidad histórica, en el que se manifiestan sus experiencias con la vida religiosa y su concepción de la teología.

Alrededor de 1913/14 se empieza a apreciar en el estudiante Heidegger un cambio de actitud que en 1919 desembocará en la ruptura con el sistema del catolicismo. El primer síntoma de insatisfacción surge cuando el 29 de junio de 1914 la congregación romana decide fijar la filosofía católica en términos estrictamente tomistas. El cambio

² Heidegger, M. y Jaspers, K.: *Briefwechsel 1920-1963* (carta del 10 de diciembre de 1925), Klostermann-Piper, Munich y Zurich, 1990, p. 57.

³ Heidegger, M.: «Brief an Heinrich Rickert» (12 de octubre de 1913), en: Heidegger, M. y Rickert, H.: *Briefe 1912-1933*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2002, p. 12 [cursiva y entrecomillado del autor]. Entre 1913 y 1914 Heidegger publica diversas recensiones a propósito de la publicación de tres libros sobre Kant (cf. GA 1, pp. 45, 49-53 y 54) que, a tenor de sus palabras, le proporcionan una nueva visión de la filosofía kantiana, la cual apenas se tiene en consideración en la literatura escolástica (cf. Heidegger, M.: «Lebenslauf (Zur Habilitation 1915)», en: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2000, p. 38).

de actitud se agudiza en 1915: «ya en el inicio de mi actividad académica me quedó claro que una investigación genuinamente científica sin reservas y sin ataduras ocultas no era posible manteniendo realmente el punto de vista de la fe católica»⁴. Las tensiones internas con el catolicismo se intensifican hasta su ruptura definitiva en 1917. En la conocida carta que Heidegger escribió a Engelbert Krebs en enero de ese mismo año se deja claro que «consideraciones de tipo gnoseológico, relacionadas con la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, no así la fe cristiana y la metafísica (esta última, con todo, en un nuevo sentido). [...] Creo tener la vocación interior para la filosofía y mediante su cumplimiento en la investigación y la enseñanza espero trabajar en la medida de mis fuerzas por el eterno destino del hombre interior y *sólo por eso* y así justificar ante Dios mi existencia y mi actuación»⁵. Estas «consideraciones gnoseológicas» sin determinar en la carta a Krebs se concretan en sus primeras lecciones de Friburgo en la forma de una nueva idea de filosofía entendida como ciencia originaria de la vida. Con este cambio de perspectiva Heidegger ofrece una respuesta al juramento antimodernista introducido en septiembre de 1910 en la Universidad de Friburgo en torno a la discutida cuestión de la libertad de la investigación y de la posibilidad de una ciencia sin presupuestos⁶. Eso también explica por qué Heidegger justifica en 1922 su ruptura con los estudios de teología aludiendo al juramento antimodernista, pues este juramento impide la investigación libre y pone en peligro la libertad de la ciencia.

Ahora bien: ¿cuándo empieza Kant a convertirse en un pensador realmente decisivo? ¿Qué explica ese amor que Heidegger declara por Kant en su carta a Jaspers? En el epistolario entre Heidegger y su amante y confidente en los primeros años de estancia en Marburgo, Hannah Arendt, encontramos un valioso testimonio. Heidegger escribe en una carta fechada el 23 de agosto de 1925: «Estoy a menudo en Königsberg: no sólo porque leo a Kant ‘para reponerme’ y, al hacer esto, me doy cada vez más cuenta de que aquello que hoy se impone con el nombre de filosofía se ha vuelto una miseria, incluso por estilo y por actitud»⁷. En 1927 vuelve a hacer hincapié en la impronta de Kant. En una carta del 21 de octubre de ese mismo año a Elisabeth Blochmann señala: «He vuelto a leer de un tirón la *Crítica de la razón pura* de Kant y he obtenido de esta admiración muchas enseñanzas, fortalecimientos y esclarecimientos»⁸. Y el 12 de febrero de 1928, en una nueva carta a su amigo Jaspers, escribe: «Actualmente me estoy ‘reponiendo’ cotidianamente con Kant, que puede ser interpretado con un ímpetu todavía mayor que Aristóteles. Creo que tiene que ser redescubierto de manera completamente nueva»⁹.

⁴ Heidegger, M.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2000, p. 43.

⁵ Heidegger, M.: «Brief an Engelbert Krebs» (9 de enero de 1917), reproducida íntegramente en Casper, B.: «Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», *Freiburger Diözesan-Archiv* 54 (1980), p. 54 [cursiva del autor].

⁶ Cf. Heidegger, M.: «Dem Grenzbot-Philosophen zur Antwort», *Heuberger Volksblatt* 42 (7 de abril de 1911).

⁷ Heidegger, M. y Arendt, H.: *Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1998, p. 45.

⁸ Heidegger, M. y Blochmann, E.: *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1989, p. 21.

⁹ Heidegger, M. y Jaspers, K.: *Briefwechsel 1920-1963*, p. 53.

Todas estas referencias epistolares vienen a confirmar el creciente interés que Heidegger muestra por Kant en el transcurso de la segunda mitad de los años veinte. El resultado de la confrontación sistemática con Kant que se inicia hacia finales de 1925, se intensifica en todo el período de Marburgo (1924-1928) y continúa viva durante algunos años después de su regreso a Friburgo (1929) es sobradamente conocido: nos hallamos ante uno de los enfrentamientos más serios y productivos del siglo veinte con el pensamiento kantiano. Pero no es menos cierto que abre una ruta de interpretación difícil de seguir por sus múltiples violencias exegéticas, al igual que sucede en el caso de las muchas otras interpretaciones heideggerianas de las grandes figuras de la historia de la filosofía (Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Leibniz, Hegel, Schelling y Nietzsche, por citar los ejemplos más relevantes).

2. Líneas de interpretación de la apropiación heideggeriana de Kant

En la literatura secundaria encontramos dos líneas fundamentales de trabajo: por una parte, disponemos de estudios de inspiración heideggeriana que se dedican a profundizar o ampliar problemas no desarrollados por Heidegger¹⁰; por otra parte, contamos con investigaciones que resaltan la diversidad temática y las diferentes orientaciones que caracterizan la confrontación heideggeriana con Kant¹¹, especialmente a partir del libro *Kant y el problema de la metafísica de 1929* y las lecciones del semestre de invierno de 1935/36 *La pregunta por la cosa* (editadas en 1962, justo un año después de la publicación de la conferencia *La tesis de Kant sobre el ser* (1961))¹².

Sin embargo, la publicación póstuma de los cursos de Friburgo (1919-1923) y, especialmente, los de Marburgo (1924-1928) han puesto de relieve que el libro sobre Kant aparecido en 1929 viene precedido de un debate a fondo con el autor nacido en Königsberg¹³. A este respecto cabe recordar el capítulo dedicado a discutir la tesis kantiana de que *el ser no es un predicado real* de las lecciones del semestre de verano de

¹⁰ Aquí destacan el ya clásico estudio de Mörchen en torno a la interpretación de la imaginación trascendental como temporalidad a partir de un análisis de la *Crítica del juicio* (cf. Mörchen, H.: *Die Einbildungskraft bei Kant*, Max Niemeyer, Tübinga, 1930), el de Vollrath que pone de relieve los presupuestos metafísicos del pensamiento kantiano (cf. Vollrath, E.: *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Henn, Wuppertal, 1969, pp. 93-160) y el de Rosales que analiza la constitución ontológica de la subjetividad (cf. Rosales, A.: *Sein und Subjektivität*, Walter de Gruyter, Berlín, 2000).

¹¹ Véanse, por ejemplo, los estudios monográficos de Sherover, H.: *Heidegger, Kant, and Time*, Indiana University Press, Bloomington, 1971 y, particularmente, Hoppe, H.: *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, en: *Durchblicke* (Martin Heidegger zum 80. Geburtstag), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1970, pp. 284-317.

¹² Cf. Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ⁵1991 (reeditado en GA 3), Heidegger, M.: *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tübinga, ³1987 (reeditado en GA 41) y Heidegger, M.: «Kants These über das Sein», en: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ²1987, pp. 439-474 (reeditado en GA 9).

¹³ De la extensa literatura existente en torno a la lectura heideggeriana de Kant destacamos: Blattner, W.: «Is Heidegger a Kantian Idealist?», en: Dreyfus, H. y Wrathall, (eds.): *Heidegger Reexamined* (vol. 2), Routledge, Londres, 2002; Dastur, F.: «Le projet d'une «chronologique phénoménologique» et la première interprétation de Kant», en: Courtine, J.-F. (ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, París, 1996, pp. 113-129; Han-Pile, B.: «Early Heidegger's Appropriation of Kant», en: Dreyfus, H. y Wrathall, M. (eds.): *A Companion to Heidegger*,

1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, seguidas inmediatamente después de las lecciones del semestre de invierno de 1927/28 *Interpretaciones fenomenológicas de la «Crítica de la razón pura» de Kant*, que ofrece un análisis mucho más detallado del texto kantiano que el ofrecido en *Kant y el problema de la metafísica*¹⁴. De regreso a Friburgo, Heidegger consagra el grueso del curso del semestre de verano de 1930 a la cuestión de la causalidad y de la libertad en la filosofía kantiana¹⁵. Y, aunque en algunas ocasiones se olvida, encontramos ya en la segunda parte de las lecciones del semestre de invierno de 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad*, la primera interpretación exhaustiva de la *Crítica de la razón pura*, en la que se analizan la estética y la analítica trascendentales y en la que se destaca el papel otorgado a Kant en relación con el problema de la temporalidad¹⁶.

No nos interesa aquí ofrecer una comparación detallada de los textos citados, sino más bien indagar en las razones que llevan al joven Heidegger a desplazar sus previos intereses filosóficos en torno a Husserl y Aristóteles a Kant alrededor de 1926, precisamente en los momentos en los que está trabajando en la redacción de *Ser y tiempo* (1927). Sin deslegitimar las dos líneas de trabajo anteriormente mencionadas, cabe la posibilidad de abrir una tercera vía de exploración de la relación de Heidegger con Kant. A la luz del material del que disponemos gracias a la publicación de los cursos de Marburgo se puede reconstruir el modo en que Heidegger no sólo hace suyos algunos problemas fundamentales planteados por Kant, sino también cómo los integra productivamente en su propio programa filosófico, precisamente en un momento en el que se ha separado definitivamente de la fenomenología de Husserl¹⁷

Blackwell, Oxford, 2005; Marion, J.-L.: «Heidegger's Kant Interpretation», en: Macann, Ch. (ed.): *Critical Heidegger*, Routledge, Londres, 1996; Rogozinski, J.: «Hier ist kein Warum! Heidegger and Kant's Practical Philosophy», en: Pelligrew, D. y Raffoul, F. (eds.): *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 43-63; Schalow, F.: *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue: Action, Thought, Responsibility*, State University of New York Press, Albany, 1992; Schalow, F.: «Freedom, Finitude, and the Practical Self. The Other Side of Heidegger's Appropriation of Kant», en: Pelligrew, D. y Raffoul, F. (eds.): *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 29-42.

¹⁴ Cf., respectivamente, Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ³1997, pp. 35-107 y Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen von Kants «Kritik der reinen Vernunft»* (GA 25), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ³1995.

¹⁵ Cf. Heidegger, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ²1994, pp. 139-297.

¹⁶ Cf. Heidegger, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1976, pp. 269-408. Estas páginas, como señala Dastur, condensan muchas de las ideas expuestas luego en el libro sobre Kant y ofrecen una interpretación del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento que está ausente en el curso de 1927/28 (cf. Dastur, F.: «Le projet d'une «chronologique phénoménologique» et la première interprétation de Kant», en: Courtine, J.-F. (ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, Paris, 1996, p. 114.

¹⁷ A este respecto resultan tremendamente reveladoras las críticas a Husserl que encontramos ya en las primeras lecciones del semestre de posguerra de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, así como en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24 *Introducción a la investigación fenomenológica* y en las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* (cf. Heidegger, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1987, pp. 71ss; Heidegger, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1994, pp. 81-87, 266-275 y Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ²1998, pp. 123-181).

y ha completado su asimilación de la filosofía práctica de Aristóteles¹⁸. Heidegger presta especial atención a la formulación kantiana de la constitución ontológica de la subjetividad en cuanto subjetividad finita y la posibilidad de fundar sobre ella una metafísica. Lo que está en juego no es nada menos que la posibilidad de comprender y articular la peculiar movilidad de la existencia humana a partir de una ciencia de la vida fáctica capaz de plantear la pregunta por el ser. En otras palabras, nos hallamos ante el problema y el reto planteado en la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

En este sentido la confrontación con Kant se vuelve decisiva y explica el repentino cambio de programa que se produce en el curso de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad*. La presencia recurrente de Kant en las lecciones de Marburgo muestra que no nos hallamos ante un simple ejercicio de interpretación, sino ante un momento constitutivo de la argumentación desarrollada en *Ser y tiempo*. El proyecto filosófico de Heidegger arranca de la necesidad de un replanteamiento del problema de la pregunta por el sentido del ser, olvidada sistemáticamente por la historia de la metafísica. La estrategia de Heidegger consiste en pensar el ser en relación con el tiempo a partir de un análisis preliminar del particular modo de ser de aquel ente que se interroga por el propio ser, por el ser del ente en general y por el sentido del ser mismo. Ese ente, como es sabido, es el Dasein que, en cuanto cuidado, está constituido ontológicamente en términos de temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*). A juicio de Heidegger, Kant es el único que anticipa el nexo entre el sujeto y el tiempo. Kant articula la estructura del sujeto según la forma del tiempo en todos los niveles: en el plano de la sensibilidad (donde el tiempo es la intuición pura más importante), en el plano del entendimiento (donde el yo pienso, en cuanto organizador de las representaciones, funciona según un esquema temporal) y en el plano de la imaginación trascendental (entendida como la raíz común de la sensibilidad y del entendimiento). Todo esto no viene más que a confirmar la dirección en la que se estaba moviendo el quehacer filosófico de Heidegger en ese período. Las lecciones de Marburgo permiten ahora comprender mejor el trasfondo y la amplitud del enfrentamiento de Heidegger con Kant. Asimismo, confirman que Kant, junto con Husserl y Aristóteles, representa el tercer gran interlocutor a la hora de plantear el problema del ser a partir de un análisis del Dasein y que, por lo tanto, su descubrimiento juega un papel fundamental en la génesis misma de *Ser y tiempo*.

3. De Husserl a Kant pasando por Aristóteles

En la página final del curso de 1927/28 dedicado íntegramente a la interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura*, Heidegger confiesa que cuando leyó de nuevo el texto de Kant desde el trasfondo de la fenomenología de Husserl «se me

¹⁸ De ello dan testimonio el conocido *Informe Natorp* (1922), así como el conjunto de las lecciones del semestre de verano de 1924 *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* y las del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: El Sofista* (cf., respectivamente, Heidegger, M.: «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), pp. 237-274 (reeditado en GA 62); Heidegger, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2002 y Heidegger, M.: *Platon: Sophistes* (GA 19), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1992, esp. pp. 21-187).

cayeron las vendas de los ojos y Kant se convirtió para mí en la confirmación esencial de la exactitud del camino que yo estaba buscando»¹⁹. En concreto, el trasfondo al que alude Heidegger remite al problema del modo de ser del sujeto y su constitución temporal. Según la interpretación heideggeriana, Husserl, Kant y él mismo estaban de acuerdo con la tesis de que la constitución de la subjetividad está conectada con la síntesis temporal. Sin embargo, Husserl no piensa la conexión entre subjetividad y temporalidad en toda su radicalidad al relegarla al ámbito de las síntesis pasivas, es decir, a una dimensión inferior del sujeto. Además, la fenomenología husserliana no precisa el modo de ser de la subjetividad trascendental, esto es, no determina la naturaleza ontológica de la subjetividad como fundamento de toda constitución. El idealismo trascendental de *Ideas I* no responde a esta cuestión²⁰. Por lo demás, Heidegger no cuestiona los descubrimientos esenciales de la fenomenología, tales como la intencionalidad, la función del *a priori* y la intuición categorial; es más, incluso los reconoce abiertamente, algo poco habitual en alguien parco en dispensar elogios a otros pensadores²¹.

De hecho, en las lecciones del semestre de verano de 1925 se aprecia tanto la cercanía como el distanciamiento con Husserl. Por una parte, se critica el teoreticismo y el cartesianismo husserlianos, pero, por otra parte, como pone de manifiesto el

¹⁹ Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen von Kants «Kritik der reinen Vernunft»* (GA 25), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ³1995, p. 431.

²⁰ Hoy en día, en cambio, esas objeciones resultan bastante más difíciles de sostener a la luz de los nuevos manuscritos editados en el marco de la *Husserliana*. Diferentes escritos husserlianos de principios de los años veinte permiten mostrar que el paso de una fenomenología estática a una genética es un movimiento interno de la misma fenomenología husserliana. Sus lecciones sobre lógica trascendental, impartidas primero en el semestre de invierno de 1920/21, luego ampliadas en los semestres de verano de 1923 y de invierno de 1925/26 e impresas parcialmente bajo el título *Análisis sobre la síntesis pasiva*, su curso de 1922/23 *Introducción a la filosofía* y los estudios sobre la síntesis activa que encontramos en los artículos de *Kaizo* redactos entre 1922 y 1923 presentan a un Husserl que empieza a distinguir en su fenomenología trascendental entre método estático y método genético. El método genético, por ejemplo, expande los parámetros de la estructura de la intencionalidad puestos de manifiesto en el análisis estático de *Ideas I* (1913). A diferencia de *Ideas I*, el *ego* concreto mismo es entendido en términos esencialmente relacionales, inmerso en un mundo intersubjetivo, situado en una comunidad histórica y formando parte de un mundo de la vida como horizonte de sentido. Para un análisis de esta nueva e interesante lectura de Husserl, que rompe con la imagen de un Husserl idealista transmitida principalmente por Heidegger y en parte por Gadamer, se pueden consultar, entre otros, la excelente monografía de Zahavi, D.: *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, 2003 y los artículos de diferentes especialistas husserlianos recopilados en el libro *The New Husserl* editado por Donn Welton (cf., por ejemplo, Welton, D.: «The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method», en: *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Indiana y Bloomington, 2003, pp. 255-289). En el contexto español ya hace tiempo que Javier San Martín viene insistiendo en la coherencia interna del pensamiento husserliano y en la ampliación progresiva de su fenomenología.

²¹ Cf. Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ²1988, pp. 34-102 (en próximas referencias GA 20). Estas divergencias se hacen especialmente manifiestas en el fracaso de colaboración en el artículo «Fenomenología» para la *Enciclopedia Britannica* (véase la carta de Heidegger a Husserl del 22 de octubre en Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Husserliana X), Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, pp. 600-603). Para las diferencias de Husserl con respecto a Heidegger, véanse las notas manuscritas de Husserl a *Ser y tiempo y Kant y el problema de la metafísica* editadas por R. Breeur (cf. Husserl, E.: «Randbemerkungen zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*», *Husserl Studies* XI (1994), pp. 3-63).

título originario de estas lecciones, *Prolegómenos para una fenomenología de la historia y del tiempo*, se ve que Heidegger todavía se mueve en el horizonte de problemas planteados por Husserl, entre los que destaca sobremanera el de la subjetividad constituyente en su estructura temporal. El mismo Heidegger no sólo editó en 1928 las lecciones de Husserl *Sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* preparadas por Edith Stein, sino que también tuvo acceso al manuscrito del segundo libro de las *Ideas*, en el que se concibe la temporalidad como cualidad común de todos los actos psíquicos. Estas investigaciones plantean el dilema de una conciencia absoluta que constituye las diversas percepciones temporales y los diferentes objetos temporales inmanentes, sin ser por su parte temporal. En escritos posteriores, Husserl intentó resolver el problema de la unidad de la subjetividad como temporalidad mediante la distinción entre una intencionalidad transversal que constituye los objetos temporales singulares y una intencionalidad longitudinal que se dirige al mismo flujo de la conciencia constituyente del tiempo²². Sin embargo, Heidegger no toma en consideración esta diferencia, en gran medida porque Husserl ofrece un tratamiento de los actos intelectivos inferiores como la fantasía, la percepción, la imaginación o el recuerdo. Pero en los años de Marburgo Heidegger se movía en otra dirección: sus intereses se dirigían a comprender la unidad de sensibilidad y entendimiento a partir de la temporalidad originaria del Dasein. Y en este punto entra en escena la figura de Kant.

En el mencionado curso de 1925/26, la repentina interrupción del análisis del tema de la verdad en el contexto de una interpretación pormenorizada de diferentes pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles da paso a un tratamiento de la relación entre yo pienso y tiempo, entre apercepción transcendental y autoafección del yo que, en gran medida, prefigura la interpretación desarrollada luego en el libro sobre de Kant de 1929²³. Heidegger se pregunta cuál es el fundamento y la raíz común de aquellas dos fuentes del conocer que establece Kant –a saber, la espontaneidad del entendimiento

²² Cf. HUSSERL, E.: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1985 (edición a cargo de Rudolf Bernet). A partir de manuscritos inéditos del Archivo Husserl de Lovaina, Bernet establece una nueva cronología de la evolución del tema del tiempo en Husserl, estableciendo los siguientes cuatro períodos. 1) Desde la publicación de *La filosofía de la aritmética* (1893) hasta las *Investigaciones lógicas* (1900) (textos 1 a 17): se pasa de un análisis del origen psicológico y genético del tiempo a una descripción fenomenológica de la percepción de los objetos temporales. 2) Una segunda fase en torno a 1904-05 que recoge las lecciones sobre el tiempo editadas en 1928 por Martin Heidegger en colaboración con Edith Stein (textos 18 a 35): aquí se aborda la percepción de los objetos temporales inmanentes a la conciencia y de su duración; en particular, se establecen las categorías de impresión originaria (*Urimpression*), retención (*Retention*), protección (*Protention*) y rememoración (*Wiedererinnerung*) para explicar los diferentes sustratos del fenómeno de la conciencia temporal. 3) Un tercer grupo de textos (del 39 al 47 y del 51 a 52) procedentes del semestre de invierno de 1906-07 y finales de agosto de 1909: Husserl aplica al análisis de la conciencia temporal el método de la reducción fenomenológico-transcendental, introduciendo la idea de una conciencia absoluta que constituye las diversas percepciones temporales y los diferentes objetos temporales inmanentes, sin ser por su parte temporal. Y una cuarta etapa (textos 48 a 50 y 53) en la que Husserl analiza la doble intencionalidad de la conciencia absoluta (textos 48 a 50 y 53 a 54), la intencionalidad transversal (*Quärintentionalität*) y la intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*).

²³ Cf. Heidegger, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1976, §§ 28-29. En próximas referencias GA 21.

y la receptividad de la sensibilidad. Heidegger piensa que Kant intuye que esa unidad se halla en la temporalidad, pues ésta es tanto forma pura de la intuición en cuanto autoafección pura del yo pienso como acto de la espontaneidad²⁴. Ahora bien, si espontaneidad y receptividad, si entendimiento y sensibilidad encuentran su raíz común en la temporalidad surge la pregunta de cómo se constituye esa raíz común. En otras palabras, ¿cuál es el modo de ser fundamental del sujeto? Kant parece no preocuparse por la unidad de ambas facultades. Heidegger, en cambio, está convencido de que Kant presupone y opera con esa unidad, a pesar de no tematizarla expresamente. Esta es al menos la presuposición sobre la que se basa la interpretación del libro *Kant y el problema de la metafísica*, motivo de la famosa disputa con Cassirer en Davos. En opinión de Heidegger, es la imaginación trascendental la que proporciona la raíz común de sensibilidad y entendimiento. Cabe atribuir a Kant el mérito de definir los rasgos esenciales de las dos fuentes del conocimiento del sujeto y plantearse su unidad; sin embargo, su concepción naturalista del tiempo le habría impedido ver en la temporalidad la raíz unitaria del sujeto.

Esta es precisamente la columna vertebral de la argumentación heideggeriana: la concepción del Dasein como temporalidad originaria muestra que, liberándose de la concepción naturalista del tiempo, es posible asomarse al abismo de la subjetividad frente al cual Kant retrocedió asustado²⁵. Comprendiendo la relación entre el tiempo como autoafección originaria y el yo pienso como espontaneidad desde la óptica de un Dasein entendido en términos de temporalidad originaria Heidegger llega a la conclusión de que «el yo pienso no es en el tiempo (y Kant tiene absoluta razón en rechazar esto), sino que es el tiempo mismo»²⁶. El hecho de que esta «interpretación [...] no sea del todo extraña a los nexos fenoménicos que Kant mismo tiene en vista está documentado en la determinación que ofrece del yo en un pasaje (A 123): “El yo que está y permanece (de la percepción pura) constituye el correlato de todas nuestras representaciones”. Pero esta determinación del yo es, casi literalmente, la determinación del tiempo, el cual, según Kant, está y permanece absolutamente y es en general el correlato de todos los fenómenos. Tiempo y yo, allí donde Kant apunta a indagar los fenómenos, son aproximados uno al otro, de manera que las definiciones de los dos fenómenos coinciden, por así decirlo; y, sin embargo, Kant, a partir de un dogma que para él es determinante, separa absolutamente tiempo y yo pienso, de modo que para él está establecido a priori que su unión es absolutamente imposible»²⁷.

Esta imposibilidad descansa en la asunción kantiana de los presupuestos metafísicos implícitos en la noción moderna de subjetividad y en una concepción naturalista del tiempo que se enmarca en la tradición filosófica de Leibniz y Newton. En otras palabras, el tiempo se entiende como esquema de ordenación de la naturaleza²⁸. En las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales*

²⁴ Cf. GA 21, pp. 342ss.

²⁵ Cf. GA 21, p. 378.

²⁶ GA 21, p. 405.

²⁷ GA 21, p. 406.

²⁸ Cf. GA 21, pp. 203-204.

de la fenomenología, se acentúa la crítica a Kant, insistiendo en que éste todavía se mueve en el horizonte de la moderna metafísica de la subjetividad: «Kant se atiende en el fondo a la determinación de Descartes. Por esenciales que sean las investigaciones kantianas sobre la interpretación ontológica de la subjetividad, el yo, el ego es para él, como para Descartes, *res cogitans*, *res*, algo que piensa, representa, percibe, juzga, aprueba, rechaza, pero también algo que ama, odia, aspira y así sucesivamente. [...] El yo es sujeto, en el sentido de la autoconciencia»²⁹. En este contexto Heidegger recuerda cómo Kant tiene presente la necesidad de determinar la autoconciencia no sólo como autoconciencia teórica que se mueve en el ámbito de los actos meramente cognoscitivos del sujeto, sino también como autoconciencia práctica que se constituye en la acción y en la interacción del sujeto con otros sujetos. Sin embargo, como en el caso anterior, Kant se queda en el simple reconocimiento de un yo teórico y de un yo práctico, pero lamentablemente «no logra determinar en modo originario la unidad de yo teórico y yo práctico»³⁰.

Curiosamente Heidegger encontró en Aristóteles, sobre todo en su filosofía práctica, una forma de comprender unitariamente la vida humana. Heidegger sostiene de una manera provocativa que Aristóteles sienta las bases para determinar la naturaleza ontológica de la vida humana. La filosofía práctica aristotélica desarrolla el programa de una completa hermenéutica de la vida humana, que permite descubrir el cuidado como el modo de ser fundamental del hombre que posibilita los comportamientos del producir (*poiesis*), del conocer (*theoria*) y del actuar (*praxis*)³¹. La densa interpretación heideggeriana de las virtudes intelectuales en la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana que Husserl, en su fenomenología reflexiva, no llegó a tomar en consideración. El rechazo de la actitud teórica en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles

²⁹ Cf. Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ³1997, pp. 177-179. En próximas referencias GA 24.

³⁰ GA 24, p. 207. Sin entrar aquí en la problemática del llamado viraje, se puede afirmar que esta doble concepción kantiana del sujeto es un punto de referencia importante para Heidegger. Así, por ejemplo, las lecciones del semestre de verano de 1930, publicadas con el título *Sobre la esencia de la libertad humana* (GA 31), giran en torno al problema de la libertad, es decir, la cuestión de cómo debe pensarse el modo de ser del sujeto agente. Heidegger, que intenta superar la diferencia kantiana entre razón teórica y razón práctica y definir el modo de ser unitario del sujeto, encuentra en la trascendencia el elemento que distingue al Dasein del resto de los demás entes, una trascendencia que se entiende como un liberarse para el propio poder-ser finito.

³¹ Un estudio a fondo de la relación Heidegger-Aristóteles pone de relieve que la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica gira en torno a tres preguntas: la pregunta por la verdad (cf. GA 21 pp. 127-195), la pregunta por el Dasein (cf. GA 18, pp. 45-268 y GA 19, pp. 21-64) y la pregunta por el tiempo (cf. GA 24, pp. 325-388). Estas tres preguntas se plantean en el horizonte unitario de la pregunta por el sentido del ser. Véanse, al respecto, los conocidos estudios de Franco Volpi sobre las homologías estructurales entre la filosofía práctica de Aristóteles y la ontología de la vida humana de Heidegger (entre muchos otros, cf. Volpi, F.: «*Sein und Zeit*. Homologien zur *Nikomachischen Ethik*», *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), pp. 225-240 y Volpi, F.: «Dasein as praxis. The Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle», en: Macann, Ch. (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, pp. 91-129). Asimismo, nos permitimos remitir a nuestro trabajo Adrián, J.: «Heidegger y la filosofía práctica: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana», *Taula* 33/34 (2000), pp. 91-106.

constituyen dos ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana. Se trata de una existencia humana que se define tanto en términos de acción (*praxis*) como de movimiento (*kinesis*).

También la pregunta por el tiempo y, por ende, la pregunta por el tiempo, se enmarca en una radicalización de la filosofía aristotélica³². En este caso el texto de referencia es la *Física*. La idea aristotélica del movimiento no sólo se halla en el centro de la interpretación heideggeriana, sino que se convierte en el fenómeno fundamental de su propia hermenéutica de la facticidad. En la radicalización heideggeriana de la *Física*, la *kinesis* adquiere el rango de una determinación ontológica primaria del Dasein. Así, una vez consumada la deconstrucción del concepto de la noción de movimiento (que extiende el movimiento más allá de la esfera física), la teoría aristotélica de la *kinesis* se transforma en una analítica del Dasein. En última instancia, la apropiación heideggeriana de la teoría aristotélica del movimiento está dirigida a comprender la vida en su movilidad originaria (*Urbewegtheit*) y, por extensión, en su temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*). Heidegger retrotrae el movimiento aristotélico (*Bewegung*) al principio ontológico de la movilidad (*Bewegtheit*) del Dasein, es decir, retrotrae el movimiento dinámico de descubrimiento de los entes a la movilidad inmanente del Dasein. Por tanto, la movilidad no está determinada por la presencia pura, sino por la temporalidad. Después de poner al descubierto los presupuestos ontológicos de la *kinesis* aristotélica, se trata de mostrar cómo la movilidad emana de la temporalidad originaria del Dasein³³. Ello explica mejor el interés que Heidegger empieza a mostrar por Kant a partir de la segunda mitad de los años veinte. Esta breve referencia a Aristóteles deja entrever la importancia que el Estagirita, Husserl y Kant juegan en el desarrollo del programa filosófico del joven Heidegger y, sobre todo, permite comprender los motivos que le llevan primero a una confrontación con Husserl, luego a un enorme trabajo de exégesis de Aristóteles y finalmente a una discusión pormenorizada con Kant.

4. Kant y la tarea de una cronología fenomenológica

Heidegger celebra la prudencia reflexiva de Kant al no querer someter prematuramente los fenómenos al tribunal del entendimiento, una actitud que se pone de manifiesto en el tratamiento del problema del tiempo: «en este caso como en todos los demás, Kant deja horizontes abiertos. [...] Cuando llega a los límites, deja subsistir los problemas, lo que es mucho más positivo para las investigaciones

³² Para más información véanse Brogan, W.: «Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*», en: Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zoborowski, H. (eds.): *Heidegger Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Munich, 2007, pp. 96-108; Jollivet, S.: «Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik», en: Denker, A., Figal, G., Volpi, F. y Zoborowski, H. (eds.): *Heidegger Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo y Munich, 2007, pp. 130-155.

³³ Este tema, anunciado en el plan general de *Ser y tiempo*, se desarrolla finalmente en las lecciones del semestre de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Sobre la relación entre estos dos textos remitimos al estudio de Herrmann, F.-W.: *Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie»: Zur zweiten Hälfte von «Sein und Zeit»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1991, pp. 35ss.

venideras que la violenta organización de puntos de vista medio claros en un sistema»³⁴. En este sentido, Kant se caracteriza por entrelazar de manera singular un tratamiento por momentos fenomenológico y por momentos dogmático de la cuestión del tiempo. De ahí que Heidegger afirme que Kant vendría a ser un fenomenólogo que se ignora como tal, al igual que Aristóteles, pues ambos defienden la idea de un pensamiento fiel a los fenómenos. Pero, por otra parte, este entrelazamiento entre fenomenología y dogmatismo explica la oscuridad inextricable de la estética transcendental.

A diferencia del neokantismo, el cual propone una interpretación lógica de la *Crítica de la razón pura* que pretende reabsorber la estética en la analítica, Heidegger pone el acento sobre la estética³⁵. De esta manera se distancia del dominio que ejerce en su época la interpretación de Cohen. Si bien Cohen reconoce que la apercepción transcendental y el giro copernicano a él asociado –es decir, la idea que el sujeto juega un papel «constitutivo» con respecto al objeto– es el verdadero corazón del pensamiento kantiano, se deja llevar por una interpretación unilateral que intenta pensar toda la crítica desde la analítica. Con ello la estética pierde toda su autonomía, lo que significa diluir todo el carácter receptivo de la sensibilidad en la espontaneidad del entendimiento. En el fondo esta interpretación se mueve en la tradición metafísica que desde Platón y Aristóteles distingue entre la percepción (*aisthesis*) y la facultad de razonamiento (*noesis*); en términos kantianos, entre la estética y la lógica. Pero, como añadirá Heidegger en el libro de Kant de 1929, hay que tener presente que el conocimiento no se constituye únicamente por medio de la lógica categorial, sino también por medio de la sensibilidad pura en cuanto receptividad creadora³⁶. En la interpretación logicizante de Cohen desaparece el momento decisivo de la donación. Para Heidegger, el aporte esencial de Kant consiste en reconocer la pasividad inherente a todo proceso de conocimiento, es decir, en reconocer el aspecto creativo de la intuición.

Heidegger evoca la afirmación kantiana de que «hay dos fuentes del conocimiento humano que parten de una raíz común, pero desconocida para nosotros, a saber, la sensibilidad y el entendimiento; por medio de la primera los objetos nos son *dados*, por medio de la segunda son *pensados*»³⁷. El propio Kant reconoció en la primera versión de la *Crítica de la razón pura* la separación abrupta entre estas dos fuentes de

³⁴ GA 21, p. 201. El máximo representante de esta ansia de sistematicidad es Hegel, quien, como comenta lacónicamente Heidegger, se cree en posesión de la verdad absoluta (cf. GA 21, p. 269).

³⁵ Cf. GA 21, p. 278. Sobre la relación de Heidegger con el neokantismo remitimos, entre otros, a los estudios de: Adrián, J.: «Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)», *Dianoia* XLV, núm. 45 (1999), pp. 65-113; Crowell, St.: «Making Logic Philosophical Again (1912-1916)», en: Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 55-72; Orth, E.W.: «Martin Heidegger und der Neukantianismus», *Man and World* 25 (1992), pp. 421-441; Steinmann, M.: «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», en: Denker, A., Zaborowski, H. y Gander, H.-H. (eds.): *Heidegger Jahrbuch 1*, Karl Alber, Friburgo y Munich, 2004, pp. 259-293.

³⁶ Cf. Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, ⁵1991, pp. 20ss.

³⁷ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburgo, ³1990, A 15/B 29.

conocimiento y resolvió el problema otorgando la prioridad al entendimiento sobre la sensibilidad. La Escuela de Marburgo radicalizó esta solución kantiana de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* al considerar la estética trascendental un resto precrítico y disolverla consiguientemente en la lógica trascendental.

Heidegger, en cambio, intenta resolver el problema de la unidad entre sensibilidad y entendimiento. De entrada, no acepta que la estética sea un asunto contingente. Para ello trata de mostrar que el reconocimiento del papel fundamental de la receptividad creativa de la sensibilidad expresa una necesidad interna del proyecto kantiano. La estética trascendental privilegia la intuición pura del tiempo. Según el propio Kant, «el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general»³⁸ y no sólo de los fenómenos internos. Incluso concede cierta primacía al tiempo sobre el espacio: todas nuestras representaciones, independientemente de su contenido, son temporales en cuanto se insertan en el flujo de la conciencia. El tiempo es la condición inmediata de los fenómenos interiores y la condición mediata de los fenómenos exteriores que se dan en el espacio³⁹. Todos los fenómenos, por tanto, se dan *en* el tiempo. Este es el contexto en el que se enmarca la discusión en torno a Kant y el tiempo de la segunda parte de las citadas lecciones de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad*.

En esta segunda parte, como se ha comentado anteriormente, se produce un brusco cambio de la temática: después de una larga consideración preliminar sobre la crítica husserliana del psicologismo y un intenso tratamiento del problema de la verdad en Aristóteles, Heidegger altera el curso de la exposición para dedicar el grueso de la segunda parte a la concepción kantiana del tiempo en el marco del desarrollo de lo que llama una «cronología fenomenológica». Su principal tarea es «la investigación de la determinación temporal de los fenómenos, es decir, su temporalidad, y con ello la investigación del tiempo mismo»⁴⁰. A partir de este nuevo planteamiento, los primeros párrafos de la segunda parte de estas lecciones abordan preliminarmente la cuestión de la temporalidad del cuidado, el papel que Hegel otorga al tiempo en la *Enciclopedia* y la influencia de Aristóteles sobre la interpretación hegeliana y bergsoniana del tiempo para, finalmente, dar paso a un profundo análisis de la interpretación del tiempo en la estética y la lógica trascendentales de Kant que pone el énfasis en la relación entre yo pienso y tiempo⁴¹. A primera vista el repentino cambio de tema puede sorprender, pero si atiende al problema de fondo éste resulta comprensible. Heidegger trata de poner de manifiesto los presupuestos no interrogados de la concepción aristotélica de la verdad, en particular la

³⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 34/B 50.

³⁹ Cf. GA 21, pp. 335-336.

⁴⁰ GA 21, p. 200. Heidegger utiliza aquí expresamente el latinismo *Temporalität* para distinguir la estructura temporal (*temporale Struktur*) de todo fenómeno –incluida la vida o el Dasein– del sentido natural y prefilosófico de *zeitlich* que remite al simple discurrir de las cosas en el tiempo (cf. GA 21, p. 199). En estas lecciones todavía no se ha establecido la diferencia luego plenamente operativa en Ser y tiempo entre la temporalidad propia del Dasein (*Zeitlichkeit*) y la temporaneidad propia del ser (*Temporalität*) (cf. Adrián, J.: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009, pp. 160-161).

⁴¹ Cf., respectivamente, GA 21, § 18, § 20, § 21, §§ 23-24 y § 29.

comprensión del ser y del tiempo que le subyacen. Según Heidegger, Kant es el único que intuye tímidamente la conexión entre el ser y el tiempo, indicándole la senda a seguir. Una afirmación que se repite en *Ser y tiempo*: «El primero y el único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporaneidad (*Temporalität*), o que, más bien, se dejó arrastrar hacia ella por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant»⁴².

Heidegger comienza por citar un pasaje de las *Reflexiones* de Kant que luego reaparece también en *Ser y tiempo*: «La tarea de la filosofía no consiste en dar reglas, sino en analizar los juicios secretos de la razón común»⁴³. Esto significa que la tarea de la filosofía consiste en poner al día los comportamientos que fundamentan la conducta cotidiana de la existencia. En este sentido comprende la analítica kantiana no solamente como la descomposición de cualquier cosa en sus elementos según el paradigma químico de análisis, sino como la reconducción de cualquier cosa a su lugar de procedencia. Se trata, por tanto, de remontarse a la génesis de los fenómenos, de mostrar las condiciones de posibilidad últimas de su donación. De ahí que Heidegger mismo hable en un tono kantiano de una «analítica» de la existencia, es decir, de un análisis que ponga al descubierto las condiciones ontológicas de posibilidad de los diferentes modos de comportamiento del Dasein.

Así, pues, el análisis de la proposición y de la verdad a partir de Aristóteles que se lleva a cabo en la primera parte de las citadas lecciones da paso a un estudio pormenorizado del tiempo. ¿Cómo se explica ese cambio de temática? La proposición no tiene necesariamente la forma del juicio, sino que más bien descubre algo en el acto de presentar (*gegenwärtigen*). El ser es la presencia de algo que puede ser descubierto (verdad) o encubierto (falsedad): «Ser significa presencia (*Anwesenheit*). Verdad significa presente (*Gegenwart*). Presencia y presente como modos de la *Präsenz* son modos del tiempo»⁴⁴. Esto implica que el análisis de la proposición, es decir, el *logos apofantikos*, se orienta ahora hacia el tiempo, poniendo de relieve el carácter temporal de los fenómenos lógicos. Aristóteles mismo no se interroga por el sentido de esta identidad entre el ser y la verdad. Por ello es necesario radicalizar la cuestión de la verdad para llegar a la raíz de su génesis a partir de la temporalidad.

Aquí es donde entra en juego el mencionado proyecto de una cronología fenomenológica que analiza la estructura temporal de los fenómenos y que, a la postre, implica una investigación del tiempo mismo. La lectura en clave analítica y genética de la *Crítica de la razón pura*, obra que presenta una excepcional concepción filosófica del tiempo, es una tarea que compete a esta cronología fenomenológica. El efímero nombre de «cronología fenomenológica» no indica tanto la fundación de una nueva disciplina filosófica como una redefinición de la tarea de la filosofía. Desde un punto de vista estrictamente etimológico, la cronología fenomenológica consiste en concebir el pensamiento (*logos*) en su propia temporalización (*chronos*). Esta idea evita caer en una simple subjetivación del tiempo (Agustín) o en una subjetividad absoluta (Husserl) a la

⁴² Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1986, p. 23.

⁴³ GA 21, p. 197 (cf., asimismo, Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 4).

⁴⁴ GA 21, p. 199.

vez que permite pensar en esta extraña identidad de Dasein y de tiempo como la que Heidegger presiente en el esquematismo kantiano.

Ahora bien, ¿en qué sentido esta cronología fenomenológica exige un debate a fondo con Kant? Si la tarea de una tal cronología consiste en la investigación de la temporalidad de todos los fenómenos, hay que dejar de considerar el tiempo como algo que ofrece el marco (*Rahmen*) de manifestación de los fenómenos y pasar a comprenderlo como su estructura misma (*Struktur*). En palabras Heidegger, el tiempo no opera en términos de marco general (*rahmenmäßig*), sino como estructura (*strukturmäßig*) de los fenómenos mismos. Y en cuanto estructura, esto implica una nueva concepción del tiempo que ya no se entiende en términos naturalistas de sucesión. La problemática cronológica pone de relieve que la temporalidad es un rasgo fundamental del comportamiento del Dasein y no un rasgo del mundo⁴⁵. O, como se dice en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* y en el tratado homónimo del mismo año, el Dasein es el tiempo⁴⁶. Esto no significa una subjetivación del tiempo, emplazándolo *en* el alma o en el sujeto. Por el contrario, se trata de reconocer la intrínseca constitución temporal del Dasein y distinguir con claridad la comprensión vulgar del tiempo de la temporalidad originaria⁴⁷.

La breve historia del concepto de tiempo que Heidegger traza en las lecciones de 1925/26 otorga a Kant un lugar de privilegio frente a Aristóteles, Hegel y Bergson. El motivo ya es conocido: Heidegger ve en la teoría kantiana del esquematismo una aproximación esencial de la problemática cronológica, en la que entra en juego un concepto de tiempo que no se comprende sólo en el marco de aparición de la naturaleza y del mundo objetivo, sino sobre todo como un elemento constitutivo de todos los fenómenos de la conciencia. Kant encuentra en las profundidades del alma humana y en el esquematismo transcendental una manifestación de la temporalidad de los comportamientos del Dasein que Kant, en un lenguaje todavía tradicional y cartesiano, nombra «apercepción transcendental», el yo pienso que acompaña a los actos del entendimiento. Heidegger da un paso más y se interroga por la determinabilidad del tiempo, es decir, se plantea la pregunta no formulada directamente por Kant de: ¿cuál es la condición de posibilidad de una conexión entre el tiempo en general y el yo pienso en general?⁴⁸ Esta cuestión de la unidad entre sensibilidad y entendimiento, que en el fondo es la cuestión de la unidad de la subjetividad, es la que intenta resolver la filosofía postkantiana, pero sin interrogarse por los presupuestos de Kant mismo. De ahí que la filosofía postkantiana, como diagnóstica Heidegger, siga moviéndose en las coordenadas cartesianas del «yo pienso». Precisamente, *Ser y tiempo* intenta explicar esta unidad a partir de la estructura total del cuidado que determina ontológicamente al Dasein en términos de temporalidad originaria.

⁴⁵ Cf. GA 21, p. 205.

⁴⁶ Cf. Heidegger, M.: *Der Begriff der Zeit* (Vortrag), Max Niemeyer, Tübinga, 1989, p. 26 (reeditado en GA 64) y Heidegger, M.: *Der Begriff der Zeit* (Abhandlung) (GA 64), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2004, pp. 57 y 61.

⁴⁷ Esto explica el uso que hace Heidegger de la expresión *Temporalien* en las lecciones de 1925/26. Los *Temporalien* indican los caracteres temporales (*temporal*) de la existencia del Dasein y se distinguen de las determinaciones temporales (*zeitlich*) de los restantes fenómenos. Al final de las lecciones Heidegger renombra los *Temporalien* con la expresión más habitual de *Ser y tiempo* de *Existenzialien* («existencialios»).

⁴⁸ Cf. GA 21, p. 309.

Bibliografía

- Adrián, J.: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009
- Courtine, J.-F. (ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, París, 1996
- Dreyfus, H. y Wrathall, (eds.): *Heidegger Reexamined* (vol. 2), Routledge, Londres, 2002
- Heidegger, M.: *Der Begriff der Zeit (Vortrag)*, Max Niemeyer, Tubinga, 1989
- Heidegger, M.: *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tubinga, 1987
- Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1997
- Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1991
- Heidegger, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1976
- Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen von Kants «Kritik der reinen Vernunft»* (GA 25), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1995
- Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1988
- Heidegger, M.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2000
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1986
- Heidegger, M. y Arendt, H.: *Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1998
- Heidegger, M. y Blochmann, E.: *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1989
- Heidegger, M. y Jaspers, K.: *Briefwechsel 1920-1963*, Klostermann-Piper, Munich y Zurich, 1990.
- Heidegger, M. y Rickert, H.: *Briefe 1912-1933*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2002
- Hoppe, H.: *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, en: *Durchblicke* (Martin Heidegger zum 80. Geburtstag), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1970
- HUSSERL, E.: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1985
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburgo, 1990
- Macann, Ch. (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992
- Mörchen, H.: *Die Einbildungskraft bei Kant*, Max Niemeyer, Tubinga, 1930
- Rosales, A.: *Sein und Subjektivität*, Walter de Gruyter, Berlín, 2000
- Schalow, F.: *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue: Action, Thought, Responsibility*, State University of New York Press, Albany, 1992
- Sherover, H.: *Heidegger, Kant, and Time*, Indiana University Press, Bloomington, 1971
- Vollrath, E.: *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristóteles, Kant und Hegel*, Henn, Wuppertal, 1969

Recibido: Julio 30 de 2009 - Aprobado: Agosto 15 de 2009