

HEIDEGGER. LA COPERTENENCIA DE *DA-SEIN* Y SER. UNA CONFRONTACIÓN CON KANT¹

CARMEN SEGURA PERAITA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En diálogo y confrontación con Kant, Heidegger encuentra elementos que le permiten ahondar en su propia comprensión de la copertenencia entre *Dasein* y ser. Se trata de una comprensión, no trascendental, que surge en medio del debate incansable con la filosofía trascendental kantiana. Heidegger consideró que en la metafísica se había operado una transformación del ὑποκειμενον-ουσία en «sujeto apofántico». Esto habría llegado a su culminación con Kant. Pero, en discusión con él, Heidegger realiza un viraje que le permite reconducir la relación entre sujeto y objeto, a la identidad entre pensar y ser y así, en definitiva, a reafirmar su tesis según la cual ser y *Dasein* se copertenecen.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, Kant, *Dasein*, ser, filosofía trascendental, sujeto.

Heidegger. The Co-Pertinence of Dasein and Being. A Confrontation with Kant

ABSTRACT: In dialogue and confrontation with Kant, Heidegger discovers elements which allow him to deepen in his understanding of the co-pertinence of *Dasein* and being. This is a non-transcendental understanding, which arises in the midst of the unending debate with Kant's transcendental philosophy. Heidegger considered that a transformation had come about in metaphysics of the ὑποκειμενον-ουσία into the «apophantic subject». This should have reached its culmination with Kant, but in discussion with Kant, Heidegger changed the course, allowing a redefinition of the relationship between subject and object, identifying thinking with being, thus definitively reaffirming his thesis by which being and *Dasein* are co-pertinent.

KEY WORDS: Heidegger, Kant, *Dasein*, being, transcendental philosophy, subject.

1. INTRODUCCIÓN

Martin Heidegger se sitúa ante nosotros como el pensador que declaró el final de la metafísica. Advirtió del olvido del ser y apuntó a un nuevo comienzo, más atrás de los orígenes (aunque esto no se haya de entender en sentido cronológico). A juicio de nuestro pensador, la historia de la metafísica parece estar marcada desde el principio por la necesidad de su acabamiento. Un final al que todavía asistimos, dentro del que estamos, toda vez que, al parecer de muchos y con el beneplácito de otros tantos, nos encontramos sumergidos de lleno en el nihilismo que ya proclamara Nietzsche, el último metafísico en opinión del (si se me permite la licencia) «último metafísico»: Heidegger.

Ya en la que se acostumbra a considerar su obra magna, *Ser y tiempo*, Heidegger denunció de modo apremiante ese olvido del ser; o mejor, *el olvido del olvido del ser*. Más que acusar a la metafísica de negligencia, ya entonces reconoció que aquél constituía su señal de identidad: lo que le hacía precisamente ser *metafísica* y no ninguna otra cosa. En cualquier caso, y desde aquel momento, la pregunta por el sentido del ser y por la

¹ Este artículo es fruto de un trabajo de investigación que tuvo su punto de arranque dentro del proyecto I+D con referencia: HUM2006-04630/FISO. Posteriormente continué desarrollándolo en el marco del proyecto I+D, con referencia: G134H7 / FFI2008-03021.

posibilidad de un horizonte para plantear siquiera dicha cuestión fue el motivo de su búsqueda constante. Su empeño e insistencia le condujo en ocasiones por «sendas perdidas» que no conducían a ninguna parte ni se abrían a camino transitable alguno. Sin embargo, también es cierto que en sucesivos momentos su pensamiento se fue aclarando y consolidando. A mi parecer, como al de muchos otros, el modo en que llegó a entender la copertenencia de ser y *Dasein* constituye uno de los hitos de su pensamiento, aunque nunca dejara de replantearse la misma cuestión desde perspectivas y ángulos nuevos, siempre problemáticos y problematizantes. De cualquier modo, en el descubrimiento de la copertenencia mencionada, Heidegger creyó encontrar la salida al subjetivismo de la metafísica occidental que siempre había denostado.

En el contexto de esta comprensión se sitúa el trabajo, por fuerza modesto y con límites bien definidos, que deseo realizar en las páginas siguientes. Formulada esquemáticamente, la propuesta que quiero defender con esta aportación es la que de algún modo está ya contenida en el título mismo de este artículo. En medio de su diálogo y confrontación con Kant —a quien Heidegger nunca dejó de admirar ni criticar— nuestro pensador encuentra elementos que le permiten ahondar en su propia comprensión de la copertenencia entre *Dasein* y ser. Se trata de una comprensión que surge (es preciso insistir en ello) en medio del debate incansable con las filosofías del sujeto y, de manera más concreta, con la filosofía trascendental kantiana (en la que Heidegger creyó encontrar la culminación del subjetivismo moderno).

No cabe duda de que esta tesis, expuesta por el momento de manera tan abrupta, necesita una aclaración bien detallada y una justificación suficientes. Para hacerlo habré de ir acercándome a ella recorriendo una serie de círculos concéntricos, cada vez más estrechamente cercanos a su núcleo. En concreto, mi modo de proceder va a ser el siguiente. Me centraré en las interpretaciones que lleva a cabo el pensador del ser respecto a Aristóteles, Kant y también Descartes. Naturalmente lo haré sólo con relación a determinados aspectos de su filosofía: aquellos que resultan relevantes para esta investigación. No se puede olvidar que Heidegger siempre elaboró y reelaboró sus planteamientos en diálogo con aquéllos que le habían precedido. Por tanto, el primer epígrafe se entiende como una preparación ineludible que abre paso al tema central de este artículo. De lo que se trata es de recordar con Heidegger que la metafísica se constituye como fruto de la diferenciación, consolidada por Aristóteles, entre el qué-es y el que-es; es decir, entre la existencia y la esencia. Según lo entendió el pensador de Friburgo, esta misma diferenciación condujo a la primacía de la οὐσία entendida como sujeto determinado. Así, la idea de ὑποκείμενον, a partir del pensador de Estagira, entró de lleno a formar parte de la metafísica en Occidente. No obstante —éste es el segundo momento de mi trabajo—, la concepción del ὑποκείμενον experimenta a lo largo de su historia, siempre según nuestro autor, notables modificaciones. La más relevante de ellas, tanto en términos generales como para nuestro estudio, es la que sufre el sujeto ontológico que en la Modernidad pasa a ser entendido como sujeto lógico. Dicho de otro modo: el ὑποκείμενον-οὐσία pasa a ser entendido primero como *cogito*, por tanto como *fundametum absolutum inconcussum veritatis* y después, de manera definitiva con Kant, como sujeto apofántico (esto y no otra cosa sería el yo pienso). No cabe duda que lo relevante en este segundo momento es lo que afecta directamente a las tesis de Kant acerca del yo pienso. Para llegar a comprender cabalmente cómo lo interpreta Heidegger será necesario realizar algunas breves aclaraciones relativas a Descartes (porque Heidegger lo considera el iniciador del cambio de la concepción del sujeto-sustancia a la del sujeto lógico o apofántico). Sólo de este modo se podrá seguir, en su decurso, la *genealogía* de la metafísica. En el tercer compás de mi investigación, me detendré en la interpretación que realiza nuestro pensador de la tesis de Kant acerca del ser.

Como se habrá podido advertir, los asuntos que voy a tocar tienen que ver con la comprensión del ser como realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Además, y desde ahí, habré de analizar, por una parte, el modo en que Heidegger entendió que el sujeto-sustancia pasó a ser entendido como sujeto apofántico. Esto contribuirá a comprender el modo en que la Modernidad interpretó la subjetividad. Por otra parte, habré de tomar en consideración la tesis kantiana sobre el ser. Se trata, por cierto, de la definitiva expresión de la transformación del ser que —habiendo sido entendido como realidad efectiva— llega, de manera coherente, a proponerse como posición del pensar. De este modo, tomados los dos cabos que condujeron a la comprensión trascendental del sujeto y del ser estaremos en condiciones de entender el modo en que Heidegger lleva a cabo aquella subversión que le permite establecer una copertenencia que no es simplemente una variación de lo anterior (el binomio sujeto-objeto) sino que constituye algo realmente nuevo; algo que nada tiene que ver con las filosofías de la conciencia. Se trata de la copertenencia que existe entre *Da-sein* y ser. Esto es lo que abordo en el cuarto epígrafe de mi trabajo. En él procuraré valorar las consecuencias que cabe extraer de la comprensión heideggeriana de cara a sus propios objetivos. En ese momento se podrá ponderar el acierto o desacierto de mi planteamiento inicial. Para hacerlo, las breves conclusiones finales pueden servir de alguna ayuda.

De acuerdo con mi propósito y con las líneas maestras que lo conforman, este trabajo se ha centrado en los textos de Heidegger que menciono a continuación. Su punto de partida se encuentra en unas pocas pero densas páginas del *Nietzsche II*. Son las contenidas en el capítulo: «Qué-es y que-es en el comienzo esencial de la metafísica: *idéa* y la *ἐνέργεια*». Se trata de un texto en el que, como declara con propósito admonitorio el mismo Heidegger, no se pretende hacer «historiografía», pero en el que quizá sí se haga genealogía del ser que se oculta y que, precisamente ocultándose, hace a la vez posible y tan imposible la historia de la metafísica. A ese no-ente, ni tan siquiera *ser*, que como decisión abrió —ocultándose y al ocultarse— el camino de la metafísica como pregunta por la diferencia entre el «qué es» y el «que es», es hacia lo que quiere indicar Martin Heidegger.

Las reflexiones realizadas por el autor del *Nietzsche* nos empujarán —movidas por el dinamismo de la cosa misma— al estudio de otros textos de nuestro pensador. Atenderemos a ellos en la medida en que las aportaciones allí expuestas contribuyen a completar de forma sustantiva algo que (por las razones que fueran) Heidegger sostuvo siempre con firmeza, pero que no abordó de manera temática en las páginas del *Nietzsche* aludidas. Me estoy refiriendo a dos contribuciones que, a mi juicio, resultan paradigmáticas. Ambas se encuentran separadas por el tiempo, pero a la vez están íntimamente vinculadas por sus contenidos. Por orden cronológico recordamos en primer lugar el capítulo tercero de la primera parte de *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* (1927); a continuación se abre paso con especial fuerza otro texto memorable, «La tesis de Kant sobre el ser» (1961).

Por lo que se refiere al primero, es cierto que es anterior a la *Kehre*. Esta observación evidente podría constituirse en una objeción si el criterio que mueve este trabajo fuera historiográfico, pero éste no es el caso. Si así fuera, no bastaría con tomar en consideración los textos que aquí menciono, sino otros muchos, entre ellos *Kant* y *el problema de la metafísica* o las lecciones de Heidegger sobre Kant. Además se tendría que realizar un estudio riguroso y exhaustivo de los cambios de valoración y planteamiento que Heidegger experimenta con relación al autor de la *Crítica de la razón pura*. Pero ya he dicho que no es éste el enfoque deseado. Lo que se quiere tratar de manera específica es la comprensión heideggeriana según la cual el *yo pienso* de Kant es sujeto *apofántico*. Se pre-

tende averiguar a dónde conduce esta interpretación y cuáles son sus consecuencias. Por este motivo, aunque el presente estudio está centrado particularmente en el Heidegger maduro, la toma en consideración del texto en que por vez primera formuló de manera tan rotunda dicha tesis no se puede obviar; ni tan siquiera a pesar de las diferencias epocales, y eso por una sencilla y poderosa razón: en el *Nietzsche II*, Heidegger anuncia que la definitiva transformación del sujeto óntico en sujeto apofántico sólo tiene lugar con Kant. Pues bien, a mi parecer, en el capítulo III de la primera parte de *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* se encuentra una exposición y justificación paradigmáticas de esta tesis.

Por lo que refiere a «La tesis de Kant sobre el ser», he de decir que su estudio resulta imprescindible para el desarrollo de este trabajo. Como espero poder mostrar, sólo la toma en consideración de lo que allí dijo Heidegger puede permitir defender la tesis que me he propuesto mostrar: que, en diálogo y confrontación con Kant, Heidegger encuentra elementos que le permiten ahondar en su propia comprensión de la copertenencia entre *Dasein* y ser. Ya he anunciado cuál es el propósito que mueve este trabajo. Trato de mostrar que la tesis kantiana según la cual el ser (*das Wirkliche*) es pura posición del pensar² constituyó una motivación que sirvió a Heidegger para profundizar en su propia comprensión. Lo que acabo de decir no significa que nuestro pensador se limitara a repetir la teoría kantiana; por el contrario, intentó neutralizarla; asunto diferente es que lo lograra. Porque, si el *Da-sein* es, como gustaba decir a Heidegger, el claro para el ocultamiento/desocultamiento del ser, entonces sigue siendo de algún modo cierto que no hay ser sin *Dasein* (aunque tampoco *Da-sein* sin ser).

Esto supondría —dicho de otro modo y de manera puramente provisional—, que el pensador del ser no habría logrado superar el planteamiento trascendental. Pero es preciso matizar inmediatamente esta valoración en un aspecto nada banal: el que «acontezca» ser y sentido no es algo que esté en poder del yo pienso. Quizá ésta sea la gran diferencia respecto a los planteamientos anteriores. No es cosa de poca monta, aunque tampoco lo es que, por decirlo de algún modo, el ser siga siendo asunto del *Da-sein*. El ser no es ente, es la *nada* del ente; no es ni siquiera «ser»; no es un elemento necesario para la constitución de la experiencia posible. No puede serlo porque Heidegger renuncia a la ontología kantiana (que lo es de objetos). Por el contrario, el mundo en el que somos, constituye ya desde siempre (como gustaba decir al joven Heidegger) un plexo de significatividad. No hay, por tanto, construcción, pero sí, quizá, donación —del ser al *Da-sein*— y entrega —del *Da-sein* al ser, a su acontecer—. En síntesis: se puede decir que en Heidegger el ser no es ya posición del pensar, aunque sí, que acontece en el claro que el *Da-sein* es.

2. LA DETERMINACIÓN METAFÍSICA DEL SER COMO REALIDAD EFECTIVA (*WIRKLICHKEIT*) Y LA EQUIPARACIÓN ENTRE SER Y EXISTENCIA

En el mismo comienzo de las páginas del *Nietzsche II*, Heidegger formula la que podríamos denominar su «tesis de fondo»: que en metafísica y en definitiva, «como 'ente' vale lo real efectivo» (*das Wirkliche*). El «ente es real efectivo»³. Que esto es así —o que

² Se trata de una tesis que se mantiene también en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* a pesar de las pertinentes precisiones realizadas en su «Analítica de los principios» y en particular en los «Postulados del pensamiento empírico».

³ HEIDEGGER, M., «La metafísica como historia del ser», en *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000, 4.ª ed., 2001, trad. J. L. Verma, pp. 325-372, p. 327.

al menos, ha llegado a ser así— es un planteamiento que el pensador de Friburgo defiende desde el principio y que mantiene como hilo conductor hasta el final.

Das Wirkliche significa, según Heidegger, dos cosas: que «el ser del ente reside en la realidad efectiva» y que «lo real efectivo es lo efectuado por un efectuar»⁴. Con ello quiere destacar lo siguiente: que la existencia ha sido entendida por la metafísica occidental desde su mismo comienzo, como realidad efectiva y que la «eficiencia» es un carácter determinante de lo ente. Éste es efectuado por un efectuar y, a su vez, él mismo es efectuante; es decir, tiene la capacidad de efectuar.

Todas estas observaciones nos ponen sobre la pista de algo que ya se ha mencionado y que, por la relevancia que tiene para este estudio, no quiero dejar pasar por algo. Se trata de la influencia de algunos planteamientos kantianos en la interpretación heideggeriana de la historia y en concreto del significado de «existencia». En el caso del texto que estamos comentando hay una alusión directa, y que ésta aparezca ya en el mismo comienzo del texto es sumamente revelador:

«Desde hace tiempo, en la “realidad efectiva” se muestra la esencia propia del ser. La “realidad efectiva” es llamada con frecuencia “existencia”. Así, Kant habla de las “pruebas de la existencia de Dios”. Éstas deben mostrar que Dios es efectivamente real, es decir, “existe”»⁵.

Como se puede entender, lo relevante de esta cita no es lo relativo a la demostración de la existencia de Dios, sino, como ya se ha indicado, la explícita referencia a Kant.

Desde esta pre-comprensión, Heidegger da por sentado que, al menos desde Aristóteles, el ente se ha entendido siempre así. A la vez, nuestro pensador asevera con firmeza que no tenemos ninguna claridad respecto de lo que signifique existencia, realidad efectiva u otros términos similares. Por el contrario, ‘el ser se oculta y de este modo posibilita a la metafísica su comienzo esencial’. Quizá por ello entienda Heidegger que los intentos de comprensión y definición de la existencia de lo ente hayan resultado tan erráticos. De cualquier modo, hay algo que resulta claro para Heidegger: que en ningún caso se pueden equiparar ser y existencia. Lo que él entiende es que «el ser se diferencia en qué-es y que-es y que con esta distinción y con su preparación comienza la historia del ser como metafísica»⁶.

Como ya se ha anunciado, el objetivo de estas páginas impide que nos detengamos en un análisis más pormenorizado de las razones y explicaciones aportadas por Heidegger en este preciso sentido. Sin embargo, no podemos renunciar a una exposición, siquiera somera, de los aspectos que resultan imprescindibles para el correcto desarrollo de este artículo. Las cuestiones que es menester tomar en consideración son las que se exponen a continuación.

En el epígrafe que lleva por título «la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas*», el autor del *Nietzsche II* va a pasar revista a esa genealogía de la metafísica. A Heidegger no le cabe duda de que fue Aristóteles quien primero estableció la distinción entre el «que-es» y el «qué-es» (teniendo ya abonado el terreno por su maestro Platón)⁷. De hecho, el Estagirita diferencia entre el τί ἐστιν —el «qué es»— y el ὅτι ἔστιν —el «que es»—. Por tanto, en el ser (εἶναι) se muestra una diferencia. Lo que se pregunta Heidegger es cómo puede dividirse así el ser. Para responder va a comenzar exponiendo los primeros orígenes del pensamiento griego hasta llegar a Aristóteles.

⁴ *Ib.*

⁵ *Ib.*, p. 328.

⁶ *Ib.*

⁷ Eso, de cualquier modo, y frente a Heidegger, es discutible.

En el comienzo de la historia del ser, recuerda nuestro pensador, éste es entendido como surgimiento: φύσις y, en consecuencia, como ἀλήθεια. Ahora bien, esta concepción acabaría por decantarse en el «*demorarse*»: en un mantenerse presente y consistente en el ser, que así llega a ser entendido como οὐσία. Aquí comenzaría la historia propiamente dicha de la metafísica⁸. La οὐσία es, pues —así lo entiende Heidegger—, como un «presenciar» que acaba por llegar a la presencia y se mantiene en ella; la οὐσία es comprendida por el estagirita como un τόδε τι que al haber logrado estar ahí «yaciendo delante» (ὑποκειμενον) se encuentra en reposo y, precisamente en ese reposo, es presencia, presente.

Aunque no podamos detenernos más en las detalladas observaciones que Heidegger realiza sobre la comprensión aristotélica de *lo que es*, conviene no pasar por alto lo que aquí se ha intentado sintetizar para que, de este modo, se pueda advertir con claridad la radical diferencia a la que he aludido al comienzo de estas páginas y de la que nos vamos a ocupar en el siguiente epígrafe. Se trata de la que existe entre la comprensión del sujeto como οὐσία y la del mismo como sujeto apofántico de todas sus determinaciones; primero como *cogito* y después, de manera acabada, como yo trascendental. Para evitar confusiones innecesarias, conviene también aclarar que, aunque no siempre Heidegger precise como sería deseable en qué sentido se está refiriendo al ὑποκειμενον aristotélico, cuando lo contraponen al sujeto de la modernidad, en lo que propiamente parece estar pensando no es en el mero sujeto, entendido como pura potencia (la materia prima), sino en el sujeto que la οὐσία, como un τόδε τι, es. En la comprensión de Aristóteles (tan determinante para la historia posterior de la metafísica, también a juicio de Heidegger) la sustancia, la entidad, no es otra cosa que un sujeto determinado; es decir, οὐσία-ἐνέργεια. Si no tuviéramos en cuenta lo que aquí se acaba de señalar, la llamada de atención de nuestro pensador sobre la transformación operada en la modernidad a partir de Descartes carecería de sentido.

3. LA TRANSFORMACIÓN DEL SUJETO ONTOLÓGICO EN SUJETO LÓGICO

Como se va a poder observar, en los epígrafes que siguen de su texto —comenzando por el que lleva por título «La transformación de la verdad en certeza. Descartes»—, el planteamiento de Heidegger va a experimentar una clara inflexión. Si hasta el momento se había centrado en la distinción entre el «qué es» y el «que es», ahora, sin abandonar el punto de apoyo sobre el que pivota toda su reflexión, su pensamiento se va a centrar en la transformación del ὑποκειμενον en sujeto lógico, sea éste entendido como *cogito*, *yo trascendental* o sujeto absoluto. Algo que, a su juicio, es lo característico de la modernidad y que observa en Descartes, Leibniz y Kant, sin poder dejar de mencionar a Hegel, como culminación de la filosofía de la subjetividad⁹.

Al recorrer este tramo de «historia genealógica de la metafísica», Heidegger sostiene que la transformación a la que se está haciendo referencia llega a un punto culminante y de no retorno, podríamos añadir, con Kant. Así es, refiriéndose todavía al *representa-*

⁸ Cf. HEIDEGGER, M., «La metafísica como historia del ser», *op. cit.*, p. 330.

⁹ «Por ello, en el futuro la *mens humana*, de acuerdo con esta distinción de su yacer delante como *subjectum*, reivindicará exclusivamente para sí el nombre de 'sujeto', de manera tal que *subjectum* y *ego*, subjetividad y yo se volverán sinónimos. En esto, el «sujeto» como nombre que designa el «sobre el cual» del enunciado sólo pierde en apariencia su dignidad metafísica, la cual se anuncia en Leibniz y se despliega plenamente en la *Ciencia de la lógica* de Hegel». *Ib.*, p. 354.

cionismo cartesiano (sobre el que volveremos más despacio enseguida), Heidegger sostiene lo siguiente:

«La realidad efectiva de aquello que es aportado y re-presentado en todo re-presentar está caracterizada por la *representatividad*. Con esto comienza el despliegue de un rasgo de la esencia de la realidad efectiva *que sólo será comprendido posteriormente por Kant con toda claridad como la objetividad del objeto*»¹⁰.

Sólo Kant habría entendido la objetividad del objeto, porque, como es sabido, sólo él llega a comprender que, desde su filosofía trascendental y en coherencia con ella, no hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto. Más aún (aunque ahora expresado con terminología no kantiana) que la objetividad es el ser mismo del objeto.

Más adelante tendremos que volver sobre estos asuntos. Por el momento es necesario comenzar por estudiar la valoración que hace Heidegger de la filosofía cartesiana. La razón es clara: Descartes comenzó una transformación —del sujeto-sustancia al sujeto apofántico— que sólo llegaría a su culminación con Kant. Por tanto, sólo si tenemos en cuenta lo que el autor de las *Meditaciones metafísicas* comenzó, podremos hacernos cargo de en qué consistió el paso decisivo dado por el pensador de Königsberg.

3.1. *Descartes. La transformación de la verdad en certeza y del ὑποκείμενον en «subiectum»*

«La oculta historia del ser como realidad efectiva es lo que posibilita así mismo las diferentes posiciones fundamentales de la humanidad occidental en medio del ente, posiciones que fundan en cada caso la verdad acerca del ente sobre lo real efectivo, erigiéndola y asegurándola para éste»¹¹.

Este texto, con el que Heidegger inicia en el *Nietzsche II* su análisis crítico de la modernidad, resume en buena medida las razones que le llevan a llamar la atención sobre esa inflexión a la que ya se está haciendo referencia. Se trata de algo bien sencillo: cada determinada comprensión del ente lleva aparejada la correspondiente comprensión de la verdad. Y es que el ser o lo ente «toma su impronta esencial en cada caso de un ente determinante»¹². No se puede olvidar, y es algo que a Heidegger le gusta recordar, que en el principio de la filosofía ya Parménides afirmó que lo mismo eran pensar y ser.

En este orden de cosas, Heidegger recuerda que a lo largo de la historia de la metafísica la verdad pasó de ser entendida como ἀλήθεια —en correspondencia con la φύσις— a serlo como *adaequatio* —cuando se la concibió como una determinación del pensamiento (del *intellectus*, humano o divino)—. En opinión del filósofo friburgués, de ahí a la comprensión cartesiana de la verdad como certeza sólo habría un paso. La esencia de la verdad es concebida como certeza y esto se funda en un re-presentar ante la conciencia. En consecuencia, el saber sólo lo es cuando se tiene certeza de lo sabido. En efecto, lo verdadero será sólo aquello que el ser humano pueda llevar ante sí, representar. A su vez, la certeza consistirá en la seguridad de ese representar. De esta manera es como se produce —de un modo tan aparentemente inocuo y natural— la transformación que nos está ocupando: ahora, lo efectivamente real, lo real efectivo, es sólo lo que se prueba como verdadero; es decir, como cierto. Por eso sostiene Heidegger que «la esencia de la realidad de esto real reside en la constancia y consistencia de lo representado en el repre-

¹⁰ *Ib.*, p. 353. Las cursivas son mías.

¹¹ *Ib.*, p. 344.

¹² *Ib.*

sentar con certeza»¹³. Dicho de otro modo: la realidad estriba en la «representatividad» y sólo en ella.

Pero la certeza reclama un sujeto (ὑποκείμενον) que se constituya como su fundamento absoluto; un sujeto constante y permanente que opere como fundamento, pues es evidente que no se puede dar sin él y sino en él. Así pues, lo que es menester antes que ninguna otra cosa es poner a buen seguro eso que va a ser *fundamentum absolutum et inconcussum*. Se ha de buscar un cimiento último (sujeto, ὑποκείμενον) que no dependa de algo otro, sino que descansa en sí mismo. Para socorrernos en esta búsqueda, la comprensión medieval de la sustancia acude en nuestra ayuda. Heidegger recuerda que en el principio de la metafísica la οὐσία es pensada como lo que mora en cada caso y yace por sí delante, de modo que es el auténtico ὑποκείμενον¹⁴. Respecto de este «sujeto» todo lo que se da junto y merced a él, los συμβεβηκότα, constituyen de algún modo un cierto no ser, puesto que sólo «co-presencian». Pero, a juicio de Heidegger, en la Edad Media el sentido originario del ὑποκείμενον se eclipsa en el de *subiectum*. Desde entonces lo relevante no fue ya el «yacer por sí delante», sino más bien el ser lo *sub-yacente*, lo *sub-puesto*. La sustancia es lo sub-estante y, por ello mismo, lo que *ante todo* es y permanece constante¹⁵.

Para que se pueda comprender en todas sus dimensiones lo que este cambio supone, es preciso tener en cuenta tanto la comprensión de la verdad como ὁμοίως, cuanto la reinterpretación del ὑποκείμενον. También, porque ambas cuestiones se implican mutuamente y de su interrelación surgen consecuencias que, según Heidegger, serán de gran calado. Aristóteles habría caracterizado la existencia como el estar fuera del pensamiento¹⁶; algo que hubo de hacer al entender la verdad como « semejanza », como correspondencia y, a la larga, como adecuación. De este modo, lo que sucedió es que ya en el estagirita se pudo rastrear la reducción de la ἀλήθεια al enunciado. Desde aquella decisión, la verdad pasó a ser del λόγος y así, dependiente de la κατάφασις, es decir, de la afirmación (y la consiguiente negación); o lo que es lo mismo, de la composición y división realizadas en el juicio (en el λόγος ἀποφαντικός).

Esta modificación en la comprensión de la esencia de la verdad, como ya se ha apuntado, tuvo graves consecuencias que condujeron a una reinterpretación del ὑποκείμενον en un sentido nuevo. Un sentido que, en definitiva, abrió las puertas a la comprensión moderna de la subjetividad.

En efecto, a partir de lo que se acaba de decir se puede entender que lo que es, propiamente, es el sujeto de la proposición, porque el ὑποκείμενον ahora —merced a la preponderancia otorgada al juicio— se identifica con lo λεγόμενον; es «lo que es interpelado desde arriba de modo inmediato y dirigiéndose sólo a él, y de esto modo es accesible como ente. El λόγος, el enunciado, caracteriza ahora lo subyacente en cuanto tal»¹⁷.

¹³ *Ib.*, p. 349.

¹⁴ Cf. *Ib.*, p. 350.

¹⁵ Cf. *Ib.*, p. 351.

¹⁶ En la *Metafísica* de Aristóteles (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1027b 17 y 1065a 21), cuando éste se está refiriendo al ser como lo verdadero y al no ser como lo falso, comenta —para explicar que no son entes reales sino afecciones o propiedades del pensamiento—, respectivamente, lo siguiente: que «no se manifiesta que haya fuera ninguna naturaleza del ente» (*Ib.*, 4, 1028a 1-3) y que no pertenece «al ente exterior y separado» (*Ib.*). Así pues, la clave, para la explicación de la existencia a la que se está refiriendo Heidegger, es el que haya fuera, que haya un ente exterior y separado. En definitiva, lo que está fuera y separado existe (y eso es la οὐσία): lo existente no es otra cosa que lo que presencia desde sí en su producción, lo ὄν ἐνέργεια. Cf. HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 341.

¹⁷ *Ib.*, 351.

El λόγος marca la esencia de lo subyacente, y las categorías —las determinaciones esenciales de lo que es— quedan restringidas al ámbito del decir afirmativo o negativo¹⁸. En definitiva, el λόγος se ha transformado ya en la base y el fundamento último. Es cierto que en el *subiectum* se establece tanto la relación de un sujeto a un objeto, cuanto la relación de un sujeto a un predicado. Pero las transformaciones operadas en la historia de la metafísica harán que, en definitiva, la *ratio* se transforme en un nuevo nombre para *subiectum*. Así es, con la comprensión modificada del λόγος y junto a él, como se ha visto, del ὑποκείμενον, no es de extrañar que esto suceda. Con esta transformación nos hallamos ya situados en la Edad Moderna. Hemos visto que Descartes estaba buscando un *fundamentum inconcussum* de la verdad entendida como certeza. Pues bien, éste no es otro que «un *subiectum* que en cada caso yazga delante en y para todo re-presentar, y que, en la esfera del re-presentar indubitable, sea lo constante y estable»¹⁹.

Sin embargo, de esta manera el *esse* del *cogito* depende de su propias *cogitationes*, puesto que está determinado totalmente por la verdad —entendida como certeza de las propias representaciones—. Dicho de otro modo, su *esse* lo es, al menos en la medida en que tiene representaciones, *cogitationes*. De esta manera, la realidad efectiva de todo estriba en la *representatividad*.

Lo que llevamos visto hasta el momento ha sido necesario para comprender en qué consiste el nuevo y definitivo paso adelante de Kant. Un paso que, a juicio de Heidegger, fue necesario porque todavía en Descartes existían algunas reminiscencias, más propias de la filosofía medieval, que le impidieron ser coherente con su planteamiento hasta las últimas consecuencias. El autor del *Nietzsche* reconoce al de las *Meditaciones metafísicas* el honor de ser el fundador de la metafísica moderna; sin embargo, también advierte la presencia de esas rémoras a las que acabamos de aludir. Entre otras, menciona las dos siguientes:

- El *subiectum inconcussum*, sigue siendo, no obstante, una sustancia finita que, por tanto, continúa siendo determinada desde la causa primera: Dios.
- Al establecer cómo cada alma humana (la *mens*) se puede diferenciar de las restantes, Descartes apela a la corporalidad.

Éstas, entre otras, fueron las razones que, en opinión de Heidegger, impidieron que la modernidad llegara a su culminación con Descartes. Para alcanzar su cenit era preciso que esa *mens humana* reivindicara para sí en exclusiva el nombre de sujeto. Algo que en Descartes no llega a suceder. Sólo más tarde, precisamente con Kant y a partir de él, *subiectum* y *ego*, subjetividad y yo, se tornarán sinónimos²⁰.

Algunos párrafos más arriba habíamos citado un texto de Heidegger. En él, cuando afirmaba que todo re-presentar está caracterizado por la *representatividad*, añadía también que sólo Kant llevaría hasta sus últimas consecuencias lo que Descartes inició²¹. Ahora ha llegado el momento de enfrentarnos a la interpretación heideggeriana de Kant por lo que hace a este asunto en particular, y de manera más amplia, a lo que tiene que ver con la definitiva transformación del ὑποκείμενον en sujeto apofántico.

¹⁸ Cf. *Ib.*

¹⁹ *Ib.*, p. 352.

²⁰ Cf. *Ib.*, p. 354.

²¹ Cf. *Ib.*, p. 353.

3.2. Kant, la transformación del *ὑποκείμενον-οὐσία* en sujeto apofántico²²

En las siguientes líneas se van a recordar algunas ideas sostenidas por Heidegger en el curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Lo que se pretende es destacar una comprensión que resulta decisiva y necesaria cuando se confronta con «la tesis de Kant sobre el ser».

No se puede ignorar que nos estamos remontando a un curso impartido por Heidegger en 1927, cuando los presupuestos principales de aquella etapa con relación a *Dasein*, continuaban vigentes. Por razones expositivas, ahora no es el momento de desarrollar la interpretación heideggeriana del *Dasein* ni de analizar la fuerte evolución que ésta experimentó.

Lo que ahora hay que tener en cuenta es que lo que Heidegger afirma en *Los problemas* con relación al sujeto moderno, entendido como transformación del *ὑποκείμενον-οὐσία* —que es lo que nos interesa estudiar—, continúa teniendo validez en los momentos posteriores de la evolución de Heidegger. En concreto, y como ya se ha dicho, se deja vincular sin dificultad con lo que hasta ahora se ha estudiado, tanto en relación a Descartes (tal como Heidegger lo expone en su *Nietzsche II*) cuanto en relación a Kant. No ocurre lo mismo, sin embargo, aunque así pudiera parecer a primera vista, cuando se trata de «La tesis de Kant sobre el ser». Porque lo que en ella sucede es que Heidegger —que en un primer momento parece partir de su aceptación— acabará por desmontar de una manera prácticamente total lo que defendió en el curso que ahora nos está ocupando. La razón es clara: aquí le interesa mostrar que Kant constituye el cenit de las filosofías del sujeto; allí lo que le importa es reconducir el logos apofántico al *λόγος* tal como él entendió que fue concebido en los orígenes.

El parágrafo 13 del capítulo tres de la primera parte de *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* lleva por título: «Caracterización de la distinción ontológica entre *res extensa* y *res cogitans* de la mano de la concepción kantiana del problema». Este problema no es otro que el que tiene que ver con los modos básicos del ser según los concibió la ontología moderna. Aquí Heidegger comienza observando que en Kant hay ya una referencia preferente al yo (que inicialmente se correspondería con la *res cogitans*, aunque tendremos oportunidad de mencionar siquiera las diferencias entre ambas). A su juicio, esta orientación es fruto de la modernidad, porque desde Descartes la filosofía se orienta hacia el sujeto: se piensa que el yo es lo primero que se da al cognoscente y que los objetos sólo son accesibles por su mediación. (Una opinión que, a juicio de Heidegger, resulta insostenible.)

Ya en el apartado «a» del epígrafe que se está analizando, Heidegger se detiene en lo que denomina «la orientación moderna hacia el sujeto». El pensador de Friburgo comienza advirtiendo que la cuestión que le preocupa no es, desde luego, la subjetividad ni sus causas. Por el contrario, el problema que le interesa, como él mismo subraya, es «principal»: ¿por qué el ser del sujeto no se convirtió antes en problema ontológico? La pregunta es pertinente, al parecer de Heidegger, porque la filosofía moderna partió del sujeto y, en consecuencia, cabría esperar que la ontología correspondiente lo tomara como ente ejemplar e interpretará desde él el concepto de ser. Sin embargo, esto no ocurrió realmente así.

No cabe duda de la gran diferencia existente entre la concepción del *Dasein* operativa en 1927, según la cual sólo habría ser y verdad en la medida en que el *Dasein* es, y la comprensión posterior del *Da-sein* como ámbito espacio-temporal para el ocultamiento-deso-

²² Cf. HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* (1927), Trotta, Madrid, 2000, traducción, prólogo y glosario, Juan José García Norro, pp. 159-180.

cultamiento del ser; esto es, como *Lichtung*. Ahora el *Da-sein* ya no es condición de posibilidad del ser y el sentido. Es, más bien, el «pastor del ser», como le gustaba decir a Heidegger. Empero, ante todo teniendo en cuenta el objetivo último de este trabajo, resulta necesario destacar cómo ya en 1927 Heidegger sostiene que se está refiriendo a una ‘cuestión principal’ que nada tiene que ver con filosofía alguna de la subjetividad.

Es sabido que en aquellos momentos, el autor de *Ser y tiempo* deseaba «superar» las filosofías de la conciencia; algo que le conduciría a la *Kehre*. Podemos entender que, como resultado de ese giro, Heidegger fue eliminando los posos de trascendentalidad todavía sedimentados en su pensamiento anterior. No obstante, de lo que no cabe duda es de que su búsqueda de una mejor comprensión del *Dasein* continuó de manera incansable. Así, acentuó su carácter de apertura, de ex-sistencia, etc. Pero algo (ya se ha recordado) tuvo siempre claro: del mismo modo que no hay *Da-sein* sin ser, tampoco hay ser sin *Da-sein*.

Este breve inciso que acabo de realizar tiene sentido en la medida en que nos libra de la pretensión superficial de no tomar en cuenta la referencia de Heidegger a la cuestión principal —¿cuál es el ser del *Dasein*?— por considerar que después, en el Heidegger maduro e incluso tardío, ya estaba superada o, al menos, arrinconada. A mi parecer no fue así como sucedieron las cosas.

A juicio de Heidegger, Descartes realizó el giro hacia el sujeto, pero no sólo no planteó la cuestión del *ser del sujeto* sino que lo interpretó desde el concepto de ser elaborado por la ontología antigua y medieval (Suárez, Duns Escoto y Tomás de Aquino). Precisamente por esto, pudo decir que los nuevos problemas fueron planteados y tratados desde el fundamento de los antiguos. La consecuencia que extrae Heidegger es que la filosofía moderna habría continuado ocupándose de la problemática metafísica antigua. Que continuaría manteniéndose, por tanto, dentro de la tradición antigua y medieval (en contraposición a lo que algunos críticos y expertos podrían pensar e incluso defender).

En síntesis, una de las ideas centrales del discípulo de Husserl es que no existió el giro filosófico de la modernidad. Al contrario, lo que habría ocurrido es que la metafísica antigua se convirtió en dogmatismo al intentar un conocimiento óptico positivo de Dios, alma y mundo (los tres objetos de la metafísica especial, tal como la conoció y después rechazó Kant).

En cualquier caso, y para responder a la *cuestión principal* —¿por qué el ser del sujeto no se convirtió en problema ontológico?— hay que atender a algo previo. Este «algo previo» es precisamente lo que se constituye en nuestro objeto de estudio: ¿cómo concibe la subjetividad la filosofía moderna?, ¿cómo la caracteriza? Para comenzar, Heidegger recurre a la distinción husserliana entre sujeto y objeto; una distinción que, como se sabe, se remonta, a su vez, a la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Dos breves citas de Husserl bastarán para refrendar esta vinculación:

«La teoría de las categorías debe empezar absolutamente a partir de la siguiente distinción, que es la más radical de todas las distinciones de ser: el ser como conciencia (*res cogitans*) y el ser como ser que «se manifiesta» a sí mismo en la conciencia, ser «trascendente» (*res extensa*)»²³.

Y también:

«Entre la conciencia (*res cogitans*) y la realidad (*res extensa*) se abre un verdadero abismo de significado»²⁴.

²³ HUSSERL, E., *Ideas para un fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., Madrid, 1985, trad., José Gaos, cap. 2, &76, y cap. 3, &49.

²⁴ En HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, op. cit., p. 93.

A partir de estos dos textos que se acaban de citar, Heidegger extrae la conclusión de que, también en Husserl, la realidad es entendida como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y *subsistencia*, en el sentido de lo que está ahí delante y presente (*Vorhanden*). El discípulo de Husserl insiste, de nuevo, en que el sujeto es concebido como conciencia pura: *res cogitans*. Ahora bien, esta distinción continúa resultando insuficiente para que se conozcan los distintos modos de ser de esos entes; es decir, el ser del sujeto y el ser del objeto. Pues ¿cuál es el criterio de distinción con relación al cual queda establecerla? Para contestar a esta cuestión es para lo que Heidegger va a recurrir a Kant. Aunque nuestro pensador reconoce también en este texto que Descartes fue el primero que la formuló, entiende que fue Kant quien resultó decisivo para establecerla. Además, y al igual que en el *Nietzsche*, sostiene que su concepción fue después determinante para Fichte, Schelling y, finalmente, Hegel.

Por eso se pregunta Heidegger: ¿cómo concibe Kant la distinción entre el yo y la naturaleza?, ¿cómo caracteriza el yo?, ¿en qué consiste la índole de la *yoidad*? Para responder a estas cuestiones, nuestro pensador se va a detener en la concepción que tiene Kant de los tres respectos desde los que se puede abordar la personalidad que caracteriza al ser humano: el de la *personalidad trascendental*, el de la *empírica* y el de la *moral*. En este ensayo nos hemos de limitar a considerar lo relativo a la *personalidad trascendental*, aunque ésta no sea la decisiva ni para Heidegger ni, en primer lugar, para el propio Kant.

Siempre en opinión del Heidegger de 1927, Kant se mantiene en la caracterización cartesiana: el yo es *res cogitans*: algo que piensa, que tiene esas *cogitationes*. Pero *cogito* es siempre para Descartes, *cogito me cogitare*. Sin embargo, a juicio del pensador friburgués, Kant concibe esta determinación de un modo ontológicamente más fundamental: las determinaciones, las realidades del yo son sus representaciones en el sentido de *repraesentatio*. La determinación no es un concepto arbitrario sino la traducción del término «*determinatio*» o «*realitas*». Por tanto, el yo es una cosa cuya realidad son las representaciones: sus *cogitationes*. Pero éstas, a su vez, son, según la metafísica tradicional, los predicados de las cosas. Y lo que tiene predicados se llama sujeto.

Estamos tratando por tanto, según Heidegger, de una reconducción del yo kantiano a un cierto yo *apofántico*. Así es, el yo, en cuanto *res cogitans*, es sujeto también en sentido lógico-gramatical; por eso es apofántico. El yo pienso ha de ser entendido, en consecuencia, como yo apofántico. En cualquier proposición enunciativa que *dice algo de algo*, aquello de lo que se dice o sobre lo que se dice algo es el sujeto. *Subiectum* es así lo que subyace a la proposición enunciativa.

Ahora bien, se pregunta Heidegger, ¿cómo tiene ese sujeto sus predicados? «*Cogitat se cogitare*», responde con Descartes. Por tanto, el yo como sujeto podría ser definido como 'un poseedor de predicados de modo consciente'. Al conocer los predicados que tengo, me conozco a mí misma como sujeto cognoscente. En resumen, el yo es *sujeto*. También en el sentido de sujeto proposicional, apofántico por excelencia, en el sentido de autoconciencia, porque tiene sus predicados como conocidos; esto es, como objetos.

Así pues, ya estamos en condiciones de comenzar a entender, como subraya Heidegger, que la estructura general del yo es la autoconciencia. Además, lo que ha quedado establecido es que el concepto de sujeto como subjetividad, *yoidad*, depende íntimamente del concepto de *ὑποκειμενον*. Sin embargo, hay que recordar que —en principio y tal como lo concibió la tradición desde Aristóteles— en el sujeto no hay nada de la *yoidad*. Por el contrario, lo *ὑποκειμενον* determinado, es decir, la *οὐσία* es más bien lo subsistente, lo presente ahí delante (*Vorhanden*). En consecuencia, concluye Heidegger, sólo porque ahora el yo es *subiectum* (desde Descartes y Leibniz, aunque de manera todavía

más rotunda en Kant) es por lo que Hegel puede decir que la verdadera sustancia es el sujeto (como subjetividad).

En cualquier caso, a pesar de lo que ya ha apuntado, Heidegger opina que la pregunta —¿en qué estriba la estructura más general del yo?— continúa sin estar resuelta de manera suficiente. Con Kant aprendimos que ésta consiste en la autoconciencia; que el yo es siempre un yo pienso; que no es un simple punto aislado. Lo que caracteriza la concepción del yo en el conjunto de la filosofía moderna es que se conoce como *fundamento* de sus determinaciones, de sus comportamientos (*Verhältnisse*); que se *representa* como el fundamento de su propia unidad en la multiplicidad, como el fundamento de la identidad consigo mismo²⁵. Así pues, todas las determinaciones y comportamientos del sujeto están fundados en el yo: 'yo percibo, yo juzgo, yo actúo'.

Por todo esto es por lo que Kant sostiene que «el yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones», a todo *cogitare* los *cogitata* (a todo pensar los pensamientos o representaciones). Por tanto, sólo sobre el fundamento del *yo pienso* puede dársele cualquier multiplicidad y, por eso, es del todo consecuente que Kant entienda el yo como la originaria unidad sintética de la apercepción. Esto significa que el yo es la unidad de la multiplicidad. Su unión significa, además, que ella misma tiene que ser siempre pensada junto a las representaciones: al pensar, yo también me pienso a mí misma; en todo pensamiento me pienso a mí misma con lo pensado. De este modo y por esto, el yo no es un objeto que percibo sino que lo *apercibo*.

Tras recordar algunas tesis básicas respecto del *yo pienso* kantiano, Heidegger concluye ahora insistiendo en que,

«la unidad sintética original de la apercepción es la característica ontológica del sujeto señalado. De este modo —con el concepto de *yoidad* tal como ha quedado perfilado— se ha alcanzado la *estructura formal de la personalidad trascendental*»²⁶.

Ahora bien, puesto que el conocimiento trascendental se refiere a los conceptos que determinan el ser del ente, «a un sistema semejante de conceptos se le debe denominar filosofía trascendental»²⁷. Así pues, podemos concluir con Kant, a quien Heidegger sigue en este punto, que «filosofía trascendental» no significa otra cosa que «ontología». Afir-mar esto, dice el autor de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, no es hacer violencia a Kant, como se puede mostrar a continuación mediante algún texto escogido: «[A la ontología] se la llama filosofía trascendental porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro conocimiento *a priori*»²⁸.

Según Kant, la ontología —como filosofía trascendental— tiene que ver con el conocimiento de objetos y esto no se puede entender en ningún caso como epistemología. Con terminología heideggeriana (rememorando a Berkeley), nuestro autor recuerda que, según Kant, *ser es ser percibido*. Por tanto, la ontología, en cuanto que es la ciencia que se ocupa del ser, tiene que ser la ciencia que estudia el carácter de ser de esos objetos y

²⁵ Caracterizaciones todas ellas que, como se puede recordar, evocan algunas de las notas propias de la οὐσία aristotélica en cuanto que ésta era concebida, entre otras cosas y como se acaba de recordar, como un sujeto —como un ὑποκείμενον determinado.

²⁶ *Ib.* Para entender bien a lo que se está refiriendo Heidegger cabe recordar a qué llama Kant «trascendental»: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos como de nuestro modo de conocer objetos en tanto en cuanto se supone que éste es posible *a priori*». KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, op. cit., B 25.

²⁷ HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, op. cit., p. 93.

²⁸ KANT, I., *¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, Tecnos, Madrid, 1987, estudio preliminar y traducción, Félix Duque, p. 127.

de su misma posibilidad. Por eso hay que afirmar, definitivamente, que la filosofía trascendental es ontología.

Es bien sabido que Kant establece que la condición fundamental del conocimiento es el yo pienso. Este yo pienso no es una representación; no es un ente en el sentido de objeto; es decir, ya no es una sustancia. El yo es, por el contrario, la condición de posibilidad de todo representar: de todo ser percibido el ente; por tanto, de todo ser. No es, como sucede en el caso de las categorías, una determinación fundamental; no es una más entre las categorías del ente. Es la condición de posibilidad de las categorías en general: es lo que hace posible los conceptos ontológicos fundamentales *a priori*, y eso porque el «yo pienso» es siempre un «yo uno». Así, la capacidad de unión de las categorías está fundada en ese «yo uno». En definitiva, el yo es la condición ontológica fundamental; es decir, lo trascendental. El yo pienso es la estructura formal de la personalidad como *personalitas transcendentalis*²⁹.

Así queda suficientemente mostrado por Heidegger que el yo pienso es el yo apofántico. Pero todavía hemos de continuar y estudiar las aportaciones que en este sentido hace nuestro pensador años después, cuando de nuevo muestra su dedicación a Kant; en el caso que nos ocupa, a la tesis según la cual el ser no es un predicado real. Como tendremos oportunidad de advertir, estas reflexiones nos llevarán a una conclusión, sin duda problemática, pero no por ello imposible. Es la que tiene que ver con el modo en que la filosofía trascendental kantiana realizó, *a priori*, una aportación sustantiva a la comprensión de la copertenencia entre ser y *Dasein*.

4. INTERPRETACIÓN DE LA TESIS KANTIANA SEGÚN LA CUAL EL SER NO ES UN PREDICADO REAL

En el texto «La tesis de Kant sobre el ser» (1961)³⁰, su autor retoma una vez más la afirmación kantiana, tantas veces considerada por él, según la cual *el ser no es un predicado real*. A primera vista podría parecer que así este trabajo se desvía de su centro, pero esto es algo que no sucede en modo alguno. En el epígrafe anterior nuestra atención se ha centrado en la singular interpretación heideggeriana según la cual el ὑποκειμενον —de raigambre griega— ha acabado por identificarse de pleno con la subjetividad; de manera más específica, con el yo trascendental. Lo que ya se ha intentado mostrar es que esto implica de manera necesaria que el ser no puede quedar constituido sino como la objetividad de los objetos; objetividad que es «otorgada» por el «yo uno». Pues bien, a continuación vamos a situarnos en una perspectiva diferente pero, no se olvide, para seguir pensando la misma cuestión, la que ha constituido el hilo conductor de las reflexiones realizadas (de la mano de Heidegger) a lo largo de todo este estudio. Esto es, con nuestro autor, las consideraciones en las que nos vamos a centrar a continuación siguen girando sobre lo mismo: sobre el *Dasein* y su vinculación con el ser. De manera más específica, sobre el modo en que la filosofía kantiana —toda vez que ha transformado al yo

²⁹ Después, cuando en el siguiente apartado de su texto («b»), Heidegger pasa a referirse a la *personalitas psicológica*, hace todavía algunas aclaraciones más acerca del yo trascendental, al intentar diferenciarlo y relacionarlo con el yo psicológico. Aquí nuestro pensador insiste de nuevo en que el «yo lógico» no significa otra cosa sino que el yo es sujeto del λόγος, del pensar. Es el yo en tanto que «yo-uno» subyacente a todo pensar (un yo uno, que es esencial, desde luego para Kant y que también aparece destacado por Heidegger, como veremos a continuación, en su texto, «La tesis de Kant sobre el ser» de 1961). Es, así, lo que permanece (ὑποκειμενον) cuando «he quitado» todos los accidentes que inhiere en él.

³⁰ HEIDEGGER, M., «La tesis de Kant sobre el ser» (1961), en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, trad., H. Cortés y A. Leyte, pp. 361-388.

en el fundamento último, en el *ὑποκείμενον* que es sujeto de todas las determinaciones—interpreta ese ser.

Heidegger inicia el texto que ahora nos ocupa admitiendo que Kant dio un paso decisivo también en la explicación del ser. Entiende que, desde la fidelidad a la tradición, estableció un debate con ella que permite arrojar algo de luz sobre este asunto. Para que nos podamos percatar de esto, advierte Heidegger, es preciso entender qué quiere decir Kant con el término «ser». Pues bien, «evidentemente *ser* no es ningún predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera atribuírsele al concepto de una cosa. Es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas»³¹.

A juicio de nuestro pensador, en esta tesis kantiana se pueden diferenciar dos afirmaciones. Una de tipo negativa, y otra, positiva:

- 1) El ser no es un predicado real.
- 2) Sin embargo, esto primero no cuestiona el carácter de «predicado» en general. Así, el ser es caracterizado como «mera posición».

Ahora bien, para nosotros, como advierte Heidegger atinadamente, *ser* no es «evidentemente» un predicado no real, pues al fin y al cabo significa «realidad». Por eso conviene recordar que, para Kant, «realidad» es lo que forma parte de una *res*; es decir, su *quidditas*, el contenido que está representado en su concepto. En consecuencia, *ser* no es *nada* real. Por eso hay que entender que lo que dice Kant es que el *es* del predicado no dice *nada* de *lo que* es algo.

Que el ser es la mera posición indica que es «pura» posición y ello porque no es algo objetivo³². «Ser como posición significa el estar puesto de algo en el representar que pone»³³.

Pero, además del uso lógico del *ser* (en el que de lo que se trata es de la posición de la relación entre el sujeto de la frase y el predicado), que es el que se ha estado contemplando hasta ahora, hay otro uso, un uso óntico, objetivo, como el que tiene en las proposiciones existenciales (ej.: «Dios existe»). En este caso, de lo que se trata es de la posición de la relación entre el yo-sujeto y el objeto. (Así, Kant dice que «la existencia es la posición absoluta de una cosa»³⁴).

En cualquier caso, lo que sucede es que, por todo ello, «la cópula, el «es», llega a tener en el enunciado de un conocimiento objetivo otro sentido distinto y más recio que el meramente lógico»³⁵.

Como es sabido, y Heidegger recuerda, en la segunda edición de la *Crítica* algunos planteamientos de Kant experimentan modificaciones relevantes. En opinión de Heidegger, allí Kant

«alcanza a comprender que la relación del ser y los modos del ser únicamente con la “facultad de nuestro entendimiento” no ofrece un horizonte suficiente para poder explicar el ser y los modos del ser, lo que ahora significa, para poder “probar” su sentido»³⁶.

Así pues, sólo a través de la intuición sensible se puede entender la «posición» en cuanto acción del entendimiento, es decir, sólo a través de la afección de los sentidos «le

³¹ *Ib.*, p. 363.

³² *Cf. Ib.*, p. 367.

³³ *Ib.*, p. 368.

³⁴ *Cf. Ib.*, p. 369.

³⁵ *Ib.*

³⁶ *Ib.*, p. 371.

es dada a la posición algo susceptible de ser puesto»³⁷. Y es que el pensar está sumido en una subjetividad afectada por la sensibilidad. Al «yo pienso» le corresponde la tarea de vincular la multiplicidad de las representaciones sensible dadas³⁸. Sobre este asunto, que como ya se puede apreciar tiene que ver con los postulados del pensamiento empírico en general, volveremos enseguida. Antes, no obstante, es preciso atender al recuerdo que Heidegger dedica de nuevo a Parménides para resaltar que, desde el inicio de la filosofía, ya estaba presente la mutua copertenencia de ser y pensar. En el caso concreto de Kant, la posición tiene el carácter de una proposición, porque un predicado le es atribuido a un sujeto por medio del «es». Así, el «es» de la cópula hace aflorar ahora «la relación del 'es' con la unidad del vincular (reunir)»³⁹.

Pero lo que hay que indagar es cómo se presenta para Kant esa unidad. Este objetivo que ahora se propone Heidegger, y que va a perseguir en lo que sigue, vincula de manera directa el texto que ahora nos está ocupando con el que lo hizo en el apartado anterior. Ahora el pensador de Friburgo relaciona, como no puede ser de otro modo, lo relativo al yo trascendental con la tesis según la cual 'el ser no es un predicado real'. En este orden de cosas, recuerda lo que Kant defendió: que la vinculación del sujeto con el predicado es imprescindible y también que hay que buscarla «más arriba», en la originaria unidad sintética de la apercepción. Ella hace posible la unidad y así ella es el *λόγος*, sólo que ahora trasladado al yo-sujeto⁴⁰; es decir, es el yo apofántico⁴¹.

Ella, la originaria unidad sintética de la apercepción, es la que hace posible la objetividad del objeto o, lo que es lo mismo, *el ser* de lo ente. Y puesto que hace posible el objeto como tal, por eso recibe el nombre de «apercepción trascendental»⁴². Así pues, está claro que «el ser y sus modos se pueden determinar a partir de su relación con el entendimiento»⁴³.

Ser es ahora objetividad, no sustancialidad. Esto (que se ha apuntado antes) es lo que hay que comprender: que en Kant el ser es «objetividad», aunque ya no en el sentido tradicional de la sustancialidad de la sustancia. En esto, al parecer de Heidegger, Kant se mantiene en la estela de la tradición, pero mientras que en aquélla el ser quedaba oscurecido, precisamente por entenderse como la sustancialidad de la sustancia, ahora se muestra con total claridad. Además, también queda claro que, «la interpretación sistemática del ser de lo ente, es decir, la objetividad del objeto de la experiencia, sólo puede tener lugar en principios»⁴⁴. Concretamente, en los «Postulados del pensamiento empírico en general» que, como indica Heidegger, son —al igual que en la *Crítica de la razón práctica*— «exigencias». Dichos postulados son reclamados por el mismo pensamiento desde la misma fuente del entendimiento, a fin de hacer posible el poner de lo que da la percepción sensible y, por lo tanto, el hacer que sea posible vincular la existencia, esto es, la realidad efectiva de la multiplicidad de fenómenos.

«Realmente efectivo es, en cada caso, lo realmente efectivo de algo posible y el hecho de que sea realmente efectivo nos vuelve a remitir finalmente a algo necesario. [Así pues] los "Postulados del pensamiento empírico en general" son los principios con los que se

³⁷ *Ib.*

³⁸ Cf. *Ib.*, p. 375.

³⁹ *Ib.*, p. 372.

⁴⁰ Cf. *Ib.*, p. 374.

⁴¹ De cómo realiza Heidegger esta nueva interpretación me ocuparé en el siguiente apartado.

⁴² Cf. *Ib.*, p. 373.

⁴³ *Ib.*, pp. 373 y 374.

⁴⁴ *Ib.*, p. 376.

explican el ser posible, el ser efectivamente real y el ser necesario, en la medida en que de este modo se determina el existir del objeto de la experiencia»⁴⁵.

Tras lo que se ha señalado, continúa siendo claro que *ser* no es un predicado real, que no dice *nada* acerca del *qué* sino sólo acerca del *cómo* es la relación del sujeto con el objeto. Por eso los mencionados conceptos se llaman «modalidades». En todos los casos se afirma algo «referido a su objetividad, a su estar enfrente, a su propio existir, pero en ningún caso algo referido a su realidad, esto es, a su carácter de cosa»⁴⁶. Así pues, concluye Heidegger, vemos ahora que ciertamente «el ser no es ningún predicado real (óptico) pero sí trascendental (ontológico)»⁴⁷.

Por tanto, las «ciertas determinaciones» a las que hace alusión Kant tienen que ver con determinaciones no reales, es decir con las modalidades del ser, que en cuanto tales son posiciones. Una vez más, y en consecuencia, «mero» tiene que ver con «la pura relación de la objetividad del objeto con la subjetividad del conocimiento humano»⁴⁸. En consecuencia, el ser sí es un predicado, aunque muy singular. Y ello porque tales «ciertas determinaciones» no proceden del objeto sino que tienen su origen en la subjetividad; porque son determinadas desde el pensar.

Ahora bien, y para finalizar, está ya claro que, con Kant, el ser ha de ser determinable desde el sujeto. Sin embargo, parece que Heidegger no puede olvidar aquello que interpretó al estudiar el pensamiento en sus orígenes: que el ser ha de ser pensado desde lo que de antemano yace ahí delante. Es más, al final del largo camino recorrido parece que nuestro pensador no se puede sustraer a la convicción de que sólo aquello fue de algún modo verdad. Dicho de manera más heideggeriana: que sólo la comprensión griega inicial —propiciada por el ser— fue de algún modo un cierto ámbito, un instantáneo calvero en el que, ocultándose, el ser llegó, a la vez, a un fugaz y siempre velado/velador desocultamiento.

De esto habré de ocuparme con más detalle en el siguiente apartado. Por el momento, algo queda claro. La conclusión que podemos extraer provisionalmente de la mano de Heidegger, por lo que respecta a la transformación ὑποκειμενον-ουσία en el ὑποκειμενον -sujeto apofántico, es algo desoladora. La razón es que la «presencia» del «estar puesto» a la que se refiere Kant, y en el contexto del estudio de la tesis kantiana sobre el ser, significa, en opinión de Heidegger, actualidad (es decir, *actualitas*). Así, la tesis de Kant no sería sino una variación más sobre la presencia. Y en ese caso, «si el *estar puesto* o la *objetividad* se muestran como una *variación de la presencia*, entonces la tesis de Kant sobre el ser forma parte de aquello que en toda la metafísica permanece impensado»⁴⁹.

Heidegger finaliza su ensayo afirmando que la tesis de Kant sobre el ser es la cima desde la que la mirada puede volverse hacia atrás —hacia el ser como lo subyacente— o hacia delante, hacia una interpretación especulativa y dialéctica del ser como concepto absoluto⁵⁰. Dicho más explícitamente, el pensar puede retrotraerse hacia los orígenes, donde el ser era entendido como lo ὑποκειμενον-ουσία , o hacia delante; es decir, hacia un planteamiento que tampoco solventará los problemas de la metafísica occidental, más aún cuando constituye, a juicio de Heidegger, la culminación del presencialismo y de la

⁴⁵ *Ib.*, p. 377.

⁴⁶ *Ib.*, p. 378.

⁴⁷ *Ib.*

⁴⁸ *Ib.*, p. 379.

⁴⁹ *Ib.*, p. 388. Las cursivas son mías.

⁵⁰ Cf. *Ib.*

misma metafísica como *onto-teo-logía*⁵¹. Nos estamos refiriendo, claro está, a Hegel, el pensador que llevó a término el proceso de identificación del *ὑποκείμενον* con el sujeto lógico, que esta vez, y merced a su especulación, quedó transformado en sujeto absoluto. A la vez que Hegel realizaba esta transformación se produce, necesariamente y de su mano otra: el pensamiento que se piensa a sí mismo —que fue entendido, por Aristóteles como sustancia (*οὐσία*)— pasa a ser interpretado como sujeto autoconsciente de sí mismo. La reflexión ha llegado, por tanto, a ser completa.

En ninguno de los dos casos (que la mirada se dirija hacia delante o hacia atrás) la pregunta por el ser y la verdad del ser encuentra respuesta. Así, una vez más, nos vemos obligados a concluir con Heidegger, «el ser no puede *ser*. Si fuera, ya no sería ser, sino ente (...). Ser: en realidad, lo que permite la presencia»⁵².

5. ACERCA DE LA COPERTENENCIA DE *DA-SEIN* Y SER: *LICHTUNG*

5.1. Desde el comienzo de este artículo se ha realizado un largo y, en ocasiones, tortuoso recorrido. El trabajo realizado se ha orientando a analizar y elaborar los elementos necesarios para sustentar la propuesta que se ha realizado al principio de este texto. Se trata de que en diálogo crítico con Kant, Heidegger desarrolla la posibilidad de una nueva interpretación de la copertenencia de *Da-sein* y ser.

La tarea de justificación que emprendo ahora de forma más pausada no es sencilla, porque la relación intelectual que Heidegger mantuvo con Kant fue siempre conflictiva. En él nuestro pensador encontró una fuente generosa de inspiración, pero en el sentido de que, a partir de lo sostenido por Kant, Heidegger fue más allá y en una dirección diferente. Lo cierto es que de la misma manera que encuentra elementos positivos en su filosofía, se enfrenta también a aspectos que considera claramente negativos y rechazables. A continuación me referiré a ambos y al modo en que Heidegger los *reelabora* en beneficio de su propio pensamiento.

Para comenzar he de averiguar el modo y la medida en que la teoría kantiana del yo pienso y del ser influyó en el pensamiento de Heidegger. Para hacerlo sin tergiversaciones es preciso tener siempre a la vista lo que ya se ha dicho y es bien sabido: nuestro pensador quiso evitar siempre cualquier interpretación de corte trascendental; en particular por lo que se refiere a la copertenencia señalada.

En cualquier caso, no cabe duda que Heidegger encuentra elementos valiosos en Kant. Tan sólo que el yo pienso no sea concebido como un ente —en el sentido de objeto—, que no sea una sustancia sino tan sólo condición de posibilidad de todo representar es algo que ya le merece una valoración positiva⁵³. Pero, ante todo, hay que recordar que Heidegger declara que Kant dio un paso decisivo en la explicación del ser⁵⁴; precisamente por mostrar que no es un predicado real. Esto significa tanto como que *ser* no es *nada*, al menos *nada real*, que no es algo objetivo. Refiriéndose a la tesis según la cual el ser es mera posición, Heidegger aclara lo que sigue:

«El “mero” se escucha como una limitación, como si la posición fuese algo menor respecto a la realidad, es decir, respecto a la coseidad de una cosa. Pero a lo que se refie-

⁵¹ Cf. HEIDEGGER, M., «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia* (1955-57), Anthropos, Barcelona, 1998, trad., H. Cortés y A. Leyte, pp. 98-157.

⁵² HEIDEGGER, M., «La tesis de Kant sobre el ser», *op. cit.*, p. 387.

⁵³ Cf. *Ib.*, p. 373.

⁵⁴ Cf. *Ib.*, p. 364.

re ese “mero” es a que el ser nunca se puede explicar a partir de *lo que* sea un ente en cada caso, esto es, para Kant, a partir del concepto. El “mero” no limita, sino que remite al ser al único ámbito desde el que es posible caracterizarlo puramente. “Mero” tiene aquí el significado de puro. “Ser” y “es”, junto con todos sus significados y variaciones, pertenecen a un ámbito propio. No son nada con carácter de cosa o, como diría Kant, no son nada objetivo»⁵⁵.

No son *nada* objetivo, aunque el ser sí pueda ser entendido como objetividad. Esto es lo que constituye, al parecer de nuestro pensador, un indudable avance en filosofía. Como subrayó Heidegger en otros textos (como el *Nietzsche II*), en la tradición el ser había quedado oscurecido por entenderse como la sustancialidad de la sustancia; ahora, gracias a Kant, es entendido de un modo nuevo y mejor. Esto es lo que importa: que el ser llega a ser objetividad y no sustancialidad. Todavía en este orden de cosas cabe recordar que Heidegger insiste en que las «ciertas determinaciones» a las que se refiere Kant no tienen que ver con determinaciones reales, sino con modalidades: con la pura relación del objeto con la subjetividad. Esto significaría tanto como que se trata de algo que no tiene que ver con lo óptico sino más bien, por decirlo con Heidegger, con lo ontológico.

Ahora que, merced a Kant, la comprensión del ser parece haber cambiado, éste, sostiene Heidegger, se muestra con toda claridad. Un ser del que nuestro filósofo dice que no es predicado *real*, aunque sí trascendental; es decir, ontológico. Y lo es por una razón que interesa destacar: porque la vinculación del sujeto con el predicado hay que buscarla en la originaria unidad sintética de la apercepción⁵⁶. Como he apuntado antes, Heidegger entiende que es ella la que hace posible la unidad y añade que, por tanto, es *λόγος*, aunque, de la mano de Kant, ahora éste se haya trasladado al yo-sujeto.

Tras lo que se acaba de ver, parece como si nuestro pensador hubiera evolucionado en su planteamiento hasta dar la vuelta a las argumentaciones y críticas realizadas con anterioridad en relación con, al menos, algunos aspectos de la filosofía kantiana. En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de que nos hallamos en una situación paradójica. Tras lo estudiado se podría concluir fácilmente que Heidegger no se libró de la trascendentalidad sino que se vio sumergido en ella. Sin embargo, las cosas son más complejas, porque lo cierto es que nuestro pensador llevó a cabo una auténtica transfiguración de la ontología kantiana. Sólo atendiendo a esta transformación radical podemos liberarnos de la sospecha de paradoja. De cómo ésta tuvo lugar doy cuenta a continuación. Es cierto que Heidegger se remite a la originaria unidad sintética de la apercepción, pero ya he apuntado (y lo desarrollaré) que la reconduce al *λόγος* griego; apela, además, a la tesis según la cual el ser no es un predicado real, sin embargo, puntualiza que sí es un predicado ontológico, lo que le permite defender que *ser* no es *nada real*.

Puede que esto que se acaba de resumir haya arrojado algo de luz. Sin embargo, las dificultades no han hecho más que comenzar. En particular hay una nuclear: precisamente, la que tiene que ver con el corazón de la tesis kantiana acerca del ser y su reinterpretación heideggeriana. Formulada someramente, el problema estriba en que Heidegger parece extraer conclusiones válidas para su comprensión del ser como la *nada* del ente. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no es de ese ser, anterior a cualquier diferenciación, del que se ocupa Kant, sino del ser entendido como posición, como existencia o *Wirklichkeit*. De las dificultades que se derivan de las diferencias que acabo de destacar me ocupo a continuación.

⁵⁵ *Ib.*, p. 367.

⁵⁶ *Cf. Ib.*, p. 373.

El *ser* (*Wirklichkeit*) kantiano es —se podría decir que por doble motivo— posición: por una parte, es la posición absoluta de una cosa con todas sus determinaciones. Por otra, esa posición es «efectuada» por el yo, sujeto apofántico de todas las determinaciones que, en cuanto que tal, determina la posición de objetividad de un objeto y, en síntesis, del conjunto de toda la experiencia posible. Es decir, que determina el ser como tal objetividad⁵⁷. Heidegger no ignora esto, pero en «La tesis de Kant sobre el ser» se vuelve a plantear la pregunta: ¿qué significa, ahora, tras lo visto, que el ser no es un predicado real? Lo que ya se ha dicho: que no es *nada*. Pero lo que se ha de tener en cuenta es que lo que no es un ente es la posición, la *Wirklichkeit*; es decir, la existencia.

Es preciso subrayar la diferencia que hay entre las tesis defendidas por uno y otro pensador. De hecho, entre otros por este motivo, Heidegger acaba incluyendo a Kant entre todos los filósofos que no lograron plantearse de manera adecuada la pregunta por el ser.

Sin embargo, a mi parecer, en la repetida idea según la cual el ser (aunque se trate de la *Wirklichkeit*) no es un predicado real, Heidegger encuentra un destello de luz. Lo hace precisamente cuando —ahora desde la perspectiva kantiana— entiende que ser es *nada*. Al final del texto sobre la tesis de Kant acerca del ser, Heidegger rescata el significado de la diferencia ontológica: el ser no es; no pertenece, no puede pertenecer al ámbito de lo ente, no puede ser puesto, ni representando, ni objetivado⁵⁸. Volveré enseguida sobre este asunto.

Pero está claro que Heidegger no sólo encuentra elementos positivos en la filosofía kantiana, sino también negativos. Ahora ha llegado el momento de analizar al menos algunas de las críticas vertidas por el pensador de Friburgo contra el de Königsberg. Como se podrá observar, esas críticas afectan en muchos, si no en todos los casos, a las mismas cuestiones que Heidegger ha valorado positivamente, aunque, claro está, por razones distintas. En particular aquí bastará con subrayar dos cuestiones. La primera tiene que ver con el *Dasein*; la segunda con el representacionismo característico de la modernidad. Respecto al *Da-sein* queda claro que de él no puede dar respuesta una filosofía que postula como fuente última de unidad el yo trascendental. Heidegger no está dispuesto a aceptar un yo trascendental como condición de posibilidad para la construcción de la experiencia posible. Esto supondría permanecer de lleno en la estela de la filosofía de la subjetividad.

Por lo que afecta al representacionismo, del que acusa al pensador de Königsberg, hay que decir lo siguiente. Heidegger no puede compartir la idea según la cual el ser ha de ser determinable desde el sujeto, y ello aunque, como acabamos de ver, de ella y contra ella, extraiga algunos chispazos de luz. En cualquier caso, y a su parecer, en Kant se mantiene el representacionismo característico de la modernidad. Es perfectamente lógico que un pensador que quiere huir de la trascendentalidad se niegue a admitir un planteamiento semejante. Así se pone de manifiesto cuando se pregunta y responde:

«¿Pero qué ocurriría si entendiéramos el ser en el sentido del pensamiento griego inicial, en calidad de presencia que aclara y perdura de lo que se demora en cada caso

⁵⁷ Está claro que para Kant la posición de los distintos modos de ser —como posible, como existente o como necesario— se realiza mediante las categorías y los consiguientes postulados del pensamiento empírico en general, según esquemas. Ya conocemos lo peculiar de estas categorías y postulados: que no añaden nada a la constitución de un objeto, sino que sólo establecen una relación con el pensar en general, de acuerdo con la cuál queda determinado su modo de ser. Por este camino hemos alcanzado a comprender que el ser es concebido por Kant —pese a su victoria frente al racionalismo— como mera realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Por tanto, y en definitiva, que el ser es mera posición y que esa «posición» es puesta por el pensar; es decir por el yo trascendental.

⁵⁸ Cf., HEIDEGGER, M., «La tesis de Kant sobre el ser», *op. cit.*, p. 387.

y no sólo ni en primer lugar como el estar puesto en la posición mediatizada por el entendimiento? *¿Puede constituir el pensar representador el horizonte para este ser inicialmente acuñado?* Es evidente que no, al menos si es verdad que la presencia que se aclara y perdura es distinta del estar puesto, *por mucho que dicho estar puesto siga estando muy próximo a dicha presencia, porque le debe su origen esencial*⁵⁹.

No cabe duda del rechazo explícito, que por fuerza incluye a Kant, del *presencialismo* y, más aún, del «presencialismo representacionista» (al que podríamos calificar de «doblemente presencialista»).

Por lo que respecta a «ese ser inicialmente acuñado», está claro que Heidegger está apelando al pensamiento griego inicial. Resulta particularmente asombroso que sostenga que el pensar representador no puede constituirse en horizonte para algo que ahora parece que es lo que realmente importa: el ser tal como se concibió en los orígenes. Y lo es porque Heidegger declara que el representar tiene su origen en la presencia. No obstante, acaba concluyendo que sólo la comprensión griega inicial de dicha presencia, que se aclara y perdura, constituyó un cierto ámbito para la dinámica de velamiento/desvelamiento del ser.

Todo parece indicar que en su huída de los «errores» de la modernidad a Heidegger no le cabe otra opción que la de volver a los orígenes y, aún más, al origen impensado de los orígenes. Se trata de una elección que puede resultar paradójica. Ya conocemos la crítica vertida sobre Aristóteles, por considerar al ser como οὐσία, precisamente en el sentido aquí mencionado de presencia que se aclara y perdura⁶⁰. Nuestro pensador entendió que esto conducía al presencialismo de la metafísica occidental y que, además, constituía el punto de partida para la comprensión del ser como sujeto, primero óntico y luego lógico. Siendo esto así, ¿por qué ahora esta pretendida vuelta a los orígenes? Si nos fijamos atentamente en lo sostenido por Heidegger en «La tesis de Kant sobre el ser» quizá entendamos mejor cuál es la situación en la que se encuentra el pensador de Friburgo por lo que respecta a este asunto. En un primer momento, Heidegger sostiene que la presencia que se aclara y perdura es distinta del mero estar puesto (aunque éste le deba a aquélla su origen esencial)⁶¹. Sin embargo, pocas líneas después y habiendo reconocido de nuevo que el representar tiene su origen en la presencia, termina diciendo que la posición pudiera ser tan sólo una variación de la presencia⁶². Así pues, la cuestión y su resolución parecen quedar en suspenso.

Para alcanzar algo más de claridad con relación a este asunto he de volver, por un momento, al capítulo VIII del *Nietzsche II*. Admitido que «la presencia que aclara y perdura» puede quedar abocada al representacionismo, no es menos cierto que ésta encuentra su origen remoto, aún nombrable, en la φύσις. Así es, cuando nuestro pensador se está refiriendo a la distinción entre el qué-es y el que-es, se pregunta: «¿Qué esencia del ser se revela al salir a esta distinción como lo abierto de aquella esencia?»⁶³. Su respuesta es ésta:

«En el comienzo de su historia, ser se despeja como surgimiento (φύσις) y desocultación (*alétheia*). Desde allí accede a la impronta de la presencia y de la consistencia en el sentido del demorarse [*Verweilen*] (οὐσία). Con ello comienza la metafísica propiamente dicha»⁶⁴.

⁵⁹ *Ib.*, p. 387. Las cursivas son mías.

⁶⁰ Cf. HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, *op. cit.*, pp. 330ss.

⁶¹ Cf. HEIDEGGER, M., «La tesis de Kant sobre el ser», *op. cit.*, p. 387.

⁶² Cf. *Ib.*, p. 338.

⁶³ HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 330.

⁶⁴ *Ib.*

Es decir, la metafísica comienza cuando *ser* toma la impronta de la presencia y de la consistencia: de la *ousía*; no *antes*. Es cierto que «se despeja como surgimiento y desocultación»⁶⁵, pero también lo es, siempre según Heidegger que, preocupado por la diferencia entre esencia y existencia,

«El ser rehusa, sin embargo, ese concernir, y sólo así posibilita a la metafísica su comienzo esencial, en el modo de la preparación y despliegue de esta distinción (...). Olvido del ser quiere decir, entonces: ocultarse de la proveniencia del ser (...) a favor del ser que despeja [*lichtet*] el ente en cuanto ente y queda, *en cuanto ser*, impensado»⁶⁶.

Sintéticamente: para que sea posible la metafísica, y en concreto para que llegue a darse la comprensión de la existencia como realidad efectiva (*Wirklichkeit*), es preciso que ese *ser*, anterior a la distinción, permanezca impensado, olvidado. Ahora bien, si esto es así, en el *demorarse de la presencia*, en la *ousía*, late el ser; más aún, es *ser* lo que hace posible el yacer ahí delante que devendrá representación.

Desde este punto de vista se puede intentar llevar a cabo una visión retrospectiva: en la modernidad, en particular en Kant, el ser queda del lado de la existencia, reducido a ella, y ésta es entendida como realidad efectiva. Esto es así porque Aristóteles distinguió entre el qué-es y el que-es. Pero, a su vez, esta distinción fue propiciada por el *ser* mismo. De esta manera, habría sido *ser* el que hubiera posibilitado, mediante su renuncia, lo que en último extremo sería la diferencia entre realidad (*Realität*) y existencia (*Wirklichkeit*). Una diferencia que, también en el caso de Kant, tiene una característica señalada: la existencia es *nada*. Sería así como en la tesis de Kant sobre el ser continuaría alentando el *ser* que rehusa su plena manifestación.

5.2. Hechas las precisiones anteriores, paso ya a tratar de modo directo la cuestión de la copertenencia de *Da-sein* y ser. Me interesa recordar, en primer lugar, que la pregunta por la esencia del ser humano y por la relación que ésta tenía con el ser se mantuvo abierta desde el principio hasta el final del camino del pensar de Martin Heidegger. La vigencia de esta pregunta fue reforzada tras la *Kehre*. En todo momento Heidegger entendió que las preguntas por el ser y el *Dasein* habían de plantearse conjuntamente, aunque el modo de interpretar su copertenencia experimentara algunos cambios a lo largo de su camino.

Pues bien, es sabido que la *Kehre* prohíbe cualquier planteamiento de corte subjetualista y/o trascendental. Ahora bien, no excluye sino que transforma la comprensión del *Dasein* que pasa a ser entendido como *ámbito espacio temporal para el ocultamiento/desocultamiento* del ser. La interpretación del *Da-sein* como *ex-sistencia extática*⁶⁷ —tal como aparece formulada en la «Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’»— constituye un auténtico giro. Así, el *Da-sein* pasa a ser concebido como claro del bosque o calvero (*Lichtung*) en el que acontece ser. *Ser* y *Da-sein* se copertenecen: no hay *Da-sein* sin ser ni ser sin *Da-sein*. Lo que es importante recordar es que el *Da-sein* ya no tiene ninguna primacía; por el contrario, se encuentra a la escucha y espera de ser. No hay, por tanto, relación alguna de sujeto/objeto, porque no hay sujeto sino pura apertura; tampoco *hay* objeto, porque el ser no es *nada* óntico. Pero si esto ha de ser así, cualquier atisbo de trascendentalidad ha de ser eliminado.

⁶⁵ *Ib.*

⁶⁶ *Ib.*, p. 329. Salvo en «*en cuanto ser*». Las cursivas son mías.

⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, M., «Introducción» a «¿Qué es metafísica?» (1949), en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, trad., H. Cortés y A. Leyte, pp. 299-312.

La pregunta que se plantea es si Heidegger logra este objetivo. Para responder hay que cuestionarse qué ha sido del sujeto apofántico, del yo pienso y de su vinculación con la existencia (*Wirklichkeit*). La respuesta es compleja, porque, en su diálogo con Kant (como ya se ha dicho), a Heidegger le fue necesario tomar en consideración la originaria unidad sintética de la apercepción (junto con la tesis kantiana acerca del ser) para entender —desde el autor de la *Crítica de la razón pura*— que la existencia —el ser, en definitiva— es *nada*; precisamente porque es posición y objetividad. Pero también hemos visto que, en realidad, Kant se ceñía tan sólo a la existencia entendida como subsistencia: al estar ahí y ahora algo. Que, por tanto, la tesis kantiana, al menos tomada en su literalidad, no afectaba al ser que interesaba a Heidegger. Así las cosas, puesto que no es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) lo que importa, tampoco parece necesario mantener la idea de un yo trascendental. Es más, éste habría de ser rechazado en la medida en que enmascara la esencia del ser que se oculta.

Esto explicaría la novedosa reinterpretación del yo pienso como *λόγος*, llevada a cabo por Heidegger. Si antes lo había interpretado como yo apofántico, ahora lo hace como *λόγος*. Si tomamos en consideración el modo en que lleva a cabo tal cambio en su hermenéutica, podremos obtener algo de luz respecto a su comprensión del *Da-sein* como *Lichtung* y a su relación con el ser.

Analizando los textos kantianos sobre el ser, Heidegger recuerda que en el «es» de la cópula ha de salir a la luz «la relación del ‘es’ con la unidad del vincular (reunir)»⁶⁸. Esto es algo que conocemos. Pero el pensador de Friburgo introduce su particular modulación interpretativa al relacionar directamente el carácter sintético de yo pienso con la unidad de pensar y ser propugnada por Parménides. Lo hace afirmando que,

«La mutua pertenencia del ser y la unidad, del *εὖν* y del *ἐν*, ya se muestra al pensar en el momento del gran inicio de la filosofía occidental. Cuando hoy nos nombran sin más los dos términos, “ser” y “unidad” (...) no pensamos la “unidad” ni el unir a partir del carácter unificador y desencubridor del *λόγος*, ni tampoco pensamos el “ser” como un estar presente que se descubre, ni mucho menos la mutua pertenencia de ambos que ya los griegos habían dejado impensada»⁶⁹.

Tan sólo este texto que acabo de citar podría bastar para comprender lo que ya hemos visto: que Heidegger no se limitó (como tampoco en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*) a hacer una glosa de lo que el yo pienso significaba «kantianamente». Por el contrario, advertimos que, en el segundo caso, lo recondujo a su propia comprensión del *λόγος*. Esto es lo que, en último extremo, le permitirá destacar la copetencia de *Da-sein* y ser. Pues bien, si reparamos en el texto citado, observamos dos cosas. Por una parte, cómo Heidegger destaca en el *λόγος* griego lo que también pertenece al yo apofántico kantiano: la función de unidad. Por otra, Heidegger vincula el yo pienso con la presencia de un modo que correspondería al *λόγος* griego, pero no al de Kant, porque, de acuerdo con éste, no hay apertura a lo presente, sino construcción de la experiencia posible. No cabe duda que aquí ha entrado en juego, todo lo matizada que se quiera, la visión fenomenológica que Heidegger nunca abandonó realmente.

Con esto que acabo de señalar, la reformulación aludida sólo acaba de comenzar. En «La tesis de Kant sobre el ser», Heidegger continúa reconduciendo lo que es propio de la originaria unidad sintética de la apercepción al terreno griego: se trataría del *uno* que, a su vez, permite el *con* de toda *tesis*; de toda posición, como él mismo dice. Además, en otro texto cercano al anterior, continúa afirmando que el principio de la unidad sintéti-

⁶⁸ HEIDEGGER, M., «La tesis de Kant sobre el ser», *op. cit.*, p. 372.

⁶⁹ *Ib.*

ca de la apercepción «es un principio de unificación y la ‘unidad’ no es un mero estar juntos, sino que es lo que unifica y recoge; esto es, el λόγος en sentido inicial, sólo que trasladado y aplicado al yo-sujeto»⁷⁰.

Es sabido que, entre todas las posibles traducciones de λόγος, la preferida por Heidegger es la que aparece en el texto, según la cual λόγος significa eso: reunión. La frase que acabo de citar, vuelve a confirmar lo que se acaba de decir; algo así como que, en realidad, no hay que entender el yo pienso como apofántico sino como el λόγος, que fue al principio elemento imprescindible para el instantáneo y velado desvelamiento de lo oculto, el ser.

Por otra parte, hay que añadir que, después de haber analizado los postulados del pensamiento empírico, Heidegger realiza un nuevo ejercicio exegético. Concluye, correctamente, que «la posición y sus modalidades de existencia se determinan desde el pensar»⁷¹. Pero continúa, «de modo tácito, en la tesis de Kant sobre el ser laten las palabras guía: *ser* y *pensar*»⁷² (algo a lo que ya se ha apuntado al intentar mostrar el arraigo genealógico de la *Wirklichkeit* en el *ser*). Esta sugestiva aclaración nos pone de nuevo sobre la pista de la desviación que voluntariamente Heidegger ha decidido tomar: hacia los orígenes. Las palabras que voy a citar a continuación resultan inequívocas a este respecto. Como se verá, en ellas tiene lugar una transformación sin precedentes, una nueva transfiguración:

«¿Qué puede querer decir ser, para que sea determinable desde el *subjectum*, eso es, en griego, desde el ὑποκείμενον? La relación con lo ente es el hacer yacer de antemano ahí delante como un modo del tender, de *ponere*. Allí se encierra la posibilidad del poner y disponer. Puesto que el ser se abre como presencia, la relación con lo ente, en cuanto eso que yace de antemano ahí delante, puede convertirse en tender, disponer, representar y poner. En la tesis sobre el ser como posición (...) reina el ser en el sentido de un permanente estar presente»⁷³.

Y en esta última, podríamos añadir, reina el ser en el sentido de lo que se rehusa y sustrae a toda diferenciación.

En *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, Heidegger sostuvo que el yo pienso era, en realidad, el sujeto lógico o apofántico que, en definitiva, se arrogaba todas las prerrogativas del ὑποκείμενον-οὐσία. Es cierto que ahora continúa pensando la subjetividad como *subjectum*; sin embargo, también lo que es que va a explicar la posición de un modo algo alejado de Kant y más próximo a los comienzos. De lo que se trata es de que, según su parecer, la función del sujeto, del λόγος, es ‘hacer yacer de antemano ahí delante’. Nuestro pensador entiende que el ‘hacer yacer’ puede transformarse en posición, de manera que ésta última no sería sino una derivación de aquélla. Y así parece ser. Como ya se ha dicho, Heidegger va a intentar reducir la tesis kantiana a planteamientos más propios de la ontología griega (o, al menos, de la comprensión que tuvo de ella) como a su fuente, aunque, a la vez, va a negar que en dicha tesis se contenga lo necesario para la experiencia originaria del ser.

Pero antes de que nuestro pensador llegue a rechazar el pensar representador kantiano de manera definitiva, vuelve de nuevo sobre la sentencia de Parménides, para obtener de ella el máximo rendimiento posible:

«La relación entre pensar y ser es la mismidad, la identidad. El título conductor “ser y pensar” dice que ser y pensar son idénticos. Como si ya estuviera decidido qué significa idéntico, como si el sentido de la identidad fuera obvio, sobre todo en este “caso”

⁷⁰ *Ib.*, p. 374.

⁷¹ *Ib.*, p. 380.

⁷² *Ib.*

⁷³ *Ib.*, p. 385. Las cursivas son mías.

particular cuya perspectiva es la relación entre ser y pensar. Es evidente que ninguno de los dos es nada parecido a cosas y objetos entre los que se pueda andar haciendo cálculos incontrovertidos. “Idéntico” no significa en ningún caso algo parecido a “igual”. Ser y pensar: en ese “y” se esconde todo lo que debe ser pensado, ya sea por toda la anterior filosofía o por el pensamiento de hoy»⁷⁴.

A mi parecer estas palabras resultan clave para pensar la copertenencia de ser y *Da-sein*. De eso, y no de otra cosa, es de lo que Heidegger está hablando aquí. De manera esquemática, lo que se afirma en este texto es lo que sigue: 1) ser y pensar son idénticos; 2) no sabemos lo que significa «identidad» (y menos todavía en el caso señalado que nos ocupa); 3) identidad no es igualdad; 4) la «y» de ser y pensar es el asunto verdaderamente crucial sobre el que el pensar ha de meditar.

En otros términos, aunque resulte atrevido: ser y *Da-sein* son idénticos; esto no significa de ningún modo que sean lo mismo; lo que queda por pensar es cuál es la vinculación: esa «y» que los une y hace copertenecientes.

Como espero que se haya podido apreciar, en «La tesis de Kant sobre el ser», Heidegger vuelve a hacer una reinterpretación, novedosa y atrevida, de la concepción kantiana del yo pienso y su tesis acerca del ser. Su intención, al hacerlo, es clara: quiere reconducir el que antes había considerado yo apofántico (máxima expresión del subjetivismo moderno) al *lóγος* griego inicial, particularmente en su sentido de «reunión». A la vez, como he intentado mostrar antes, quiere retrotraer la posición a la presencia. Hace poco a poco ambas cosas, pero cada uno de los pasos que da es decisivo. Parte de la unidad de ser y pensar proclamada por Parménides y reconduce a ella la originaria unidad sintética de apercepción; otorga al yo-unidad de Kant una cierta capacidad de apertura de lo presente y para lo presente. De este modo, cabe de nuevo abrir los ojos a la presencia que se aclara y perdura (y en la que se oculta el *ser*). Ahora el *lóγος*, yo-unidad, estaría en condiciones de facilitar la presencia de lo que yace ahí delante y, por tanto, de dejar siquiera un resquicio para el movimiento de velamiento/desvelamiento del ser. Por último, nuestro pensador recupera la sentencia según la cual «lo mismo es pensar y ser» para mostrar cuál es su comprensión tanto acerca del *lóγος* como del ser. Esto, a su vez, le permite formular, aunque sea de manera implícita, la cuestión de la copertenencia entre ser y *Da-sein*.

La reinterpretación es brillante y está bien llevada, pero lo cierto es que poco queda en ella de la literalidad de las tesis kantianas acerca del yo pienso y del ser. No se trata de algo que nos haya de sorprender, porque a Heidegger no le interesa la exégesis historicista sino, en todo caso, el pensamiento genealógico, en la medida en que éste nos permite meditar sobre lo único digno de ser pensando.

En síntesis, fruto de la confrontación con Kant, algo queda claro para Heidegger: si a nuestro pensador le pareció que había que volver a los orígenes, a la presencia que se aclara y perdura, eso significaría también que habría que retroceder del sujeto apofántico al *lóγος*, que abre y reúne. Eso sería coherente con sus intereses, pues supondría rechazar la centralidad que la modernidad, de la mano de Descartes, otorgó al *cogito*. Como ya se ha dicho, Heidegger no afirma categóricamente que en ese retorno se encontrara *la solución*, puesto que el representacionismo es fruto del presencialismo. Por otra parte, es sabido que esa vuelta al origen no ha de ser entendida en sentido cronológico sino que tiene que ver, más bien, con el «salto atrás», al que se refiere el pensador del ser, por ejemplo, en «El carácter onto-teo-lógico de la metafísica»⁷⁵.

⁷⁴ *Ib.*, p. 386.

⁷⁵ HEIDEGGER, M., «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», *op. cit.*

En cualquier caso, algo ha quedado claro. No hay lugar para el sujeto apofántico y, por tanto, no lo hay para el yo pienso. De manera singular en «La tesis de Kant sobre el ser», Heidegger llega a la conclusión de que Kant, a pesar de situarse en una atalaya privilegiada, no pudo dar respuesta ni a la pregunta por la índole de la yoidad ni a la pregunta por el ser. En resumen, cabría decir que el pensador de Königsberg abrió algunas puertas al de Friburgo para continuar la tarea del pensamiento, pero no las traspasó.

He sostenido que en diálogo crítico con Kant, Heidegger encuentra la posibilidad de una auténtica comprensión de la copertenencia entre *Da-sein* y ser. Creo que ya ha quedado claro que no se trata de que el primero transmitiera al segundo esa auténtica comprensión. De lo que más bien se trata es de que, en su debate con él, Heidegger se reafirma en la necesidad de superar el subjetivismo trascendental y de volver a los orígenes impensados. Esto sólo puede lograrse si el *Da-sein* no se entiende como fuente o como principio último de unidad, sino más bien como ámbito, como lugar para el acontecer de ser y sentido.

Lichtung es la palabra, no el concepto, que Heidegger reserva para un ser humano desprovisto de subjetividad y, así, transformado en pura apertura. Esto parece salvarle de la caída en la trascendentalidad. Ahora bien, continúa siendo cierto que el ser, al que hay que abandonarse, obedecer, escuchar, sigue siendo menesteroso, porque necesita del claro en el que poder velarse y desvelarse. Menesteroso es también el *Da-sein*, puesto que su esencia no consiste más que en la abierta espera del ser. Pero si el ser es la *nada* del ente, si no es *nada*, ¿cómo podrá acontecer sin el ámbito espacio/temporal dispuesto a acogerle? Sólo cabe la respuesta que ya conocemos: «Ser y pensar: en ese «y» se esconde todo lo que debe ser pensado ya sea por toda la anterior filosofía o por el pensamiento de hoy»⁷⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. trilingüe (greco-latino-española), Valentín García Yebra, 2.ª ed., Gredos, Madrid, 1982.
- *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.
- HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* (1927), Trotta, Madrid, 2000, traducción, prólogo y glosario, Juan José García Norro.
- *Nietzsche I* (1936-39) y *Nietzsche II* (1939-46), Destino, Barcelona, 2000, trad., Juan Luis Vermal.
- «Carta sobre el humanismo» (1946), en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-298, trad., H. Cortés y A. Leyte.
- «Introducción» a «¿Qué es metafísica?» (1949), en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, trad., H. Cortés y A. Leyte, pp. 299-312.
- «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», *Identidad y diferencia* (1955-57), Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 98-157, trad., H. Cortés y A. Leyte.
- «La tesis de Kant sobre el ser» (1961), en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 361-388, trad., H. Cortés y A. Leyte.
- KANT, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, 14.ª ed., 1998, prólogo, traducción, notas e índices, Pedro Ribas.

Universidad Complutense de Madrid
csegura@filos.ucm.es

CARMEN SEGURA PERAITA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

⁷⁶ HEIDEGGER, M., «La tesis de Kant sobre el ser», *op. cit.*, p. 386.