

# LA KEHRE: EL ABANDONO DE UN MODELO KANTIANO. UN PRIMER CAMBIO ENTRE 1927 Y 1929<sup>1</sup>

FRANCISCO ROMERO MARTÍN

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

RESUMEN: En este trabajo pretendemos desplegar y sostener una posible interpretación que ubicaría los primeros pasos de la célebre *Kehre* heideggeriana en una serie de escritos realizados por Heidegger en 1929: *¿Qué es metafísica?*, *Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia del fundamento*. Para lograr nuestro objetivo, examinaremos los principales cambios realizados por Heidegger entre su *Ser y Tiempo* (1927) y dichos trabajos, centrándonos especialmente en aquellos elementos que nos podrían sugerir que por esos años el autor alemán ya comenzó a abandonar progresivamente la centralidad que otorgó a la analítica existencial del *Dasein*. Unos cambios necesarios para lograr poner en marcha un pensar no metafísico y, por tanto, allende la metafísica de la subjetividad de la que aun seguía presa su gran obra de 1927.

PALABRAS CLAVE: Heidegger; *kehre*; metafísica; Kant; angustia; *ser*; nada.

## *The Kehre: the abandonment of a Kantian model. A first change between 1927 and 1929*

ABSTRACT: In this paper we intend to deploy and sustain a possible interpretation that would locate the first steps of the famous Heideggerian *Kehre* in a series of writings by Heidegger in 1929: *What is metaphysics?*, *Kant and the problem of metaphysics* and *Of the essence of the foundation*. In order to achieve our objective, we will examine the main changes made by Heidegger between his *Being and Time* (1927) and these works, focusing especially on those elements that might suggest that by those years the German author had already begun to progressively abandon the centrality he gave to the existential analytic of *Dasein*. These changes were necessary in order to set in motion a non-metaphysical thinking and, therefore, beyond the metaphysics of subjectivity to which his great work of 1927 was still imprisoned.

KEY WORDS: Heidegger; *Kehre*; Metaphysics; Kant; Angst; Being.

## INTRODUCCIÓN

Una de las más significativas disputas con las que uno se topa al introducirse en el espacio de diálogo y reflexión en torno a la filosofía de Martin Heidegger es aquella sobre la *Kehre* —«vuelta, conversión o reverso de su pensar»<sup>2</sup>— que efectuó el propio pensador alemán, generándose con ella la conocida distinción entre lo que llamamos *el primer* y *el segundo* Heidegger. Esta discusión parece haber forjado una fuerte disyunción prolífica de interpretaciones y caminos. Algunos toman la *Kehre* como una discontinuidad erigida por un salto en un

<sup>1</sup> Este trabajo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UNED financiado por el Ministerio de Universidades de España.

<sup>2</sup> OÑATE, T., *Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La Violencia II)*, Dykinson, Madrid, 2019, p. 64.

punto de la función: encontramos unos límites laterales en dicho punto, pero con valores heterogéneos. Otros, en cambio, comprenden a ésta como un punto de inflexión: identifican una permutación de los valores, pero sin discontinuidad alguna. Del mismo modo, también encontramos multitud de exégesis en lo que concierne al momento en el que se produce este cambio. Discusión esta última más problemática que la primera, pues aunque existe cierto consenso que identifica este momento en su *Carta sobre el humanismo* (1946), muchas son las voces disidentes que lo sitúan en otros lugares. Unos en *Aportes a la filosofía: acerca del evento*<sup>3</sup> —escritos producidos entre 1936 y 1938— ; otros en la recopilación contenida en *Conferencias y artículos*<sup>4</sup> —producidos en torno a los años 50. Algunos incluso la sitúan antes, en *Introducción a la Metafísica*<sup>5</sup> (1935), o mucho más tarde —o al menos como culminación— en *Tiempo y Ser*<sup>6</sup> (1962). Tal ambiente nos sitúa, especialmente a los que comenzamos a transitar por estos senderos, en un escenario muy semejante al que se encontró Glaucón cuando advirtió a Sócrates que tenía sus oídos atronados ante la pluralidad de discursos que gravitaban sobre una misma problemática<sup>7</sup>. En nuestro caso, apostamos por comprender la *Kehre* como un punto de inflexión sin salto alguno de discontinuidad, como un cambio o transformación progresiva en el modo de comprender y abordar una misma dificultad; algo que, en nuestra humilde opinión, va de suyo en la propia evolución personal y filosófica de todo pensador. En cambio, en lo que respecta al momento en el que se produce —o comienza a producirse— este viraje, apostaremos por indicar uno distinto y, por tanto, controvertido. Lo situamos en una serie de trabajos producidos por nuestro autor en 1929. Bien es cierto que, en sentido estricto, identificar ahí este cambio resultaría tan excesivamente atrevido u osado que nos conduciría a un error legitimado, no ya por los muchos expertos de la filosofía del alemán, sino por la propia obra de Heidegger. Más bien, lo que queremos es advertir que 1929 es un año en el que nuestro pensador, más que constituir su plena transformación, efectúa unos primeros cambios significativos que propiciarán más tarde su *Kehre*. Los trabajos en cuestión son *Kant y el problema de la metafísica*, *¿Qué es metafísica?* y *De la esencia del fundamento*. En lo que sigue, analizaremos dichas producciones filosóficas con el objeto de lograr sostener coherentemente nuestra anterior hipótesis.

<sup>3</sup> Véase HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003a. / HEIDEGGER, M., GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989. Cuando mencionemos un texto de Heidegger, indicaremos tanto la referencia de la edición castellana aquí empleada como la del texto original en alemán según la *Gesamtausgabe*. Separaremos ambas referencias con una /.

<sup>4</sup> Véase HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. / HEIDEGGER, M., GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt a. M., 2000.

<sup>5</sup> Véase HEIDEGGER, M., *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003b. / HEIDEGGER, M., GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.

<sup>6</sup> Véase HEIDEGGER, M., *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2009b. / HEIDEGGER, M., «Zeit und Sein», en: GA 14, *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Frankfurt a. M., 2007.

<sup>7</sup> Cfr. PLATÓN, *La República*, Austral, Barcelona, 2017, 358c.

1. DE *SER Y TIEMPO* (1927) A *¿QUÉ ES METAFÍSICA?* (1929):  
UN INTERSTICIO FUNDAMENTAL

Cuando uno otea de forma cronológica la producción filosófica de Heidegger puede apreciar enseguida que ya desde su más lozana juventud el alemán estaba enormemente inquietado por la ontología en su sentido más radical, es decir, por la pregunta por el Ser en cuanto Ser<sup>8</sup>. Inquietud que, en efecto, alcanza su primera gran exposición en la que para muchos es una de las obras más importantes, no ya del filósofo, sino de toda la filosofía del siglo XX: *Ser y Tiempo*. Como sabemos, en esta colosal obra nuestro autor denuncia que la cuestión fundamental del Ser ha de repetirse de nuevo y de forma correcta, pues desde que fue abordada por los griegos<sup>9</sup> ha sucumbido a una trivialidad<sup>10</sup>. No obstante, si tenemos presente la posterior trayectoria y alcance de su filosofía, bien sabemos que este rescate no es ni baladí, ni sustentado por el simple afán de corregir una suerte de error formal efectuado por toda la tradición filosófica, sino que responde a la inquietud de nuestro filósofo por su epocalidad histórica y por la peligrosa dirección que esta parecía tomar. En otras palabras, el impulso por rescatar esta pregunta descansaba en la expresa preocupación de Heidegger ante un momento histórico atravesado por lo que Nietzsche conceptualizó años atrás como *nihilismo*<sup>11</sup>. Sin embargo, en *Ser y Tiempo* Heidegger aún no conjugó la preocupación que sustentaba su objetivo filosófico en estos términos, sino más bien en el hecho de que tal preguntar fundamental se había pervertido, malogrado o simplemente desechado en virtud del predominio de una actitud que únicamente atiende a lo presente, al ente<sup>12</sup>. Es así por lo que al comienzo de su obra nuestro autor asevera que mientras lo que antaño sustentaba una inquietud para filosofar, hoy se percibía como algo tan obvio —y por tanto olvidado— como el hecho de que el sol nos ilumina, por

<sup>8</sup> Para evitar posibles confusiones, a lo largo de nuestra investigación emplearemos los términos «Ser» en mayúsculas y «ser» en minúscula. Con el primero hacemos mención al «Ser en tanto Ser» y con el segundo al «ser de un ente».

<sup>9</sup> Encontramos pertinente mencionar aquí que este *preguntarse* con el que se dio nacimiento a la Filosofía no solo fue abordada por los griegos, sino que, como sostiene Heidegger, precisó del mundo griego para erigirse. Véase HEIDEGGER, M., *¿Qué es la filosofía?*, Herder, Barcelona, 2004. / HEIDEGGER, M., «Was ist das -die Philosophie?», en: GA 11, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt a. M., 2006.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2016, p. 23. / HEIDEGGER, M., GA 2, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, p. 2.

<sup>11</sup> Véase NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder (Ensayo de una transmutación de los valores)*, Biblioteca EDAF, Madrid, 2006.

<sup>12</sup> Aunque con indudables diferencias, esta circunstancia indicada por Heidegger es próxima a la crítica efectuada por Edmund Husserl, especialmente cuando este último manifestó que la *Lebenswelt* (el mundo-de-la-vida) estaba sufriendo una extrema socavación bien por la actitud natural, bien por el predominio —propio de la época— de comprender la realidad en virtud del naturalismo o el positivismo: actitudes que no van más allá de lo manifestamente presente, de lo estrictamente óptico. Véase HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

lo que reavivar ahora esta interrogación podría provocar que nos acusaran de estar cometiendo un error metodológico<sup>13</sup>. Ahora bien, aunque tenía claro cuál era su objetivo, Heidegger comprendió en ese momento que para lograr este rescate de forma correcta debía llevar a cabo una tarea previa, una exhaustiva preparación del terreno. Aunque el pensador de *Meßkirch* desplazó ciertos elementos del pensamiento de su maestro Husserl, generando con ello una nueva fenomenología postidealista<sup>14</sup> y hermenéutica, su compromiso con tal modo de proceder filosóficamente le empujó a comprender que para preguntar por el Ser era necesario partir de un ente, pues «ser es siempre el ser de un ente»<sup>15</sup>. Y, como sabemos, ese ente que habría que interrogar previamente, para así lograr alcanzar su gran objetivo, es el *Dasein*<sup>16</sup>.

Es así como Heidegger comienza a elaborar su celebre analítica existencial del ente que somos en cada caso. Análisis que, por otra parte, ocuparía todo el corpus de su *Ser y Tiempo*. Pues bien, en su pormenorizada investigación nuestro pensador pone de manifiesto que la existencia, el *Dasein*, está compuesta de una serie de indicadores formales que en sentido ontológico carecen de cualquier contenido: los *existenciarios*<sup>17</sup>. Si recurrimos a la metáfora, los existenciarios, en tanto que estructuras ontológicas que componen la existencia, vendrían a ser las vigas, muros, pilares y forjados de un edificio: ocultos por la exterioridad contingente —lo óntico—, son los que mantienen en pie y posibilitan la propia construcción y cualquiera de sus posibles revestimientos exteriores. De toda esa red estructural ontológica que compone la existencia humana, Heidegger otorga una especial mención a dos existenciarios: la «comprensión» y la «disposición afectiva». Ambas estructuras, según nuestro filósofo, son cooriginarias en tanto en cuanto se dan siempre sincrónicamente, es decir, de modo simultáneo. Una apreciación que, como veremos a continuación, no es para nada inocente.

A ojos del pensador, el *Dasein* siempre se encuentra templado por un modo de encontrarse concreto. Ahora bien, este modo de encontrarse no es ajeno al propio *Dasein*, sino que revela cómo se encuentra y cómo le va, iluminando de este modo el «ahí» donde uno ya siempre está. Asimismo, la afección siempre presente no solo nos muestra cierta información del «ahí», sino que en tanto *estar-en-el-mundo* el *Dasein* comprende lo que le pasa y le rodea en función de

<sup>13</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 23. / HEIDEGGER, M., GA 2, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 2. De hecho, justamente esta fue la crítica que autores como R. Carnap o M. Bunge, entre otros, lanzaron contra la filosofía de Heidegger.

<sup>14</sup> Recurrimos al mismo término empleado por el filósofo Luis Sáez Rueda. Véase SÁEZ RUEDA, L., «§ 2. Retos y cauces de la fenomenología postidealista», en: *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2009.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 30. / HEIDEGGER, M., GA 2, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 9.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 28-33. / pp. 7-12.

<sup>17</sup> Aunque hacemos uso de la edición de *Ser y Tiempo* traducida al castellano por J. Eduardo Rivera, emplearemos el término de «existenciario» perteneciente a la otra traducción al castellano realizada por José Gaos.

dicha afección<sup>18</sup>. Por consiguiente, todo modo de encontrarse implica una comprensión y toda comprensión implica una afección: el comprender es «un comprender afectivamente templado»<sup>19</sup>. Estas brillantes conclusiones darían para una extensa reflexión, especialmente porque, a nuestro modo de ver, implican un decisivo cambio con respecto al modo de proceder de la filosofía moderna, incluida la filosofía de E. Husserl. No obstante, prescindiremos de ello, pues nuestro objetivo ahora es poner de manifiesto qué implicaciones tienen estas anteriores consideraciones en el desarrollo de su *Ser y Tiempo*.

En el § 40<sup>20</sup>, nuestro pensador establece un detallado análisis de una afección muy peculiar: la angustia. Que Heidegger pusiera el acento en tal afección no es sinónimo de un interés del pensador por los sentimientos negativos, como si se tratase de un pesimista en el sentido común del término. Más bien, su atención a tal modo de encontrarse se debe a que este posee una distintiva función ontológica, llegando incluso a designarla como la *disposición afectiva fundamental*. Afirma Heidegger allí:

Anteriormente se ha dicho que la disposición afectiva manifiesta el modo «como uno está». En la angustia uno se siente «desazonado». Con ello se expresa [...] la peculiar indeterminación del «nada y en ninguna parte» en que el Dasein se encuentra cuando se angustia. Pero la desazón [Unheimlichkeit] mienta aquí también el no-estar-en-casa [Nicht-zuhause-sein]. En la primera indicación fenoménica de la constitución fundamental del Dasein [...] el estar-en fue caracterizado como un habitar en..., estar familiarizado con... Este carácter del estar-en se hizo luego más concretamente visible por medio de la publicidad cotidiana del uno, que introduce en la cotidianidad media del Dasein la tranquilizadora seguridad de sí mismo, el claro y evidente «estar como en casa» [«Zuhause-sein»]. En cambio, la angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el «mundo». La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado en cuanto estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el «modo» existencial del no-estar-en-casa [Un-zuhause]. Es lo que se quiere decir al hablar de «desazón» [«Unheimlichkeit»]<sup>21</sup>.

Heidegger, tras la publicación de *Ser y Tiempo*, comenzará poco a poco a conceder una gran importancia al concepto del *habitar*, especialmente tras la ya mencionada *Kehre*. En cambio, este concepto es discreta y escasamente mencionado en su obra de 1927, llegando incluso a ser señalado únicamente en dos ocasiones. La primera ocasión la encontramos en su § 12<sup>22</sup>, donde explicitó que el «estar-en-el-mundo» debe ser comprendido como un *habitar-en-el-mundo*. El otro momento lo encontramos en el § 40, donde lo pone en relación con la

<sup>18</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., §§ 29 y 31. / HEIDEGGER, M., GA 2, *Sein und Zeit*, op. cit., §§ 29 y 31.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 162. / p. 143.

<sup>20</sup> «La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la apertura del Dasein».

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 207. / Heidegger, M., GA 2, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 188-189.

<sup>22</sup> «Bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en como tal».

angustia —tal y como podemos ver en el fragmento anteriormente citado. Pero ¿qué relación establece Heidegger entre el *siempre dado habitar* —en tanto que «estar-en-el-mundo»— y una afección como la angustia que —según el propio pensador— raramente puede darse?

En su *Ser y Tiempo* la angustia es puesta de manifiesto como un modo de encontrarse en lo inhospitalario, es decir, se trata de un fenómeno vivenciado como poco acogedor, que no ofrece seguridad, abrigo o protección. En cambio, a pesar de su carácter negativo, ontológicamente resulta fundamental, pues posibilita —desde sí misma— que el Dasein pueda lograr tener la experiencia de la familiaridad en el habitar (en-el-mundo)<sup>23</sup>. Es por ello por lo que sostiene que «el no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario»<sup>24</sup>. Esta indicación de Heidegger debemos ponerla ya en relación con su célebre distinción entre la «propiedad» y la «impropiedad», en tanto en cuanto de forma cotidiana el Dasein *habita el mundo* de un modo impropio. En tanto que «arrojado» y disuelto en el anonimato del «Uno», la existencia cotidiana se presenta de forma inmediata como impropia, es decir, el Dasein se encuentra ya siempre en un estado de «caída» atravesado o caracterizado por la «habladuría», la «curiosidad» y la «ambigüedad»<sup>25</sup>. Ese modo de existir<sup>26</sup> inmediato y cotidiano provoca, por consiguiente, que el Dasein pierda su *ser más propio*. Frente a tales consideraciones del alemán, el filósofo Luis Sáez nos indica que

a lo que se refiere Heidegger es a que en el estado inmediato de ser-en-el-mundo estamos en un habitar aparente, falso, torcido, que en realidad nos aleja del mundo. Habitamos contra el habitar [...] porque nos dejamos llevar por la impropiedad de la existencia [...] Existimos ahí —dice Heidegger— extrañados respecto a nosotros mismos. Extrañados en el sentido de que nos situamos fuera de nuestro genuino proyecto de ser. Para Heidegger «estar extrañados» significa algo peyorativo, algo deficitario [...] razón por la cual experimentamos una angustia que nos llama a habitar propiamente, genuinamente<sup>27</sup>.

No obstante, y siguiendo el hilo de la reflexión de Sáez, Heidegger efectuaría poco tiempo después de la publicación de *Ser y Tiempo* un cambio decisivo. Tal y como hemos explicitado más arriba, en su obra de 1927 el pensador de Meßkirch otorga a la angustia un papel concreto: la capacidad de revelar al

<sup>23</sup> Cfr. SÁEZ RUEDA, L., «El acontecimiento como erraticidad y gesta». (5 de octubre de 2022) [Conferencia] Congreso Internacional *Acontecimiento a tres tiempos*, Universidad de Guanajuato, México. Obtenido de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=YJGBHhQuYUY&t=512s>

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 208. / HEIDEGGER, M., GA 2, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 189.

<sup>25</sup> Véase HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., §§ 35-38. / Heidegger, M., GA 2, *Sein und Zeit*, op. cit., §§ 35-38.

<sup>26</sup> *De estar-en-el-mundo o de habitar-en-el-mundo*.

<sup>27</sup> SÁEZ RUEDA, L., «El acontecimiento como erraticidad y gesta», op. cit.



Dasein su cotidiana huida de sí mismo, así como la inhospitalidad constitutiva de su ser al enfrentarlo sorpresivamente con ésta. Un fenómeno afectivo que, por tanto, podría llamar al Dasein a efectuar una transformación existencial y lograr conquistar su *poder-ser más propio*, es decir, habitar propiamente. Por tanto, para el Heidegger de *Ser y Tiempo* la existencia cotidiana —y en tanto que impropia— resultaría, como sugiere Sáez, peyorativa o deficitaria, por cuanto el alemán concibe que dicha vida disuelta en el anonimato del Uno podría ocasionar ese extrañamiento del Dasein ante sí mismo. Un autoextrañamiento negativo que, asimismo, podría desembocar en la angustia, la cual posee la potencialidad de poner remedio a tal situación llamando al Dasein a poder tomar un nuevo rumbo. En cambio, en 1929 Heidegger ofreció una lección inaugural en la Universidad de Friburgo con motivo de su reconocimiento oficial como profesor. En esta conferencia, titulada *¿Qué es metafísica?*, Heidegger recupera de nuevo la cuestión de la angustia, otorgándole ahora un sentido y una función ontológica muy diferente a la mantenida dos años atrás. Aunque fenomenológicamente esta afección fundamental es presentada de modo análogo a *Ser y Tiempo* —incluso diríamos que con una mayor riqueza descriptiva—, en cambio su función ontológica permuta, pues ahora tiene la capacidad de revelarnos la «nada». De hecho, el propio Heidegger nos señala discretamente este cambio —con respecto a su *Ser y Tiempo*— cuando sostiene que ahora esta afección fundamental «ya no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada»<sup>28</sup>. Efectivamente, en 1927 la angustia revelaba que el Dasein, de forma cotidiana, existe en una cadente huida hacia el estar-en-casa que provee la existencia impropia en el anonimato del «Uno», es decir, una huida «ante la desazón que se encuentra en el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser»<sup>29</sup>. Una vivencia y una revelación que posibilitaría al Dasein, como vimos anteriormente, poder tomar un nuevo camino existencial. Empero, ahora nuestro autor la presenta de un modo que, a juicio de Sáez, resulta enormemente positivo.

Solo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada [...] La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal [...] Estando inmerso en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad [...] El estar inmerso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia [...] En la pregunta por la nada ocurre tal sobrepasamiento más allá de lo ente en su totalidad. De este modo se muestra como una pregunta «metafísica» [...] esa pregunta

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid, 2009a, p. 30. / HEIDEGGER, M., GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, p. 114.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 207. / HEIDEGGER, M., GA 2, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 189.

fundamental de la metafísica que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?<sup>30</sup>.

Como podemos apreciar, Heidegger nos presenta ahora a la angustia como la condición de posibilidad de que el Dasein pueda preguntarse, no por un ente concreto y por su sentido, sino por el sentido del Ser en tanto Ser. En otros términos, le otorga a la angustia la potencialidad de que el Dasein pueda efectuar una posibilidad peculiar de su ser: experimentar la maravilla de las maravillas: que hay Ser y no nada<sup>31</sup>.

Haciéndose cargo de tales consideraciones, el filósofo Sáez Rueda simpatiza con este cambio que Heidegger introduce con respecto al modo de encontrarse de la angustia, pues ahora posee un sentido productivo o creador en tanto en cuanto nos revelaría lo esencial: que ante todo cualquier ente en particular o el ente en su totalidad *es*<sup>32</sup>. Este modo de encontrarse permitiría que aquello que se muestra como obvio en la cotidianidad —y por tanto olvidado— reluzca. Pero lo que reluce no es ninguna cosa, es decir, no es ningún ente, es una nada de ente. Lo que pone de manifiesto es el hecho de que todo lo que hay *es*: hay Ser. Reflexiones de Heidegger que, por otra parte, resultan pertinentes si tenemos en cuenta que son lanzadas contra la actitud dominante, no solo en el ámbito universitario sino en la sociedad en general, que atiende meramente a lo presente, al ente. Motivo por el cual Heidegger expresa en su discurso su malestar y preocupación ante el mundo de la investigación, ante el mundo de su propia ocupación, pues desatiende —en su afán por lo presente— lo ausente que *es*: la nada de ente, el Ser. En definitiva, ahora la angustia no apelaría a una decisión existencial del Dasein, es decir, «no nombra un fundamento, sino un acontecimiento sin premisa previa»<sup>33</sup>.

No obstante, y empleando los términos de distintos momentos del pensamiento de nuestro autor, las anteriores consideraciones no implicarían, en modo alguno, que el acontecimiento del *habitar propio* no acontezca en virtud de este olvido, como si permaneciera escondido u oculto entre tinieblas, esperando, paciente y en silencio, poder ser develado. Por el contrario, para el de *Mießkirch* el *habitar impropio* se trataría del *propio habitar aconteciendo en su impropiedad*. En otras palabras, «lo propio de la existencia es el habitar y el no-habitar es un habitar impropio. En el no-habitar no acontece algo radicalmente heterogéneo al habitar. El habitar impropio es el habitar propio —o no desfigurado— aconteciendo impropriamente, desfiguradamente» (Sáez, 2022)<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, op. cit., pp. 31-43. / Heidegger, M., GA 9, *Wegmarken*, op. cit., pp. 114-122.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53. / p. 307.

<sup>32</sup> Cfr. SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2009b, p. 99.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Para profundizar más sobre esta cuestión véase: SÁEZ RUEDA, Luis (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Trotta, Madrid, p. 74 y ss.



Ahora bien, ¿podemos defender —como hemos mantenido anteriormente— que este cambio podría constituir el primer paso de su *Kehre*?

## 2. UN PROYECTO FILOSÓFICO KANTIANO<sup>35</sup>

Cuando distinguimos entre el *primer* y el *segundo* Heidegger, es habitual que tomemos como referencia —antes de su viraje— la obra *Ser y Tiempo*. Es decir, tomamos a ésta como punto de referencia para observar con mayor claridad qué es lo que el propio autor alemán desplaza de su reflexión para continuar labrando su camino filosófico. Mucha es la literatura que poseemos sobre tal asunto. Nosotros, en cambio, hemos señalado más arriba que uno de estos primeros cambios podríamos encontrarlo ya en *¿Qué es metafísica?* y en la transformación del papel ontológico de la angustia que Heidegger efectúa allí. Este cambio es importante por cuanto estaría estrechamente relacionado con los primeros pasos de Heidegger en su abandono de esa actitud neokantiana de otorgar una centralidad fundamental a la analítica existencial del Dasein. Hay que tener cuidado con esto, pues el sujeto del que habla Kant dista enormemente del Dasein que presenta Heidegger. Como sabemos, en su *Crítica de la razón pura* (1781) Kant estableció que cualquier necesidad siempre se basa en

una condición trascendental. En consecuencia, tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de experiencia. Sin tal fundamento, sería imposible pensar un objeto de nuestras intuiciones, ya que este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis. Esta condición originaria y trascendental no es otra que la apercepción trascendental [...] No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la apercepción trascendental<sup>36</sup>.

De este modo, a ojos de Kant, esta *apercepción* o *conciencia pura* —propia del sujeto que somos— vendría a ser la última y más elemental condición de posibilidad de la experiencia, la cual establece un nudo ineludible entre el acto de una captación —*ego cogito*— y toda representación que el sujeto se hace de la realidad. En otros términos, sin el testigo fundamental del «yo pienso» —indicado ya por Descartes— las representaciones quedarían sueltas, huérfanas, de modo que no podríamos afirmar, en ningún caso, que la experiencia de

<sup>35</sup> En este apartado continuamos y expandimos la investigación que realizamos para la revista *Studia Heideggeriana*. Véase ROMERO, F., «De la *Crítica de la Razón Pura* a *Ser y Tiempo*. La influencia del proyecto filosófico de Kant en Martin Heidegger», en: *Studia Heideggeriana*, XII, 2023, pp. 155-165. Doi: <https://doi.org/10.46605/sh.vol12.2023.207>.

<sup>36</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998, p. 136.

lo real es propiamente nuestra. Por consiguiente, este sujeto es enormemente productivo: es un *ego* que capta o aprehende la realidad de forma activa. Una realidad que, por otra parte, es únicamente explicable científicamente, quedando reducida a una mera sucesión de hechos entrelazados entre sí por ley<sup>37</sup>. Más allá de este mundo objetivo, y salvaguardando el espacio particular de la moral y de la belleza, para Kant nada más tendría la capacidad de incidir en dicha realidad objetiva, quedando todo lo demás desplazado al espacio —no objetivo— de la subjetividad particular de cada uno. Pues bien, es claro que este sujeto nada tiene que ver con el Dasein presentado por el pensador de *Meßkirch*, donde la existencia, en tanto que «estar-en-el-mundo», está «arrojada» y atravesada por la «facticidad». A diferencia del sujeto kantiano, el Dasein es un sujeto abismático, es decir, que antes de preguntarse por sí mismo o por su realidad ya *es* sobre su propio fondo abismal del cual no puede hacerse cargo representativamente<sup>38</sup>. Por otra parte, para Heidegger el mundo no es comprendido como una *idea trascendental*, sino como un ámbito pre-teorético y pre-reflexivo ya dado y que, lejos de ser algo exterior al Dasein, lo constituye como parte de su propio ser, desplazando de este modo la tradicional dualidad sujeto-objeto. Por tanto, cuando líneas más arriba mencionábamos que en *Ser y Tiempo* Heidegger mantuvo una postura neokantiana —que desechará tras su *kehre*— no lo hacíamos en este sentido. Más bien, con tal indicación hacemos mención de que su primer proyecto filosófico suponía una perspectiva trascendental, pues de modo análogo a Kant aspiraba a encontrar las condiciones de posibilidad del Dasein: los existenciales<sup>39</sup>.

Heidegger abandonó ese modo de filosofar por varios motivos. Uno de ellos, como hemos defendido, creemos encontrarlo en esa postura neokantiana que corría el riesgo de convertirse en una *metafísica de la subjetividad*. Ya hemos explicitado la enorme diferencia que hay entre el sujeto kantiano —el sujeto de la modernidad— y el Dasein heideggeriano, sin olvidar además la heterogeneidad entre sus métodos, concepciones y proyectos filosóficos. No obstante, a pesar de ello, desde su *Ser y Tiempo* el Ser sólo puede ser comprendido desde un único camino: la analítica del Dasein. En otros términos, sólo se puede ir al Ser desde el Dasein mismo. Y aquí es donde estriba la problematicidad, pues, como sostiene Sáez, este planteamiento

todavía posee cierta dependencia de un análisis trascendental, por lo que se corre el riesgo de tomar al Dasein, fundamentalmente, como medio de la experiencia del Ser. Se corre ahí el riesgo de tomar al Dasein como una nueva forma de «subjetividad» —muy transformada, claro está— pues es condición de la experiencia del Ser [...] Heidegger quiere ahora, en la *Kehre*, intentar pensar el Ser desde él mismo, situarse en la experiencia misma del Ser y

<sup>37</sup> Cfr. SÁEZ RUEDA, L., «El acontecimiento como erraticidad y gesta», *op. cit.*

<sup>38</sup> Cfr. SÁEZ RUEDA, L., «Introducción al Heidegger de la “Kehre”». (12 de mayo de 2020) [Video/Grabación de clase telemática] *Filosofía para todos. 9. Heidegger (III)*. Obtenido de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=JcgLlMKssOw&t=908s>.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem*.

explicitarla. No se trata ahora de estudiar la existencia del Dasein, sino de proseguir la idea central —que ya estaba en *Ser y Tiempo*—: la de que el Dasein es el medio a través del cual el Ser viene a presencia (y se oculta al unísono). Por eso le interesa ahora entender al Dasein, fundamentalmente, como «guardián del Ser». Esta [otra] posición de la *Kehre* acentúa la indisponibilidad del Ser, es decir, lo que está inscrito en la facticidad de la existencia: que el Dasein se «pre-es» [...] no construye su existencia, sino que ésta es abierta al Ser, que ya en el «pre-ser-se» se hace patente. El Dasein se debe al Ser, habita el Ser, pertenece al Ser. En consecuencia, hay que estudiar [ahora] al Ser de modo originario —a él mismo— y no a través de la existencia del Dasein<sup>40</sup>.

Sin embargo, este *punto de inflexión* en su filosofía —como la designamos al comienzo de nuestro escrito— es algo que el propio Martin Heidegger aclara en muchas de sus producciones posteriores.

Justo después de la publicación de *Ser y Tiempo*, nuestro autor produce una serie de reflexiones que conviene que tengamos en cuenta. Las centrales, máxime para la cuestión aquí abordada, vendrían a ser —como señalábamos al comienzo de nuestro trabajo— *Kant y el problema de la metafísica*, *De la esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?*, tríada producida en 1929.

El interés de Heidegger por Kant y su *Crítica de la razón pura* parece coincidir con la gesta y el nacimiento de *Ser y Tiempo*. De hecho, es el propio pensador alemán quien nos afirma que su obra *Kant y el problema de la metafísica* fue motivada, no solo por un curso que impartió unos años atrás, sino por la gran semejanza que encontró entre el proyecto filosófico de Kant y el suyo propio<sup>41</sup>. En efecto, en dicha obra Heidegger elabora una interpretación de la *Crítica de la razón pura* muy singular y altamente cuestionada en la época<sup>42</sup>. Y es que, justamente, en ella nuestro autor arremete contra la idea comúnmente respaldada que sostiene que a partir de Kant la filosofía se convierte en «teoría del conocimiento». Es decir, si tradicionalmente la filosofía fue comprendida como estudio del Ser, a partir del pensamiento del filósofo de Königsberg se convertiría en «epistemología», dado que el espacio y el tiempo ya no son comprendidos como realidades en sí mismas sino como formas *a priori* de ordenar la experiencia y el conocimiento del sujeto. Empero, Heidegger se opone a tal concepción, pues

<sup>40</sup> SÁEZ RUEDA, L., Comunicación personal.

<sup>41</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la Metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 7. / HEIDEGGER, M., GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1991.

<sup>42</sup> El propio Heidegger es quien afirma que dicha interpretación es la que ocasionó el célebre desencuentro que mantuvo en Davos con el filósofo Ernst Cassirer y con los neokantianos. Desencuentro que propició que el propio Cassirer elaborase un escrito con el que intentó desacreditar la interpretación de Martin Heidegger. Véase CASSIRER, E., «Kant y el problema de la Metafísica (Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger)», en: *Humanitas*, III, N° 8, 1957, pp. 105-129. Doi: [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20español\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20español).pdf).

la *Crítica de la razón pura* no representa un «sistema» de filosofía trascendental, sino que es más bien un «tratado del método». Esto a su vez no significa una doctrina de la técnica del procedimiento que puede ser empleado, sino que equivale a elaborar una determinación completa «de los contornos generales» y de la «estructuración interna total» de la ontología. En esta fundamentación de la metafísica como un proyecto de la posibilidad interna de la ontología, se traza el «croquis entero de un sistema de metafísica». Quienes interpretan la *Crítica de la razón pura* como una «teoría de la experiencia» y más aún como una teoría de las ciencias positivas, desconocen por completo la intención de esta obra. La *Crítica de la razón pura* no tiene nada que ver con la «teoría del conocimiento». Si la dejásemos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la *Crítica de la razón pura* no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico. Pero ni esta interpretación, que a su vez está ya bastante alejada de la interpretación de la Estética y de la Analítica trascendentales comúnmente aceptada, acierta con lo esencial, a saber, el hecho de que la ontología, como *metaphysica generalis* —es decir, como pieza fundamental de la metafísica entera— se ha fundamentado y por primera vez se ha elevado, precisamente aquí, a su propia esfera. Al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una «teoría del conocimiento», sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología<sup>43</sup>.

Aunque resultaría enormemente interesante desplegar muchas de las consideraciones que Heidegger elabora en dicha obra, dado nuestro actual objetivo nos centraremos tan solo en los asuntos que consideramos capitales para lo que pretendemos sostener.

En primer lugar, como ya hemos sugerido, nos encontramos una interpretación de la obra de Kant opuesta a la comúnmente aceptada. Interpretación que, por otra parte, le lleva a observar en el proyecto filosófico de Kant un modelo a seguir: la posibilidad interna de poder elaborar una *metaphysica generalis*, es decir, la posibilidad de la pregunta por el Ser en tanto Ser. Fascinado por la intención de la *Crítica de la razón pura*, Heidegger analiza paso a paso y pormenorizadamente todo el desarrollo de Kant. Sin embargo, el de Meßkirch percibe que el admirable proyecto originario de Kant se ve interrumpido cuando en la segunda edición de su obra el propio pensador de Königsberg elimina de su desarrollo el papel central de la «imaginación trascendental». Según Heidegger, con este acto Kant efectuó un paso atrás, cometiendo un gran error si tenemos en cuenta el importante resultado que habría podido adquirir si hubiera continuado su proyecto manteniendo la centralidad de tal elemento. En efecto, en su primera edición, Kant postuló que las facultades fundamentales del alma eran tres: la «sensibilidad», el «entendimiento» y la «imaginación trascendental». Sin embargo, en su segunda edición Kant deja de comprender la «imaginación trascendental» como una indispensable función del alma y pasa a entenderla como una función del entendimiento, atribuyendo de este modo

<sup>43</sup> HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., pp. 24-25. / HEIDEGGER, M., GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., pp. 16-17.

la «síntesis pura» al «entendimiento puro»<sup>44</sup>. De este modo, la «imaginación pura» se convierte en innecesaria como facultad propia, provocando con ello que se suprimiese la posibilidad de que ella misma, la «imaginación trascendental», pudiera ser el fundamento esencial del conocimiento ontológico<sup>45</sup>. En otros términos, al comprenderse ahora como una «función del entendimiento», la «imaginación trascendental» pierde un gran valor, pues ya no se trataría de

una «función» como facultad propia, sino que sólo es «función» como producto de la facultad del entendimiento. Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como en una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, sólo el entendimiento hace el papel de origen de toda síntesis<sup>46</sup>.

Ahora, eliminado el papel de intermediario de la «imaginación trascendental» entre la «sensibilidad» y el «entendimiento» —donde la primera queda ahora subordinada a las otras—, Kant otorgaría solamente un papel fundamental a éstas dos últimas. A ojos de Heidegger, este cambio fue motivado por el hecho de que el filósofo de Königsberg estaba centrado principalmente en lograr aclarar la «trascendencia» y, con ella, manifestar cuál es la esencia del conocimiento trascendental, es decir, el conocimiento ontológico. De haber continuado el proyecto que desplegó en su primera edición, Kant se habría visto obligado a dejar a un lado esta anterior exposición, pues al conceder a la «imaginación trascendental» un papel relevante, habría tenido que explicitar previamente la esencia de ésta. En otros términos, Kant prefirió un proyecto enfocado únicamente en la «deducción objetiva», pues de haber continuado manteniendo el papel fundamental de la «imaginación trascendental» habría tenido que dedicar un detallado análisis a la «deducción subjetiva». Por este motivo, Heidegger sostiene que al no desarrollar la «deducción subjetiva», Kant se ve en la obligación de recurrir a la subjetividad del sujeto y sus características que le proveyeron los discursos tanto de la antropología como de la psicología tradicionales, las cuales comprendían la imaginación como una facultad inferior de la sensibilidad<sup>47</sup>.

Lo oscuro y «extraño» de la imaginación trascendental —de aquel fundamento descubierto en la primera fundamentación [primera edición]— y la intensa calidad de la razón pura contribuyeron a ocultar de nuevo la esencia originaria de la imaginación trascendental [...] de la interpretación «psicológica» de la primera edición, Kant pasó a una más «lógica» en la segunda. Sin embargo, [...] la fundamentación no fue nunca «psicológica» en la primera edición, ni se hizo «lógica» en la segunda. Ambas son, más bien, trascendentales, es decir, son necesariamente tanto «objetivas» como «subjetivas». Sólo que en la fundamentación trascendental subjetiva, la segunda edición decidió a favor del entendimiento puro y contra la imaginación pura, para salvar la

<sup>44</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 139-140. / pp. 160-163.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 140. / pp. 161-162.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 141. / p. 163.

<sup>47</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 144. / p. 167.

supremacía de la razón. En la segunda edición, la deducción subjetiva, «psicológica», no solamente no retrocede, sino que, por el contrario, se intensifica al dirigirse hacia el entendimiento puro como facultad de la síntesis<sup>48</sup>.

Ahora bien, Heidegger concluye que aunque encuentre más pertinente el primer proyecto de Kant, ambas ediciones desembocarían en un importante y problemático espacio aun sin aclarar. Un espacio que ni el propio Kant quiso —o no pudo— explorar: la «trascendencia del sujeto» o, en otros términos, y en tanto que seres mortales, la finitud de la trascendencia humana<sup>49</sup>. En otras palabras, para el pensador de *Meßkirch* —y especialmente a partir de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*— podemos sostener que la fundamentación de la propia *metaphysica generalis* pertenece a un asunto que aún continúa sin ser aclarado en forma correcta: la naturaleza del hombre. Un espacio sumamente importante pues, como el propio Kant pudo advertir, «la finitud específica de la naturaleza humana es, pues, decisiva para la fundamentación de la metafísica»<sup>50</sup>. No obstante, Heidegger encontró otro importante argumento kantiano al que concedió un mayor peso para convencerse definitivamente de tal conclusión, a saber: que las tres preguntas fundamentales «qué puedo saber», «qué debo hacer» y «qué me es permitido esperar» se pueden resumir en una cuarta y elemental pregunta: «¿qué es el hombre?»<sup>51</sup>. Así las cosas, ¿no es justamente esta pregunta la que Heidegger intenta explicitar en su *Ser y Tiempo* con el objeto, al igual que Kant, de lograr fundamentar correctamente la pregunta por el Ser?

Es importante que no perdamos de vista que el fin de su objetivo filosófico es la pregunta por el Ser. Pues, en efecto, si Heidegger encontró un mayor valor en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, no es por el simple hecho de que a partir de ella desemboquemos en la esencial tarea de responder correctamente a la pregunta *qué es el hombre*, sino a un motivo de mayor calado: que la «imaginación trascendental» está íntimamente relacionada con el tiempo.

El imaginar puro [...] debe formar precisamente al tiempo, por estar relacionado en sí mismo con él. El tiempo como intuición pura [...] es a la vez la intuición formadora y lo intuido por ella. Sólo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo. Pero la intuición pura no puede formar la sucesión pura de la serie de los ahora sino a condición de ser en sí imaginación formadora, preformadora y reproductora. El consecuencia, el tiempo no debe ser tomado, de ningún modo, y menos aún en sentido kantiano, por un campo cualquiera, en el cual hubiese caído la imaginación [...] el tiempo debe tomarse, dentro del horizonte en el cual «contamos con el tiempo» [...] es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 146. / pp. 169-170.

<sup>49</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 146. / p. 170.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 147. / p. 171.

<sup>51</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 175. / p. 207.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 150-151. / pp. 175-176.



Aunque Heidegger reconoce que Kant no llegó jamás a este punto, y mucho menos tras el viraje de la segunda edición, sostiene que gracias a sus planteamientos podemos observar que es necesario responder en forma correcta *qué es el hombre*, pues ello nos permitiría poder explicitar la esencia de su facultad fundamental: la «imaginación trascendental». Y, aclarada ésta última, estaríamos en condiciones de aproximarnos a la pregunta por el «tiempo originario», el cual es el puente que necesitamos para, ahora sí, poder alcanzar nuestro primordial objetivo: elaborar correctamente la pregunta fundamental de la filosofía: la pregunta por el Ser. Máxime, es el propio Heidegger quien nos indica cómo su obra de 1927 estaba, de un modo u otro, impulsada por el proyecto filosófico de Kant, convencido de que ahora sí que podría resolver en forma correcta la problematización que Kant dejó en el aire. «La fundamentación de la metafísica se funda en el tiempo. La pregunta por el ser, pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de *Ser y Tiempo*»<sup>53</sup>.

Con todo lo anterior, podemos apreciar con mayor claridad la idea que anteriormente sostuvimos sobre el carácter neokantiano que se desprende del primer proyecto filosófico de Heidegger. De hecho, años después de la publicación original de esta obra, el propio pensador alemán señaló, en una nota a la cuarta edición, no solo la conexión que advirtió entre la *Crítica de la razón pura* y sus propios intereses filosóficos, sino que su texto sobre Kant no fue más que «una introducción laboriosa a un rodeo cuestionable, aún en pie, sobre el acierto de la problemática planteada en *Ser y Tiempo*»<sup>54</sup>.

#### CONCLUSIÓN. UN GIRO NECESARIO AÚN CUESTIONADO

Con nuestro anterior despliegue hemos intentado poner de manifiesto el carácter kantiano de *Ser y Tiempo*. Más aún, en *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger continúa manteniendo el carácter de su obra de 1927, pues sigue sosteniendo la idea fundamental de que la trascendencia no es otra cosa que la finitud *propia* del Dasein<sup>55</sup>. Sin embargo, en ese texto encontramos un elemento interesante que aún no hemos mencionado. Una discreta variación con respecto al modo de comprender la angustia que mantuvo en *Ser y Tiempo*. Un cambio que le lleva a esbozarla de un modo semejante a como la plantea en *¿Qué es metafísica?* —ya explicitado líneas más arriba. Pues, en efecto, bosqueja a la angustia como un modo de encontrarse que permite al Dasein asomarse a la nada<sup>56</sup>. Más aún, sostiene que entendida de este modo, la angustia es capaz de otorgar al existencial del «cuidado» —el ser del Dasein en su totalidad— una

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 172. / p. 203.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 8. / GA 3.

<sup>55</sup> Cfr. OÑATE, T., «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», en: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, III, N° 5, 1985, pp. 259-292. Doi: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=72473&orden=1&info=link>

<sup>56</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 199. / p. 238.

mayor precisión. En cambio, sigue salvaguardando que el «cuidado», «como constitución fundamental y trascendental del Dasein, no es, sin embargo, más que la primera etapa de la ontología fundamental»<sup>57</sup> y que para seguir avanzando es pertinente que aquello que nos pueda guiar hacia la pregunta por el Ser sea cada vez más claro y contenga mayor precisión<sup>58</sup>. Empero, en ese mismo año, en su texto *De la esencia del fundamento*, encontramos una nota del propio Heidegger sumamente sugerente, pues en ella parece defenderse de las primeras críticas que ubicaban a su filosofía —siguiendo la forma de *Ser y Tiempo*— en una metafísica subjetivista<sup>59</sup>. En su defensa, el pensador de la Selva Negra declara —un tanto molesto— que en su obra de 1927 únicamente tenía la tarea de lograr develar la trascendencia del Dasein para así intentar captar el horizonte trascendental de la pregunta por el Ser —su verdadero objetivo. Y que, además, esa objeción, «que con tanta alegría corre ahora de boca en boca»<sup>60</sup>, manifestando que en *Ser y Tiempo* hay un punto de vista antropocéntrico, es absurda si no se entiende el sentido de dicha obra, pues de haber tal antropocentrismo este no supone ningún peligro si atendemos a que todos sus esfuerzos tienden a mostrar que la esencia del Dasein es «excéntrica»<sup>61</sup>.

Como podemos observar, 1929 es un año donde nuestro autor alemán comienza a transformar ciertas premisas de su *Ser y Tiempo*, a la vez que se defiende de aquellas críticas que lo situaban en la perspectiva que él mismo dice rechazar: la metafísica. En cambio, justo un año después, en 1930, Heidegger escribe *De la esencia de la verdad*. Si estamos familiarizados con la producción filosófica del segundo Heidegger, en este texto podemos apreciar enseguida ciertas nociones y/o elementos que son propios de esta otra etapa. Más aún, es el propio autor quien nos indica, en una nota a pie de página, que ahí está efectuando un cambio radical: «entre los puntos 5 y 6 se produce el salto a la vuelta [Kehre] (que se presenta en el acontecimiento propio [Ereignis])»<sup>62</sup>.

En el extenso § 44 «Dasein, aperturidad y verdad» de su *Ser y Tiempo*, y tras elaborar una crítica contra la noción de verdad entendida como concordancia, nuestro filósofo aborda el asunto de la verdad —entendida como ἀλήθεια— desde el fundamento de que el Dasein, en tanto «aperturidad», es *descubridor*: «el ser-verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor [...] a su vez, el ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, sólo es

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 200. / p. 238.

<sup>58</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>59</sup> *Cfr.* OÑATE, T., «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», op. cit., p. 268.

<sup>60</sup> HEIDEGGER, M., «De la esencia del fundamento», en: *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001, p. 139. / HEIDEGGER, M., «Vom Wesen des Grundes», en: GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, p. 163.

<sup>61</sup> *Cfr. Ibidem.*

<sup>62</sup> HEIDEGGER, M., «De la esencia de la verdad», en: *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001, p. 164. / HEIDEGGER, M., «Vom Wesen der Wahrheit», en: GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 193-194.

ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo»<sup>63</sup>. En otros términos, el Dasein es el único «fundamento del fenómeno originario de la verdad»<sup>64</sup>. En cambio, en *De la esencia de la verdad*, Heidegger comienza a tratar la cuestión de la verdad desde otro punto de vista, uno que difiere enormemente del que había mantenido hasta entonces —el Dasein como condición de posibilidad de la verdad. Esto no significa que ahora esté negando que el Dasein tenga la capacidad de descubrir. Mas bien, lo que sostiene ahora es que el descubrimiento —y el encubrimiento— de la verdad es un fenómeno del Ser mismo y no del Dasein. Por ello, en su texto de 1930 la verdad como *ἀλήθεια* gravita sobre la propia *diferencia ontológica*, diferencia que aunque ya es mencionada en 1927 ahora cobra una mayor primacía: el Ser en tanto Ser es la diferencia ontológica. Por consiguiente, no tener en cuenta esta diferencia en su máxima hondura conllevaría a confundir el Ser con el ente, lo cual constituye ese olvido del Ser que es necesario aclarar y perseguir hasta la culminación de la metafísica de la presencia en nuestra época, la época de la comprensión técnica del mundo. Años después, en su *Carta sobre el humanismo*<sup>65</sup>, y concediendo parte de razón a sus críticos de 1929, Heidegger explicita con más detalle esta cuestión anterior:

Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y Tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y Ser» (vid. *Ser y Tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia «*De la esencia de la verdad*», que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro [*kehre*] que se produce de *Ser y Tiempo* a «Tiempo y Ser». Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de

<sup>63</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 235. / HEIDEGGER, M., GA 2, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 219.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Como el propio Heidegger indica, *De la esencia de la verdad* es un texto que, aunque producido en 1930, se publicó por primera vez en 1943. Por tanto, a nuestro modo de ver, la nota que introduce 13 años después en *De la esencia de la verdad*, indicando que ahí ya está en marcha su *Kehre*, no lo comprendemos como una acción tramposa donde Heidegger pretende que comprendamos su obra y su trayectoria dentro de los propios límites que él mismo determina. Mas aún, ¿qué hay de incoherente o malicioso en el hecho de que un autor pretenda, no solo aclarar ciertas ideas de sus escritos, sino evitar que se le malinterprete? En 1946 Heidegger estaba al tanto de la malograda recepción que su *Ser y Tiempo* estaba teniendo en Francia. De hecho, uno de los impulsos de su *Carta sobre el humanismo* es precisamente aclarar que su obra nada tiene que ver con el fenómeno existencialista promovido por *El Ser y la Nada* (1943) de Sartre. Por consiguiente, encontramos más que pertinente que Heidegger introduzca esta nota, especialmente si tenemos en cuenta que en su *Carta sobre el humanismo* reconoce de un modo explícito el error del acento metafísico-subjetivista de su *Ser y Tiempo* y la necesidad de inaugurar un nuevo modo de pensar: el del Ser como Acontecimiento [*das Ereignis*].

*Ser y Tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y Tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del Ser<sup>66</sup>.

Como podemos apreciar, 1929 es un año donde Heidegger advierte los motivos que le llevaron a acercarse a la filosofía de Kant y, por tanto, a otorgar una atención central en la analítica del Dasein. Al mismo tiempo que, por otro lado, comienza a realizar unos primeros cambios que pudieran permitirle desplazarse de tales espacios, especialmente al percibir que estos podrían apresar su filosofía en una metafísica de la subjetividad. En otros términos, en los trabajos de este año Heidegger comenzaría a despedirse de su anterior modo de filosofar para ahora, tras *De la esencia de la verdad* (1930), dejar de subordinar la verdad ontológica a la mirada fenomenológica —en función de la mirada del Dasein— e intentar comenzar a pensar el Ser desde el Ser mismo: pensar el Ser sin lo ente.

Algo se impone decir acerca del intento de pensar el ser sin tomar en consideración una fundamentación del ser a partir de lo que es, de lo ente. El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy es en todo el derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos «ser»<sup>67</sup> (Heidegger, 2009b: 19-20/ GA 14: 5-6).

## BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, E. (1957). «Kant y el problema de la Metafísica (Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger)», en: *Humanitas*, III, N° 8, pp. 105-129. Doi: [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20español\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20español).pdf).
- Heidegger, M. (1977). GA 2, *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). GA 9, *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). GA 11, *Identität und Differenz*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). GA 14, *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). GA 40, *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 33-34. / HEIDEGGER, M., «Brief über den Humanismus», en: GA 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 327-328.

<sup>67</sup> HEIDEGGER, M., *Tiempo y Ser*, op. cit., p. 19-20. / HEIDEGGER, M., «Zeit und Sein», en: GA 14, op. cit., pp. 5-6.

- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la Metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003a). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2003b). *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009a). *¿Qué es metafísica?*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009b). *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder (Ensayo de una transmutación de los valores)*. Madrid: Biblioteca Edaf.
- Oñate, T. (1985). «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», en: *Anales del seminario de historia de la filosofía, III, N° 5*, pp. 259-292. Doi: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=72473&orden=1&info=link>
- Oñate, T. (2019). *Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La Violencia II)*. Madrid: Dykinson.
- Platón (2017). *La República*. Barcelona: Austral.
- Romero, F. (2023). «De la *Crítica de la Razón Pura* a *Ser y Tiempo*. La influencia del proyecto filosófico de Kant en Martin Heidegger», en: *Studia Heideggeriana*, XII, pp. 155-165. Doi: <https://doi.org/10.46605/sh.vol12.2023.207>.
- Sáez Rueda, L. (2009a). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- Sáez Rueda, L. (2009b). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Madrid: Trotta.
- Sáez Rueda, L. (2020). «Introducción al Heidegger de la “Kehre”». (12 de mayo de 2020) [Video/Grabación de clase telemática] *Filosofía para todos. 9. Heidegger (III)*. Obtenido de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=JcgLlMKssOw&t=908s>.
- Sáez Rueda, L. (2022). «El acontecimiento como erraticidad y gesta». (5 de octubre de 2022) [Conferencia] Congreso Internacional *Acontecimiento a tres tiempos*, Universidad de Guanajuato, México. Obtenido de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=YJGBHhQuYUY&t=512s>

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)  
fromero@fsof.uned.es

FRANCISCO ROMERO MARTÍN

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]