
LOS LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE KANT COMO PENSADOR ESENCIAL

MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ¹

Universidad de Granada

I. INTRODUCCIÓN

Entre los historiadores de la filosofía interesados en una aclaración del significado de los escritos de Kant es común la opinión de que la interpretación propuesta en *Kant und das Problem der Metaphysik* no debe ser aceptada propiamente como una lectura que pretenda dar cuenta del pensamiento de este autor; más bien, Heidegger se habría servido de una lectura interesada de los textos de Kant con el objeto de desarrollar su propio programa filosófico emprendido a partir de *Sein und Zeit*. De hecho, es algo que el mismo Heidegger admite con claridad en el Prólogo a la cuarta edición de su libro sobre Kant, cuyo pensamiento es abordado como un *pensamiento esencial* dentro de la historia de la metafísica propuesta por el mismo Heidegger, en la medida en que Kant habría atendido en la primera *Crítica* a la diferencia ontológica entre el ser y el ente, en el marco general de una ontología de la finitud.² Desde el marco filosófico heideggeriano, el significado «esencial» del pensamiento kantiano vendría dado por el intento de fundar la posibilidad de la trascendencia desde el reconocimiento de la misma finitud del ser humano. A mi juicio, que éste sea el declarado enfoque de Heidegger sólo podría conducirnos a descartar por principio su interés e importancia para la comprensión filosófica del criticismo si partimos de dos supuestos claramente infundados.

¹ Proyecto de investigación «Leibniz en español» y Programa «Ramón y Cajal», ambos del Ministerio de Economía.

² MARTIN HEIDEGGER (1929): *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. de F.-W. von Herrmann, en Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, secc. 1.^a, vol. III: XIV. De este modo, Heidegger deja de prestar atención a los «métodos de la filología histórica» [*ibidem*: xvii].

En primer lugar, no podríamos pretender que una lectura más «filológica» y cercana a la letra de Kant puede acercarse con una exactitud incuestionable y primigenia a la captación del sentido esencial del criticismo a través de la lectura de los escritos de Kant, como si la edición, recepción y difusión de tales escritos no estuviese también condicionada por una historia acontecida que es presupuesta en cada momento por la *Kant-Forschung* y que se encuentra en sí misma sometida en todo momento a variaciones y evolución.³ Una apelación a la letra de Kant como si de un objeto inmutable y ahistórico se tratase es plenamente dogmática desde el momento en que se deja de reconocer que en cada momento la apelación a los escritos de Kant es también por principio históricamente condicionada. Qué sea un problema filosófico para el investigador filológico de Kant y a partir de qué textos se plantee la investigación de tal problema es algo sujeto a una variación histórica. Por lo tanto, la diferencia entre Heidegger y el historiador «purista» del pensamiento de Kant podría llegar a radicar curiosamente a que sólo tal historiador adolecería de una suficiente reflexión crítica sobre el origen de su propia posición hermenéutica. Por ejemplo, el recurso a las *Vorlesungen über Metaphysik* de Kant es actualmente un instrumento fundamental y comúnmente aceptado en la *Kant-Forschung*. A la luz de estos materiales podemos entender mejor el criticismo desde el interés de Kant por cuestionar el problema de la metafísica y se torna cuestionable una lectura reduccionista de la *Kritik der reinen Vernunft* como mera fundamentación o teoría de la ciencia natural y de la matemática del siglo xvii. Ahora bien, que estos materiales sean actualmente lugar común para la *Kant-Forschung* se debe principalmente al hecho de que el mismo Heidegger apelara a la utilidad de los mismos en su *Kantbuch*.

En segundo lugar, el rechazo general de la interpretación de Heidegger por la constatación de que ésta es emprendida exclusivamente desde una declarada posición filosófica tan sólo puede conducirnos a la apreciación crítica o reflexiva del tipo de captación del pensamiento kantiano frente a la que estamos, pero no a rechazar por principio este tipo de enfoque meramente por declararse como filosóficamente condicionado; a no ser, eso sí, que se pretenda defender que los filósofos clásicos sólo tienen interés desde un punto de vista histórico-museístico y que el discurso sobre su pensamiento está reservado exclusivamente a aquellos investigadores que nos cuentan «cómo se pensaba» en el pasado. Más bien, aceptamos que un filósofo es clásico en la medida en que provoca nuestro pensamiento en la actualidad, y

³ Véase al respecto NORBERT HINSKE: «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en: E. W. Orth y H. Holzhey (eds.), *Neukantianismus, Perspektiven und Probleme (Studien und Materialien zum Neukantianismus)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, 31-43; así como Manuel Sánchez Rodríguez: «Estudio introductorio», en Immanuel Kant: *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*, Comares, Granada, 2016, XIII-LVII: XIII-XVI.

a este respecto, que uno de los filósofos más importantes y radicales del siglo xx encontrase en Kant una instancia de confrontación directa ilustra precisamente la *actualidad del criticismo* kantiano.

Por supuesto, mi reconocimiento del significado y de la importancia del *Kantbuch* no implica de por sí que comparta, ni el punto de partida de su interpretación, ni la posición filosófica desde la que se plantea. De hecho, en esta breve contribución se pretende sugerir algunas propuestas de revisión de la interpretación de Heidegger, pero sobre la base de un acuerdo en lo fundamental con su lectura del criticismo como una *ontología de la finitud*.⁴ Esto se debe principalmente al reconocimiento, coincidente con la lectura de Heidegger, de que el criticismo puede y debe ser leído como una reflexión que parte de modo esencial del reconocimiento de la finitud. Dos son los fundamentos principales de esta lectura general. En primer lugar, es la constatación por parte de Kant de la esencial dependencia del entendimiento y sus conceptos con respecto a la receptividad de la sensibilidad humana lo que nos permite entender la originalidad de la filosofía trascendental frente a la filosofía clásica o, dicho de otro modo, por qué la filosofía trascendental supone una transformación crítica de la ontología clásica. En segundo lugar, la atención a la receptividad de la sensibilidad como punto de partida del proyecto de la filosofía trascendental no sólo supone en Kant una reformulación de la ontología clásica o metafísica general, sino también la articulación de un discurso crítico sobre el origen de la metafísica especial. Lejos de tener la filosofía trascendental meramente un significado negativo con respecto a la metafísica especial, al negar sus pretensiones cognoscitivas, y más allá del proyecto kantiano de reconducción de la metafísica especial a una metafísica práctica, el criticismo ejerce una reflexión encaminada a desvelar que el origen de la metafísica especial radica en la finitud de la razón humana.

Ambos aspectos de esta lectura general están presentes en la interpretación de Heidegger.⁵ Sin embargo, se defenderá aquí que éste no acierta en la construcción de su interpretación. En primer lugar, Heidegger, y con él buena parte de los intérpretes de Kant, juzga que es la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* el único texto que articula propiamente esta ontología de la finitud; sin embargo, hay fundamentos importantes para pensar que, bien al contrario, esta lectura sólo podemos hallarla presupuesta en la segunda edición. En segundo lugar, la lectura de la filosofía trascendental, no sólo como sustituta de la ontología clásica, sino

⁴ Para un desarrollo de esta lectura, véase Manuel Sánchez-Rodríguez: «Der Begriff der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie als kritisch-immanente Transformation des leibnizschen Prinzips der Harmonie», en P. Órdenes & A. Pickhan (eds.): *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Wiesbaden: Springer, 2019, en prensa.

⁵ Cf. César Gómez Sánchez: *Existencia y deber: El gestarse del nihilismo en Heidegger en confrontación crítica con Kant*, tesis doctoral, Granada: Universidad de Granada, 2011, 67ss.

también como discurso centrado en desvelar el origen de la metafísica especial, no puede ser sostenida sin atender a la *Kritik der Urteilskraft*, en tanto que es en esta obra donde Kant muestra con claridad que el origen de las ideas fundamentales de la metafísica especial sólo puede ser aclarado mediante una apelación a la finitud de la razón humana. De hecho, tal como ha señalado César Gómez⁶, al identificar en su interpretación los conceptos de condición de posibilidad, *a priori* y determinación ontológica, Heidegger difumina la diferencia en el papel que desempeñan respectivamente los conceptos puros del entendimiento y las ideas de la razón, y no puede explicar cómo los conceptos de la metafísica especial no pasan a convertirse en objetos. Para Kant, sin embargo, la apreciación de la diferencia entre concepto puro e idea es fundamental para dar cuenta precisamente de la finitud de la razón humana.

II. EL RECONOCIMIENTO DE LA FINITUD HUMANA EN LA *KRITIK DER REINEN VERNUNFT*

Como es sabido, uno de los puntos de partida fundamentales de la interpretación de Heidegger consiste en haber atendido exclusivamente a la *primera edición* de la *Kritik der reinen Vernunft* para sostener su interpretación. En la *segunda edición* de 1787, por el contrario, Kant habría dejado de dar importancia a la parte «subjettiva» de la deducción trascendental y, en particular, habría eliminado de este argumento el importante papel que desempeñaba la facultad de la *imaginación* en la primera edición.⁷ Según Heidegger, la pérdida de protagonismo de la imaginación en el argumento de la deducción de 1787 se debería justamente a la pérdida de *autonomía* de esta facultad con respecto al entendimiento. Por el contrario, en la primera edición el entendimiento era definido por su relación de dependencia con respecto a la imaginación, facultad en torno a la cual giraría propiamente el argumento de la deducción y de la cual Kant haría depender la ontología de la finitud que Heidegger aprecia en la *Kritik der reinen Vernunft*. Sin embargo, esta lectura de la primera y de la segunda edición es problemática por diferentes razones. Las plantearé aquí de modo resumido, siguiendo las conclusiones de un trabajo presentado en otro lugar.⁸

En primer lugar, Heidegger parece no interpretar correctamente las razones implicadas en las variaciones en la obra crítica y en la evolución intelectual de Kant. Su opinión general de que tras mediados de la década de 1780 Kant retrocedería en su reconocimiento de la finitud de la razón humana, especialmente por la pér-

⁶ *Idem.*

⁷ Cf. HEIDEGGER, *Kant y el problema*, 160-71.

⁸ MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ: «La autonomía de la imaginación en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Una crítica de la interpretación de Heidegger desde la perspectiva de la *Crítica del Juicio*», en: *Pensamiento. Revista de información e investigación filosófica*, 25, pp.: 53-78.

dida de importancia y autonomía del concepto de imaginación productiva, no se ajusta con una lectura del pensamiento de Kant que vaya más allá de la *Kritik der reinen Vernunft*. En particular, no se da cuenta así de la importancia que adquiere la imaginación *productiva* en la *Kritik der Urteilskraft* (1790), en la cual Kant pretende una fundamentación de las *condiciones subjetivas del conocimiento en general* con ocasión de su análisis y crítica de los juicios estéticos.⁹ Kant defenderá en esta obra la exigencia de pensar en su *esencial complementariedad* —y heterogeneidad— la actividad sensible de la imaginación, «en tanto que productiva y autónoma»¹⁰, y la legalidad del entendimiento. Esta posible concordancia entre imaginación y entendimiento constituye la condición subjetiva del conocimiento en general, la cual es puesta de manifiesto en los juicios de gusto sobre lo bello. Esta dimensión subjetiva de la relación entre las facultades era introducida aún en el argumento de la deducción trascendental de la primera deducción, y es en este tratamiento donde encontramos los pasajes principales en que se apoya Heidegger para mostrar la autonomía de la actividad productiva de la imaginación frente al entendimiento. Pero en la tercera *Crítica* Kant aprecia de modo explícito que en el marco de la lógica del conocimiento la relación objetivo-determinante entre las facultades de conocer constituye un problema diferente al de su relación subjetivo-reflexionante, que por lo tanto presupone principios de índole diferente, que serán fundados en esta obra. En la primera edición de 1781 se confundían ambos problemas, mientras que en la segunda edición se los distingue. Ahora bien, en la segunda edición Kant en absoluto está dejando de reconocer la autonomía de la imaginación productiva

⁹ La interpretación de la tercera *Crítica* en el marco general de la fundamentación criticista del conocimiento *a priori*, por la cual esta obra no debe ser leída meramente como una justificación filosófica de los juicios estéticos, ha ido abriéndose paso en las últimas décadas, principalmente a través de los trabajos de WOLFGANG BARTUSCHAT: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1972; Paul Guyer: *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 (1979¹); MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE MARTÍNEZ MARZOA: *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Visor, Madrid, 1989; HANNAH GINSBORG: *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, Routledge, New York, 1990; JOACHIM PETER: *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft*, Walter de Gruyter, Berlin & New York, 1992; WOLFGANG WIELAND: *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001; REBECCA KUKLA (2006): *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ: *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio sobre la historia del problema de la Kritik der Urteilskraft*, Olms, Hildesheim, etc., 2010.

¹⁰ *Kritik der Urteilskraft* [= *KU*], v 324. Se citarán los escritos de Kant según la edición de W. Weischedel [Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*, ed. de W. Weischedel, ed. revisada de N. Hinske, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960, 1983], así como según la edición de la *Akademie-Ausgabe* [Immanuel Kant: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgern*, 29 vols., Berlin, etc. 1900ss.], empleando en este último caso la abreviatura «AA».

y la dimensión subjetiva y sensible del conocimiento al eliminar esta dimensión de su argumento; más bien, está discerniendo entre dos problemas diferentes y centrándose exclusivamente en el primero de ellos: una fundamentación de la validez objetiva del Juicio, que presupone la determinación de la imaginación productiva en tanto que trascendental, por la determinación ejercida sobre la misma por parte de la unidad sintética de la apercepción.

Señalaré algunos argumentos que apoyan esta lectura. En el pasaje dedicado a la deducción trascendental que encontramos en A 115ss., es decir, en la primera edición, Kant contempla la posibilidad de una síntesis con independencia del entendimiento, en la medida en que ésta resulta meramente de una actividad de la imaginación. Kant se refiere a esta síntesis como la *síntesis productiva de la imaginación* o *síntesis de la imaginación productiva*. Éste sostiene que la unidad sintética de la apercepción debe presuponer la síntesis *a priori* de la imaginación productiva.¹¹ Esto no significa que la imaginación determine a la unidad sintética de la apercepción; pero sí que la unidad sintética de la apercepción y, con ello, los conceptos del entendimiento, sólo pueden tener validez objetiva en tanto que referidos a la intuición, una posibilidad que, en efecto, viene dada por la síntesis pura de la imaginación productiva, como instancia previa, y por lo tanto condicionante, de la determinación intelectual. A este respecto, esta síntesis es la condición de posibilidad de toda composición de la multiplicidad en un conocimiento.

Pero Kant reconoce también que sólo la relación *ulterior* de esta síntesis sensible con el entendimiento puede aportarle a la misma unidad *objetiva* y, de este modo, relación con el conocimiento objetivo. Es evidente que Kant no identifica en su texto el concepto de imaginación productiva y de imaginación trascendental, pues esta última es una especificación de la primera, derivada de la determinación de la síntesis productiva por parte de la unidad sintética de la apercepción. En la lectura de Heidegger éste no aprecia con claridad el nuevo nivel de determinación que introduce el concepto de *imaginación trascendental*, que tiende a identificar sin más con el de imaginación productiva en general.¹² Sin embargo, la diferenciación por Kant de estos dos conceptos es importante, pues el estudio de su aparición en la primera edición puede mostrar una cierta incoherencia, derivada del hecho de que Kant no separe con nitidez entre el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo de la relación entre las facultades. Aquellos pasajes en los que Kant contempla la independencia

¹¹ *KrV*, A 118.

¹² HEIDEGGER [*Kant und das Problem*, 182]: sin embargo, explica la relación de fundamento entre la síntesis trascendental y la síntesis de la reproducción apoyándose en una caracterización de la imaginación en tanto que productiva, una mediación conceptual que no encuentra justificación en el mismo texto. Por lo demás, Heidegger identifica sin más la imaginación productiva y la imaginación trascendental, si bien en la exposición de Kant sólo la última aporta un fundamento objetivo, en tanto que constituye realmente una acción de la espontaneidad.

de la imaginación con respecto al entendimiento deben ser considerados como un tratamiento de la dimensión subjetiva de la imaginación, que produce imágenes o representaciones con libertad, sin necesidad de atenerse a ninguna regla de determinación procedente del entendimiento. Ahora bien, sólo en la medida en que esta actividad de la imaginación ha de servir al conocimiento objetivo de un objeto, su síntesis productiva debe ser determinada por el entendimiento y, por tanto, convertirse en una función del entendimiento, en tanto que imaginación trascendental. Dado que Heidegger atiende a la primera edición, en la que el mismo Kant no diferencia entre ambos aspectos de la problemática, el primero se ve forzado a soslayar la importancia de aquellos pasajes en los que claramente la imaginación ha perdido su autonomía con respecto al entendimiento.

Esto se aprecia especialmente en la exposición en la que Kant presenta la demarcación entre la «síntesis de la aprehensión en la intuición», «la síntesis de la reproducción en la imaginación» y la «síntesis del reconocimiento en un concepto».¹³ Aquí Kant sostiene que la aprehensión debe presuponer la reproducción —y ésta a su vez la función trascendental de la imaginación—, y ésta última debe presuponer el reconocimiento en un concepto sobre la base de su relación con la unidad sintética de la apercepción.¹⁴ Debe notarse que, en este caso, a diferencia de lo que sostiene en el argumento de la deducción en A 115ss., Kant no se refiere a la síntesis meramente productiva de la imaginación, sino a la acción ulterior por la cual la función trascendental de la imaginación refiere esta síntesis pura y *sensible* presupuesta en toda reproducción a la unidad sintética de la apercepción. Por lo tanto, en la formulación a la que atendemos ahora, *no se introduce la diferenciación entre una síntesis productiva y sensible, de un lado, y el acto de referir esta síntesis a la unidad sintética de la apercepción por mediación de la imaginación trascendental, del otro*. De hecho, el concepto «imaginación productiva» ni siquiera aparece en esta sección de la *Crítica*. Al no distinguir entre la mera síntesis productiva y lo que podríamos denominar la síntesis «productivo-trascendental», Kant está sosteniendo que la posibilidad de la síntesis empírica de la reproducción no sólo exige la condición subjetiva que puede aportar la imaginación productiva, sino también la intervención de la acción determinante de la imaginación trascendental, es decir, su determinación objetiva a través de un fundamento intelectual. En esa sección Kant parece querer sostener que la misma posibilidad subjetiva de la percepción en el sentido interno depende de la

¹³ *KrV*, A 98ss.

¹⁴ Véase a este respecto SARAH GIBBONS: *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Oxford University Press, Oxford, 1994, 36: «Kant's blending of combination and consciousness as necessarily linked in a threefold synthesis at least suggests that the former requires the latter [...]. Furthermore, through this conflation, Kant misleadingly suggests that the *only* way in which intuitions are cognizable is through subsumption under concepts for the sake of objective judgement».

determinación aportada por un fundamento intelectual: «Pues esta conciencia *una* es lo que unifica en una representación lo múltiple que es intuitivo progresivamente, y luego también reproducido»¹⁵. Kant está confundiendo la dimensión subjetiva y autónoma de la imaginación productiva con la función objetiva y dependiente del entendimiento propia de la imaginación trascendental, y Heidegger, incapaz de dar cuenta de esta equivocidad en el texto kantiano, opta por pasar por alto aquellos textos en los que Kant defiende con claridad la especificación de la imaginación trascendental, en tanto que ello le obligaría a dar cuenta del significado de esta facultad como una mera acción de la espontaneidad, lo cual entra claramente en confrontación con su interpretación.¹⁶

A pesar de esta incoherencia, esta sección de la *Crítica* recoge el aspecto subjetivo y sensible de la imaginación, que dejará de aparecer en la segunda edición pero será replanteado en la *Kritik der Urteilkraft*. Para Kant, la síntesis de la reproducción permite la asociación de las representaciones, así como establecer una relación entre las mismas sin necesidad de la presencia del objeto.¹⁷ Por ello, Kant admite que debe haber algo que posibilite esa reproducción de los fenómenos según una «cierta regla»¹⁸, lo cual sirva de «fundamento *a priori* para una unidad sintética» de toda síntesis empírica.¹⁹ Este fundamento marca la referencia de esta síntesis a mi propia subjetividad: «pues sin ésta nuestra imaginación empírica no recibiría jamás algo conforme a su facultad, es decir, permanecería oculta en el interior de nuestro ánimo como una facultad *muerta y desconocida por nosotros*».²⁰ Según Kant, esta *vivificación* de la síntesis empírica, por la cual *ésta es percibida en su actividad* por el sujeto, no se debe aún a la intervención de un concepto que determine esta síntesis.²¹ Por ello, es posible apreciar cómo *esta actividad subjetiva volverá a ser recuperada en la teoría del libre juego de las facultades que encontramos en la Kritik der Urteilkraft*, según la cual la imaginación combina y juega de forma activa con las representaciones con anterioridad a la determinación objetiva procedente de cualquier concepto del entendimiento.²² Sin embargo, a diferencia de la primera *Crítica*, en la *Kritik der*

¹⁵ *KrV*, A 103.

¹⁶ HEIDEGGER, *Kant und das Problem*, 182.

¹⁷ *KrV*, A 100.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibidem*, A 101.

²⁰ *Ibidem*, A 100.

²¹ GIBBONS, *Kant's Theory of Imagination*, 30–32, defiende la necesidad de distinguir entre la actividad por la que se constituye la síntesis y la actividad propiamente intelectual por la que se conceptualiza esta síntesis en orden a la posibilidad de los juicios de conocimiento.

²² PAUL GUYER, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, 75s., 85–87, defiende que la futura teoría del juego entre las facultades que servirá de base a la teoría del Juicio reflexionante en la tercera *Crítica*, la cual supondrá la posibilidad de una síntesis sensible sin intervención

Urteilkraft la posibilidad de esta actividad no necesita presuponer el fundamento determinante de la unidad sintética de la apercepción.

Con esto no se quiere defender que la interpretación de Heidegger no sea correcta en lo fundamental, sino que éste no elige acertadamente el marco de textos que mejor pueda apoyar su interpretación. Con el objeto de defender la autonomía de la imaginación con respecto al entendimiento, prima aquellos textos en los que propiamente se está tratando la dimensión subjetiva de esta facultad y no, en cambio, su contribución a la determinación ontológico-trascendental del objeto. Y allí donde Kant claramente defiende el carácter determinante y objetivo de la relación del entendimiento con respecto a la imaginación, se ve obligado a leer los textos en un sentido claramente alejado de la letra de Kant. Posiblemente hubiera sido más útil a su interpretación emprender una estrategia diferente, basada principalmente en no seguir confundiendo las dos dimensiones que Kant todavía confundía en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. Nuestra apreciación de un reconocimiento de la finitud de la razón humana no tiene por qué llevarnos a negar que, en lo que respecta a la determinación objetiva y ontológica de lo dado, la imaginación adquiere una relación pasiva con respecto al pensamiento, pues ello no es incompatible con la apreciación de que el entendimiento sólo puede determinar en su objetividad lo dado en el tiempo a la sensibilidad y, a este respecto, depende por principio de la receptividad de esta última facultad. Tanto en la deducción como en el esquematismo Kant defiende que los conceptos puros del entendimiento adquieren significado ontológico sólo en tanto que funciones referidas a los entes bajo una condición fundamental, que éstos le sean dados al entendimiento por parte de una facultad radicalmente heterogénea y caracterizada por la receptividad. Y esto es lo que explica que tales funciones no puedan tener carácter legislador sobre la verdad óptica o empírica: la determinación universal y necesaria del entendimiento es esencialmente restringida y finita; sólo atañe a la constitución ontológica o verdad trascendental de los entes. Por lo tanto, una lectura de la filosofía trascendental como ontología de la finitud puede centrarse exclusivamente en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, en la medida en que consideremos que en esta obra Kant se está centrando en el problema de la constitución ontológica de los entes, por lo tanto, en el problema de la validez objetiva del Juicio determinante con respecto a la constitución de los entes en general. Basta atender a la definición de filosofía trascendental en la segunda edición, como el conocimiento filosófico que versa, no sobre los entes, ni sobre los conceptos determinantes de los mismos, sino sobre «nuestro tipo de conocimiento»²³ *a priori* de los entes, es decir, nuestro modo

de un concepto, coincide con la función de la síntesis de la aprehensión y la síntesis de la reproducción tematizadas por Kant en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*.

²³ *KrV*, B 25 (mi cursiva). Cf. MANUEL SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ, *Der Begriff der Zweckmäßigkeit*.

de constituir *a priori* la objetividad mediante principios puros del entendimiento, a saber: en tanto que referidos necesariamente a lo dado a la receptividad sensible del ser humano. Sólo la segunda edición recoge una referencia explícita a la finitud en aquella definición de la filosofía trascendental que Kant ha construido como sustitución de la definición clásica de ontología,²⁴ y ello debería haberle bastado a Heidegger para replantearse su estrategia argumentativa.

¿Por qué es importante entonces la dimensión subjetiva de la relación entre sensibilidad y entendimiento, si a este respecto no cabe hablar inmediatamente de la determinación ontológica de los entes? Para Kant, la posibilidad de los entes *en el mundo* para un ser finito no sólo exige la constitución de su objetividad a partir de los principios determinantes y de validez objetiva del entendimiento, sino la reflexión subjetiva sobre los mismos a partir de un principio trascendental que debe ser presupuesto de modo universal y necesario por la razón humana.²⁵ El principio subjetivo del Juicio reflexionante aporta la clave de la validez de los juicios estéticos y debe ser interpretado como un principio trascendental del Juicio reflexionante en general, sin el cual los objetos no tendrían sentido en absoluto para el individuo. A la vez, la fundamentación trascendental de este principio en la *Kritik der Urteilskraft* debe ser leída como un desvelamiento crítico del origen de la metafísica especial.

Es éste el momento en que hemos de recordar que la consideración heideggeriana de la filosofía trascendental como ontología de la finitud contemplaba dos aspectos: por un lado, la ontología de la finitud encuentra en el *a priori* de la razón humana los principios ontológicos y constitutivos del ente; por otro lado, esta ontología es leída por el mismo Heidegger como una «meta-metafísica», es decir, como un discurso crítico sobre el origen de la metafísica especial. Para Kant ambos problemas incumben a la filosofía trascendental, en tanto que ontología de la finitud, pero se trata de dos problemas diferentes, cuyos principios han de ser entendidos por su diferente naturaleza. Mientras que los principios que rigen la relación objetiva y determinante entre sensibilidad y entendimiento (segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*) conforman una ontología crítica, como filosofía sobre la constitución del ser de los entes, la fundamentación del principio presupuesto en la relación subjetiva y reflexionante entre las facultades (*Kritik der Urteilskraft*) le permite a la filosofía trascendental construir un discurso sobre el origen del concepto fundamental de la metafísica especial, el concepto de lo suprasensible. Para Kant, si no se distingue entre el sentido trascendental de los conceptos puros del

²⁴ La primera edición contiene aún una definición de trascendental claramente cercana a la definición de ontología que hallamos en autores como Wolff o Tetens. Cf. NOBERT HINSKE, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreissigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970, 22–39.

²⁵ Véase al respecto MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim, etc., Olms, 2010, 191–296.

entendimiento y las ideas de la razón, entre la validez objetiva de los primeros y la validez subjetiva de las últimas, se incurrirá con ello en las antinomias de la razón, desde una posición dogmática, que en lugar de interrogar sobre las condiciones de posibilidad y el origen de la metafísica especial, pretende ella misma construir una metafísica especial con pretensiones constitutivo-ontológicas. Deberíamos por lo tanto preguntarnos si Heidegger distingue con suficiente claridad entre ambos aspectos de la razón humana y, por tanto, entre los dos momentos señalados de la ontología de la finitud de Kant.

III. LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA ESPECIAL EN LA *KRITIK DER URTEILSKRAFT*

Podríamos plantearnos esta cuestión con ocasión de un análisis de la Dialéctica Trascendental de la *Kritik der reinen Vernunft*, pero lo cierto es que son otros textos los que más fácilmente pueden corroborar la hipótesis de que es posible leer la filosofía trascendental como un discurso sobre el origen de la metafísica especial en la finitud de la razón humana. Tres son los textos principales en los que esto es apreciable, a saber: los escritos en que se contiene la polémica de Kant con Eberhard, los *Fortschritte* y la introducción a la *Kritik der Urteils kraft*. En todos ellos encontramos una confrontación explícita o reconocida con la metafísica de los leibnizianos, con el objeto de apropiarse del sentido crítico de la misma, tras desvelar su conexión oculta con la finitud de la razón humana por la dependencia de ésta con respecto a la sensibilidad.²⁶

En los dos primeros escritos Kant sostiene contra los leibnizianos que la filosofía trascendental puede apropiarse del criticismo presupuesto en Leibniz, siempre y cuando podamos ir más allá de la letra de este autor y alejarnos de aquellos leibnizianos que posteriormente han desarrollado su pensamiento como un programa metafísico, sin apreciar que en realidad los principios de su filosofía, leídos críticamente, no pretendían estar hablando sobre cómo sea la realidad, sino sobre el único modo como la razón humana puede pensar el sentido de la realidad.

En los *Fortschritte* Kant declara infructuosos los esfuerzos de Leibniz y Wolff destinados a fundar una metafísica que pueda acceder a un conocimiento óntico de lo suprasensible. En conformidad con la posición alcanzada en la *Kritik der Urteils kraft*, Kant declara que la metafísica no puede esperar dar cumplimiento a su propósito de ascender desde el conocimiento sensible al suprasensible sin haber realizado previamente una crítica de la razón pura que determine la validez objetiva y por tanto el alcance y la legitimidad de sus pretensiones. Para ello, según Kant, no

²⁶ Sobre la relación de Kant con la filosofía leibniziano-wolffiana, véase un estudio más amplio en MANUEL SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ: «Kant and his Philosophical Context. The Reception and Critical Transformation of the Leibniz-Wolffian Philosophy», en M. Altman (ed.): *The Palgrave Kant Handbook*, Palgrave Macmillan, London & New York, 49-68.

basta con llevar a cabo una crítica del entendimiento en general y de la posibilidad del conocimiento *a priori* por medio de meros conceptos, sino que es preciso atender por principio *a la razón humana en su especificidad, es decir, a nuestro modo sensible de conocer a priori los objetos*,²⁷ el cual es esencialmente discursivo por la dependencia del entendimiento con respecto a la receptividad de la sensibilidad. Así, la metafísica no sólo debe apoyarse, como condición previa, en un sistema ontológico «de todos los conceptos del entendimiento y los principios»²⁸ que sirven de condición de posibilidad del conocimiento en general, sino que también ha de considerar que estos principios determinan *a priori* la objetividad de los objetos en tanto que éstos se dan a la sensibilidad. En relación con el principio de razón suficiente y su pretensión de hacerlo pasar por una fundamentación de la causalidad, soslayando la finitud de la razón humana, Kant recuerda «que ninguna categoría puede contener ni producir el más mínimo conocimiento si no se le puede dar a ésta una intuición correspondiente, que para nosotros los seres humanos siempre es sensible»²⁹.

El origen último de la pretensión de Leibniz y de los leibnizianos de construir una metafísica especial radica en la ausencia de un reconocimiento crítico y reflexivo de la especificidad y heterogeneidad del entendimiento frente a la sensibilidad. Kant no rechaza tanto la utilidad y pertinencia de los principios criticados, sino la interpretación de los mismos como referidos a las cosas en sí, una vez que la filosofía dogmática no aprecia la relación de tales principios con el modo de conocer humano, esencialmente dependiente de la sensibilidad. De este modo, *al haber confundido los fenómenos con conceptos*, y suponer que los cuerpos se encuentran en última instancia compuestos de mónadas, Leibniz habría ideado «un tipo de mundo encantado»³⁰. Debido a la pretensión de explicar y fundar la realidad por meros conceptos, el sistema de la armonía preestablecida es la «ficción más prodigiosa que jamás haya imaginado la filosofía».³¹ En ambos casos, *el error radica en no haber apreciado la distinción trascendental* entre entendimiento y sensibilidad. La crítica de la razón pura y la especial atención dedicada aquí a la receptividad de la sensibilidad no sólo debe llevarnos a concluir que los conceptos del entendimiento sólo adquieren significado en tanto que referidos a lo dado en el espacio y en el tiempo, sino igualmente a constatar que las ideas fundamentales de la metafísica definen el único modo de pensar por el cual *nosotros* podemos dar sentido a este sistema de la objetividad en su totalidad.

²⁷ Cf. *KrV*, B 25; *Prol.*, III 224; *FM*, III 666.

²⁸ *FM*, III 590.

²⁹ *ÜE*, III 310.

³⁰ *FM*, III 620.

³¹ *Ibidem*, 618.

Sobre esta base, Kant reformula en sentido crítico el principio de razón suficiente, la teoría de la monadología y la hipótesis de la armonía preestablecida. En relación con la monadología Kant defiende que, tras leer el pensamiento de Leibniz a través de la teoría criticista de la sensibilidad, podemos conservar el sentido de tal teoría si se sostiene que tal conocimiento no se refiere tanto a los fenómenos, sino a nuestro modo de pensar por meras ideas el substrato suprasensible de los fenómenos. De este modo, la filosofía trascendental recupera el sentido crítico de la monadología y deja de considerarla como un programa de metafísica especial, en la medida en que aclara el origen de la misma en la razón humana. Mediante la crítica de la teoría, la filosofía trascendental no se limita a negar las pretensiones especulativas de la misma, es decir su conversión en una metafísica especial dedicada al conocimiento de los entes; más bien, la filosofía trascendental desvela el sentido último de este discurso reconduciéndolo a su origen en la finitud de la razón humana: pues la monadología no define cómo sea la realidad, sino el único modo mediante el cual la razón humana puede pensar la realidad y pretender sentido en la misma. Ahora bien, ¿no supone esto un reconocimiento de la trascendencia de la razón humana, una constatación de la metafísica como una tendencia natural de la razón, que soslayaría el reconocimiento criticista de la finitud de esta razón? Ambas dimensiones no son excluyentes en la filosofía de Kant. De hecho, podemos entender el criticismo como el intento por fundar y asegurar la posibilidad y la necesidad de la trascendencia como el rasgo fundamental de una razón que se entiende a la vez a sí misma como finita, perspectivista y limitada en sus pretensiones de sentido.

En primer lugar, debe apreciarse que la consideración de Kant de que el pensamiento metafísico define el modo de la razón humana de pensar la realidad y pretender sentido en la misma es una consecuencia que se deriva de una lectura previa con respecto a las posibilidades del conocimiento y a la dependencia del entendimiento con respecto a la sensibilidad. Esta idea puede aclararse en general si atendemos a otro momento de la transformación crítica de la metafísica leibniziana: la recuperación de la hipótesis de la armonía preestablecida en la *Kritik der Urteilskraft*.

Si la intención de Leibniz con esta idea era fundar el orden de lo real y la posibilidad de una adecuación de la razón con lo real, Kant juzga que esta exigencia racional es recogida por su propia teoría de las facultades, tal como es fundada en la deducción y, especialmente, en la teoría del Juicio reflexionante expuesta en la tercera *Crítica*. Por este motivo, la idea de una armonía entre dos sustancias debe ser sustituida por la idea de una armonía entre las facultades de conocer, sensibilidad y entendimiento. La razón obliga a suponer la concordancia entre sensibilidad y entendimiento en virtud de la posibilidad de la experiencia, si bien no puede aducirse razón alguna de la misma, especialmente en lo que respecta al problema planteado en la fundamentación del Juicio reflexionante en la *Kritik der Urteilskraft*, a saber, la:

[...] posibilidad de una experiencia de la naturaleza bajo las múltiples leyes particulares y meramente empíricas de ella, de las que el entendimiento no nos enseña nada a priori, pero que siempre concuerdan tan bien, como si la naturaleza estuviese arreglada intencionalmente en virtud de nuestra fuerza de comprensión. Esto es algo en cuya explicación no pudimos (ni puede nadie) profundizar más. Leibniz denominó al fundamento de esto, principalmente en lo que respecta al conocimiento de los cuerpos y, entre éstos en primer lugar de nuestro propio cuerpo como fundamento intermedio de esta relación, una armonía preestablecida, con la cual es evidente que él en absoluto había explicado, ni tampoco quería explicar, esta conformidad.³²

Para Kant, el fundamento de la idea de la finalidad de la naturaleza, tal como es expuesta en la *Kritik der Urteilskraft*, entendida como la consideración de la naturaleza como si se encontrase ordenada intencionalmente en virtud de nuestra razón,³³ coincide con la hipótesis leibniziana de la armonía preestablecida. Pero Kant sólo puede defender la procedencia leibniziana de su concepción de la finalidad de la naturaleza si de la hipótesis de la armonía preestablecida se consigue aislar y conservar lo que de criticista hay en ella. Como hemos comprobado, para Kant ésta no es una idea metafísica de validez objetiva, que aporte en algún sentido conocimiento de lo suprasensible. Y esto es relevante para entender en qué consista propiamente la concepción criticista de la finalidad, como principio trascendental para el enjuiciamiento de la naturaleza: la idea de origen leibniziano de que estamos obligados a suponer una finalidad en la naturaleza, es decir, que los fenómenos se encuentran interconectados de tal modo que un conocimiento sistemático de los mismos es posible, como si hubiesen sido pensados intencionalmente por un entendimiento superior en virtud de las exigencias racionales del ser humano, sólo adquiere significación en tanto que se la traduce en un sentido crítico y, por lo tanto, si se demuestra su origen subjetivo, en tanto que debida a nuestro modo sensible de conocer.

En primer lugar, para Kant, Leibniz no pretendía demostrar la conformidad entre la naturaleza y la razón. Su tesis no es interpretada por Kant en sentido metafísico, sino como una idea relativa a *cómo hemos de pensar* esta relación. Se trata por lo tanto de un principio *a priori* de la racionalidad, por el que Leibniz:

[...] sólo indicaba, que mediante ella tendríamos que pensar una cierta finalidad en la ordenación de la causa suprema de nosotros mismos así como de todas las cosas

³² *ÜE*, III 372.

³³ *KU*, V 252s.: «Ahora bien, este principio no puede ser más que el siguiente: que, dado que las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que las prescribe a la naturaleza (si bien sólo según el concepto universal de ella como naturaleza), las leyes empíricas particulares, en relación con aquello que ha sido dejado indeterminado por aquellas [i.e. leyes universales], han de ser consideradas según una unidad semejante, como si igualmente un entendimiento (aunque no el nuestro) la hubiese aportado en virtud de nuestra capacidad de conocer con el objeto de posibilitar un sistema de la experiencia según leyes de la naturaleza particulares».

fuera de nosotros y, ciertamente, como puesta ya (predeterminada) en la creación, pero no como la predeterminación de cosas que estuviesen unas fuera de las otras, sino sólo de las fuerzas del ánimo en nosotros, de la imaginación y del entendimiento [...], tal como enseña la Crítica que, a priori, deben estar en relación recíproca en el ánimo para el conocimiento de las cosas.³⁴

La necesidad de la tesis de la armonía preestablecida rige por lo tanto sobre el *modo como hemos de pensar* la ordenación causal en la interconexión de las sustancias. Si la idea de la armonía preestablecida o de la finalidad de la naturaleza sólo define el modo de la reflexión humana, entonces hemos de remitir a su sentido inmanente y crítico la presuposición metafísica de un entendimiento superior, como fundamento último de la interconexión entre las sustancias y, en particular, entre la razón y el mundo. Si el individuo puede presuponer de modo legítimo la idea de una conformidad entre su razón y el mundo y, con ello, la idea de un fundamento último del cual depende tal adecuación, esta posibilidad se debe a que es posible pensar en este individuo una causalidad interna y suprasensible para la conformidad entre sensibilidad y entendimiento, pues de lo contrario sería imposible para nosotros, los seres humanos, la formación de un sistema empírico de conocimientos.

A este respecto, Kant está traduciendo en sentido crítico una idea procedente de la filosofía leibniziana: la suposición de una causalidad en la naturaleza tiene su origen en la causalidad que rige en el sujeto para la concordancia entre sensibilidad y entendimiento, y que hemos de suponer como condición subjetiva del conocimiento. De hecho, en los *Nouveaux Essais* de Leibniz ya encontramos una traducción epistemológica de su hipótesis metafísica de la armonía preestablecida. Pues éste no sólo presupone la conformidad entre las sustancias individuales, sino también la armonía entre cuerpo y alma, como fundamento de la posibilidad del conocimiento humano. Para Leibniz el conocimiento sólo es posible para la sustancia espiritual en tanto que se presupone una conformidad entre cuerpo y alma, es decir, entre las modificaciones que experimenta el cuerpo por su situación en relación con la totalidad de lo real, de un lado, y las pequeñas percepciones del alma, que no sólo representan o expresan por sí mismas tales modificaciones corporales y con ello el mundo, sino que pueden ser pensadas de modo distinto por el entendimiento en virtud de un principio activo de unidad y continuidad que rige sobre todas las percepciones del ánimo. Y de hecho, en su exposición anterior, Kant juzga que la tesis de la armonía preestablecida le sirve a Leibniz para fundar el conocimiento del cuerpo como fundamento intermedio de la relación entre naturaleza y razón, entre sensibilidad y entendimiento. Y es que, para Leibniz, el alma sólo puede representar la realidad en tanto que representa por medio de sus percepciones las modificaciones

³⁴ *ÜE*, III 372 (cursiva del autor).

del cuerpo que le es propio, en la medida en que éste se encuentra situado en una determinada relación con respecto a la totalidad de lo real.³⁵

Con todo, la tesis de Leibniz es claramente metafísico-dogmática. En su pensamiento la conformidad entre razón y realidad se explica en última instancia mediante la suposición de un fundamento último o razón suficiente que es común tanto al cuerpo situado en lo real como a la sustancia espiritual, lo cual permite explicar desde el innatismo que lo pensado por la razón sea expresión o representación de la realidad, tal como se da ésta al cuerpo por su situación en relación con la totalidad. Este fundamento común es la causalidad suprasensible de un entendimiento arquetípico que piensa y crea la realidad como el mejor de los mundos posibles, y por lo tanto también en conformidad con las pretensiones sistemáticas de la razón, análoga a la razón divina. Ahora bien, la idea leibniziana de una naturaleza ordenada según una causalidad suprasensible y en conformidad con las pretensiones teóricas de la razón no es abandonada por Kant, sino más bien adoptada tras una radical inversión crítica. Aunque ambos consideran que esta idea define un principio de la razón, que hemos de suponer para investigar y desentrañar la estructura de la naturaleza, Leibniz sí extraía consecuencias metafísicas de este principio racional: debemos aceptar, al menos con una certeza moral, una causalidad suprasensible, común a la realidad y la razón, porque de lo contrario no podemos explicar la posibilidad del conocimiento empírico. Para Kant, sin embargo, *no podemos deducir la existencia de lo suprasensible a partir de nuestro modo subjetivo de pensar lo suprasensible*. Se trata de una idea que define meramente, si bien en un sentido normativo, cómo es la razón humana. El criticismo establece que esta idea tan sólo define el único modo por el cual la razón humana puede pensar la naturaleza, no el modo como la naturaleza sea en sí, pues de una necesidad subjetiva de la razón no puede deducirse una necesidad objetiva sobre la totalidad de lo real y su relación con la razón humana. A este respecto, la *Kritik der Urteilskraft* puede y debe ser leída como una corrección crítica de una idea procedente del leibnizianismo:

Por lo tanto, cuando se dice que la naturaleza especifica sus leyes universales según el principio de la finalidad para nuestra facultad de conocer, es decir, para acomodarse al entendimiento humano en su uso necesario, que es encontrar lo universal para lo particular que la percepción le presenta y encontrar un enlace de lo diferente [...] en la unidad del principio; si se dice esto, entonces con ello no se prescribe ni una ley a la naturaleza ni se la aprende de ella por medio de la observación.³⁶

³⁵ LEIBNIZ, *NNEE*, A VI, 6, 155: «Todos los espíritus finitos siempre se encuentran unidos a algún cuerpo orgánico y se representan los otros cuerpos por su relación al suyo». Véase también *Monadologie*, GP VI, 617, § 62.

³⁶ *KU*, V 259s.

«Cuando se dice», como dicen Leibniz y los wolffianos, que la naturaleza se organiza y especifica en virtud de las necesidades epistemológicas de la razón, entonces hemos de interpretar críticamente que en realidad con esta afirmación no se está legislando sobre cómo sea la naturaleza, como tampoco se «aprende de [la naturaleza]» *a posteriori* un principio de uniformidad de la naturaleza por la costumbre (Hume), sino que en realidad se está legislando sobre el «único modo como debemos proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza en virtud de una experiencia absolutamente interconectada»³⁷. De ahí que el principio de la finalidad formal de la naturaleza no tenga validez objetiva, basada en una probabilidad fundada o certeza moral, sino meramente validez *heautónoma*: se trata de un principio subjetivo de la razón, que legisla sobre *el modo en que hemos de reflexionar a priori* sobre la naturaleza si pretendemos con sentido juzgar los fenómenos para la construcción de un sistema de conocimientos empíricos. En la experiencia sensible de una representación indeterminada, por lo tanto, no se intuye ni se presupone *de modo confuso pero objetivo* la inscripción de tal particular en el orden de la realidad; más bien, en la reflexión sobre esta representación particular el sujeto *debe* remitir idealmente esta representación particular a la idea *regulativa y heurística* de un sistema de conocimientos empíricos que es conforme con un orden suprasensible de la naturaleza. Este principio es reducido por el criticismo a una condición trascendental de la relación entre las facultades: la adecuación del orden de la realidad a las exigencias de la razón no puede ser asegurada a costa de la indistinción entre sensibilidad y entendimiento; más bien, contra Leibniz, hemos de admitir que la representación es dada a la sensibilidad en su indeterminación irreductible con respecto a las exigencias cognoscitivas del entendimiento. La conformidad entre sensibilidad y entendimiento para la determinación de una representación no puede ser fundada *a priori*, pero sí es posible fundar *a priori* que a esta relación entre las facultades ha de subyacerle una causalidad suprasensible (lo suprasensible en nosotros) por la cual podemos y debemos remitir idealmente nuestro acto de enjuiciamiento al asentimiento posible de cualquier sujeto racional. A este respecto, la idea leibniziana de un entendimiento intuitivo, como garantía de la adecuación entre razón y realidad y de la comunicación entre las sustancias espirituales, es reemplazada en Kant por la idea de lo suprasensible en nosotros y fuera de nosotros, como un principio regulativo y heurístico que funda la validez intersubjetiva del Juicio reflexionante en la investigación de la naturaleza.³⁸

³⁷ *Ibidem*, 257.

³⁸ Véase a este respecto MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ: «La humanidad como fin suprasensible de la razón humana en el pensamiento de Kant», en R. Rizo-Patron y M.^a Jesús Vázquez Lobeiras (ed.): *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, Hildesheim, etc., Olms, 247–61.

El principio de la finalidad formal de la naturaleza no tiene validez objetiva, pues ni constituye *a priori* lo real ni es aprendido *a posteriori* a partir de la experiencia. Se trata más bien de un principio propuesto por la razón en virtud de la necesidad [*Bedürfnis*] del entendimiento, una vez que la legislación *a priori* de sus conceptos puros es incapaz de alcanzar una determinación absoluta de la constitución de lo real, precisamente por «la naturaleza y los límites de nuestra facultad de conocer»³⁹. El principio de la finalidad, tal como es fundado en la introducción a la *Kritik der Urteilkraft*⁴⁰, expresa tanto el reconocimiento de la indeterminación de la realidad con respecto a la legislación *a priori* del entendimiento como la exigencia de la razón humana de pretender sentido en una realidad que por principio no tiene por qué acomodarse a tal exigencia. A este respecto, el principio de la finalidad expresa la tensión entre finitud y trascendencia que define para el criticismo la razón humana.

Son éstos posiblemente los textos en los que más claramente la filosofía trascendental se muestra como una «meta-metafísica», centrada en el origen del mismo discurso de la metafísica especial. Además, en él aparece claramente el reconocimiento de la finitud de la razón humana como el lugar de partida para esta reflexión crítica. Sin embargo, Heidegger en absoluto atendió a la *Kritik der Urteilkraft* para apuntalar su construcción de la ontología de la finitud en el pensamiento de Kant. Por poner un ejemplo, en *Von Wesen des Grundes* Heidegger atiende al criticismo para su delimitación del genuino concepto de mundo procedente de la metafísica especial, desde la crítica ejercida por la ontología fundamental como meta-metafísica.⁴¹ Sin embargo, a pesar de que en la *Kritik der Urteilkraft* Kant había ampliado su tratamiento del concepto de mundo y había alcanzado una fundamentación crítica de la teleología, como «interpretación del existir humano *en su relación con lo ente en su totalidad*»⁴², esto no llevará a Heidegger a salir del núcleo irradiador de la *Kritik der reinen Vernunft*. Al centrarse exclusivamente en la primera *Crítica*, Heidegger no distingue suficientemente cómo se articulan dos dimensiones diferentes del proyecto kantiano que es preciso distinguir, también cuando se trata del significado de la finitud de la razón humana en el pensamiento de Kant: en primer lugar, la transformación de la filosofía trascendental como ontología fundamental, que aclara los principios ontológicos y constitutivos de lo real; en segundo lugar, la construcción de una «meta-metafísica» a partir de esta ontología, centrada en la aclaración del origen de la metafísica especial clásica en la finitud de la razón humana. La *Kritik der Urteilkraft* no deja de ser una obra conclusiva del racionalismo alemán desde

³⁹ *KU*, V 256.

⁴⁰ *Ibidem*, 254-60.

⁴¹ Cf. GÓMEZ SÁNCHEZ, *Existencia y deber*, 93-96.

⁴² *Ibidem*, 93.

Leibniz, pero precisamente por ello puede y debe ser leída como una transformación crítica de la metafísica, como un discurso crítico sobre el origen de la metafísica especial.⁴³ Una lectura atenta de la *Kritik der Urteilkraft*, en el marco general del trasfondo histórico del criticismo, hubiera supuesto una dificultad al intento heideggeriano posterior por el que encuadró a Kant en la tradición del racionalismo o el idealismo modernos.

⁴³ Cf. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Kant and his Philosophical Context*.