

II. El sentido como cuestion fundamental. Kant, Heidegger y el problema del sentido **Adriano Fabris**

1. Moverse en una habitación oscura

Hay un notorio ejemplo, en un famoso escrito de Kant, que resulta, más que otros, indicativo de las exigencias que animan su filosofía y del modo en que él considera poderlas colmar. Leámoslo y comentémoslo:

A oscuras en una habitación que conozco, me oriento si puedo asir un solo objeto cuya situación tengo en la memoria. Pero aquí es obvio que no me ayuda sino la facultad de determinar la situación según un fundamento *subjetivo* de distinción, pues no veo los objetos cuya situación debo encontrar; y si alguien, en broma, hubiera colocado todos los objetos, en el mismo orden uno detrás de otro, pero a la izquierda lo que antes estaba a la derecha, entonces no podría situarme en una habitación donde las paredes, por lo demás, fueran completamente iguales. Aun así, me oriento en seguida mediante el mero sentimiento de una diferencia de mis dos lados, el derecho y el izquierdo. Esto es lo que ocurre, precisamente, cuando debo caminar de noche y doblar debidamente por calles conocidas en las que, en ese momento, no distingo casa alguna.

El ejemplo de la habitación oscura utilizado en el ensayo de 1786 “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” no representa ciertamente una novedad. Éste es empleado en varios contextos culturales (considérese por ejemplo el *Masnevi* de Rumi, uno de los maestros del sufismo, con el relato del elefante en una –otra– habitación oscura) para evidenciar aquella efectiva limitación que caracteriza al hombre: respecto a muchas cuestiones, de hecho, este

último, aun creyendo “ver”, está en realidad como “ciego”. Sin embargo no es nueva la hipótesis de la eventual “broma”, tras la que se encuentran cambiadas las coordenadas de referencia en un determinado lugar. Aquí Kant no dice quién puede ser el gracioso de turno, y nosotros, con un poco de imaginación, podemos pensar en un hombre (no ciertamente en el pobre, fiel siervo Lampe) o en un duende burlón (como aquellos que Shakespeare había puesto en escena), o sin más (lo que resultaría bastante más peligroso) en el genio maligno cartesiano.

En realidad Kant recurre a este ejemplo con una intención particular, en la cual traslucen, en general, no sólo su confianza en la razón, sino la convicción de que ésta puede encontrar un punto de referencia adecuado, incluso en aquellos ámbitos donde el hombre no puede conocer objetivamente. El tener que moverse en una habitación oscura no es, ciertamente aquí, una metáfora de la limitación del conocer humano, de la finitud, es decir, de su estructura ontológica (como sucede en otros usos de la misma imagen). Al contrario, indica una capacidad *positiva* que el hombre posee: la capacidad de orientarse a partir de aquel “criterio de distinción *subjetivo*” que, en la misma página, Kant concreta en el mero “sentimiento” (*Gefühl*) del discernimiento, de la distinción entre lado derecho y lado izquierdo. En una peculiar situación de privación sensorial (y, podemos decir más precisamente, de privación “teorética”: en la medida en que la teoría es el fruto de una visión rectamente dirigida a lo que está de frente), surge entonces una facultad bien determinada: aquella misma facultad que guía, entre otras cosas, el acto de ver, y que puede ser advertida sólo con el venir a menos de aquella abundancia de información que el mismo ver proporciona.

Se comprende, además, cómo la hipótesis del genio maligno en este cuadro pueda ser exorcizada. Ya que el engaño –una broma goliardesca, a fin de cuentas– consistente en cambiar la disposición de los objetos en una habitación, no provoca absolutamente desconcierto y confusión, no hace dudar al hombre de sus facultades, no pone en discusión la capacidad humana de establecer lo verdadero. Todo lo contrario: esta situación consiente al hombre, como hemos dicho,

darse cuenta de que en él mismo está la condición de posibilidad de afirmar un juicio verdadero. El criterio de la orientación, lo hemos leído, es “subjetivo” (incluso si se trata, naturalmente, de una subjetividad trascendental). Desde este punto de vista, entonces, el demonio insidioso se revelaría impotente; es más: se haría instrumento de aquella concienciación de las posibilidades propias del hombre que, adecuadamente desarrollada, puede conducirlo a la emancipación. Por tanto, no hay necesidad, aquí, de un Dios invocado para restablecer todo en orden o, como Supremo Arquitecto, para garantizar en general este orden. La así llamada “revolución copernicana”, como se sabe, tiene también este significado.

2. Dificultad de la orientación, incluso en la propia casa

Ciertamente, se puede dudar de la sostenibilidad de una posición como aquella kantiana, que hace del criterio subjetivo de distinción entre derecha e izquierda un criterio de orientación prescindiendo de su aplicación a cualquier punto de referencia objetivo. Por otra parte, el mismo Kant afirma, precisamente en el paso que hemos citado, que “a oscuras en una habitación que conozco, me oriento si puedo asir un solo objeto cuya situación tengo en la memoria”. Parece, entonces, que es necesaria justamente la referencia a un objeto dado para activar aquel criterio de orientación que advierto ya presente en mí mismo. De esta consideración, sin embargo, Kant podría subrayar que cada condición *a priori* –justo porque es lógicamente anterior al dato empírico y es lo que hace posible su constituirse como dato– se refiere sin duda a éste, pero precisamente como su *condición*. De esta manera, entonces, vendría a ser corroborada la prioridad del principio subjetivo. Sin embargo, alguno podría nuevamente rebatir que, si es la relación entre el criterio subjetivo de determinación y el objeto dado la que permite que los dos términos sean aquello que son, entonces resulta más correcto asumir como principio ya no el sujeto trascendental (es decir, uno de los términos), sino *la relación misma*. Esto, precisamente, es lo que hace Heidegger en *Ser y tiempo* con la noción de “estar-en-el-mundo”.

En el § 23 de *Ser y tiempo* Heidegger comenta en efecto el texto de Kant. Para comprender el concepto de espacio tenemos que rechazar la idea cartesiana de la *res extensa*, contrapuesta a la *res cogitans*. En la cotidianidad vivimos siempre en una relación de *Entfernung*, de desalejamiento, de cercanía a las cosas, y de *Ausrichtung*, de orientación, de direccionalidad. En su texto Heidegger discute el ensayo kantiano sobre la orientación y muestra que la orientación misma es una relación que está siempre presupuesta, es preliminar, no depende del sujeto ni tampoco del *Dasein*. Al contrario, en la interpretación heideggeriana, la relación con el mundo que Kant desarrolla en la primera *Crítica* permanece fundada únicamente en el sujeto. Pero ésta no es propiamente la tesis de Kant, que es mucho más compleja.

Pero, hablando de orientación, aún podría plantearse otra objeción, que bien puede recoger la posición kantiana o aquella que, como ulterior profundización de la tesis de Kant, elabora Heidegger. El presupuesto de ambos, en efecto, es que yo me mueva en un ambiente que me es *ya familiar*. Para uno y para el otro, en la habitación oscura o en el mundo en el que me encuentro arrojado, yo estoy en realidad siempre “en mi casa”. Kant habla de hecho, en su ejemplo, de la orientación “en una habitación *que conozco (in einem mir bekannten Zimmer)*”; Heidegger da por descontado, en su formulación que procede de lo que acaece “en la mayoría de los casos” del estar-en-el-mundo, la familiaridad con los entes intramundanos del ambiente circunstante. El extrañamiento, la *Unheimlichkeit* del *Dasein*, si acaso, surge frente a la insensatez de su estar-arrojado, es decir respecto al *hecho* del estar-en-el-mundo, ya no en el contexto de las relaciones que en el mundo vienen a revelarse. Este contexto familiar, en el cual habitamos, es la condición, es el fundamento del *ethos*. La metáfora de la habitación guía la comprensión heideggeriana de la ética. Lo podemos ver confirmado y desarrollado en un texto ulterior, mas reciente: la *Carta sobre el humanismo* (1946).

Es muy cómodo, por tanto, reivindicar la propia capacidad de orientarse a partir de la sensación de que, en efecto, siempre se está en casa. Además, el sentimiento de la distinción entre derecha e izquierda

se revela nada más que como una expresión de esta familiaridad ya desde siempre adquirida. Es un sentimiento –podemos así decir– *ético*. ¿Pero realmente podemos, en todo caso, presuponer esta familiaridad? Una pregunta como esta no sólo permite aclarar la parcialidad y la limitación del terreno sobre el que Kant conduce su experimento (una habitación de su casa, las calles que él puntualmente recorría cada día en su habitual paseo, etc). No sólo permite señalar el hecho de que yo puedo ser principio de orientación únicamente de aquello que no me sorprende, de aquello que no es “otro”, totalmente otro, para mí. Nuestra pregunta es indicio, ante todo, de una tendencia muy difundida en filosofía: la convicción, de evidente origen platónico, que puedo comprender sólo aquello que, de alguna manera, ya conozco. Aquí’ esta’ uno de los presupuestos y de los problemas del pensamiento hermenéutico y de su estilo de investigación.

En consecuencia, ocurre un significativo desplazamiento en el ámbito de la reflexión filosófica. Y la investigación tiene el deber de aclarar *ya no* qué significa “hacer experiencia”, *sino* cómo es posible “tener” ya desde siempre una tal experiencia. La doctrina de las categorías de la *Crítica de la razón pura* es precisamente una respuesta a esta pregunta.

3. Encontrar, a pesar de esto, un punto de referencia

Sigamos nuestra reflexión acerca del texto kantiano. Como se sabe, la función que el ejemplo de la habitación oscura asume en el escrito de 1786 está bien determinada. En esta obra, de hecho, Kant parte primeramente con la noción de la orientación, que oportunamente define como el “encontrar, en un lugar del mundo dado (de los cuatro en que dividimos el horizonte), los restantes, en particular el del surgir del sol”. Orientarse significa, por consiguiente, tener preliminarmente la posibilidad de tomar algo como punto de referencia.

Una expresión como ésta, en realidad, es bastante ambigua. Ya que, para identificar algo como punto de referencia (y, por tanto, para poderse orientar con base en éste), son necesarias dos condiciones:

tiene que haber no sólo este posible término al que referirse, sino también la capacidad de *reconocerlo* como tal. Kant desarrolla en las páginas de su ensayo, sobre todo, este segundo aspecto, localizando tal capacidad, como ya hemos dicho, en el sentimiento (*Gefühl*) subjetivo de la distinción entre lado derecho y lado izquierdo.

Sin embargo, ese fin aquí realizado es sólo un primer paso, porque la intención kantiana es, más bien, ampliar el concepto geográfico de la orientación en primer lugar al espacio matemáticamente determinable (aquí encuentra justamente su precisa ubicación el ejemplo de la habitación oscura) y, luego, al ámbito del pensamiento en general, es decir, de la lógica. La noción de “orientación” sufre por lo tanto, a medida que procede la extensión kantiana, una especie de progresiva metaforización. Aun así permanece válida para él la analogía: si para orientarse geográfica y espacialmente son necesarias determinadas condiciones subjetivas, del mismo modo existe la posibilidad de identificar una condición, si bien subjetiva, que consienta orientar la razón cuando ésta quiera extenderse “más allá de todos los límites de la experiencia”.

Más exactamente, como dice Kant: “La razón ya no está en situación de emitir sus juicios, en la determinación de su propia facultad de juzgar, bajo una máxima determinada según fundamentos objetivos del conocimiento, sino sólo según un fundamento subjetivo de distinción”. Y él añade: “Orientarse en el pensamiento en general significa también, debido a la insignificancia de los principios objetivos de la razón, determinarse en el asentimiento según un principio subjetivo de la razón”.

Consideremos entonces algunos aspectos, al menos, de la compleja argumentación kantiana. La interpretación debe ser cauta y minuciosa, cuanto más simple y claro resulte el texto. De hecho, como sucede en el caso de Kant, justo cuando él define una noción (aquí aquella de “orientarse en el pensamiento”), el cuadro teórico general resulta con frecuencia no tan simple, sino, más bien, sucesivamente complejo.

Dos son las cuestiones que, sobre todo, me parece necesario profundizar. Podemos enunciarlas con estas preguntas: ¿Cambia algo

en la estructura del discurso de Kant cuando ocurre su(¿) la progresiva ampliación metafórica del concepto de “orientación”? Y además: ¿En el caso específico del orientarse en el pensamiento, es decir, en la práctica de la orientación, es necesario solamente el principio subjetivo, o bien necesita la orientación de una referencia de otro tipo? La respuesta a estas preguntas permitirá estimar si el planteamiento kantiano, que aquí anticipa el más articulado tratamiento de la *Crítica de la razón práctica*, puede ser ulteriormente repensado, encontrando asimismo una justificación en la óptica de lo que puede ser denominado “el problema del sentido”.

4. El retorno del problema del sentido

Es ésta, en efecto, la hipótesis interpretativa a la cual me quiero referir. De hecho, al introducir la temática de la orientación, Kant se sitúa conscientemente ya no sobre el plano de la explicación (que es, sin embargo, justo el de la *Crítica de la razón pura*, en la cual son precisamente profundizadas las condiciones de posibilidad para una explicación del mundo de la experiencia), sino sobre el plano del sentido. Ciertamente no se trata de una hipótesis nueva, pero que, sin embargo, en las publicaciones recientes de literatura secundaria, no ha recibido, en mi opinión, un adecuado tratamiento. En esta perspectiva podemos, en resumidas cuentas, establecer de mejor manera la cercanía de Heidegger a Kant, no obstante las diferencias y las críticas de aquel a este.

Hemos hablado previamente del problema del sentido y de la diferencia entre sentido y explicación. La explicación remite a la cadena de relaciones causales (entendidas en su significado más amplio), gracias al hecho de que algo es fijado como tal a partir de algo más que es responsable de él. Como tal, la explicación permite fijar lo que está subordinado a ésta, incluyéndolo en un contexto más amplio aun si en el mismo nivel.

El sentido por su parte tiene que estar en un nivel completamente diferente de aquél sobre el cual se sitúa lo que es iluminado por el sentido. Lo iluminado no es entendido al interior de una cadena que,

bajo varios aspectos, puede definir y explicar los motivos de su mostrarse. En cambio, éste resulta ser algo que se refiere a un ámbito ulterior, a fin de obtener aquella orientación que en dicha referencia es precisamente buscada: una orientación que ya no presenta el *motivo*, la causa, sino la *motivación*

En esta perspectiva podemos entender, como decíamos, el proyecto kantiano inicialmente enunciado en el ensayo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, más tarde desarrollado en la *Crítica de la razón práctica*. En el escrito de 1786 (dos años antes, por tanto, a la publicación de la segunda *Crítica*) Kant identifica, como se sabe, en la “sensación de *exigencia* característica de la razón” el “medio subjetivo” que permite a ésta avanzar más allá de cada experiencia. Es más, hay un peculiar “*derecho*” que es propio de esta exigencia, tal como precisamente Kant lo dice:

Y, entonces, comparece el derecho de exigencia de la razón, como un fundamento subjetivo para presuponer y aceptar algo que ésta no puede pretender saber mediante fundamentos objetivos; y, en consecuencia para orientarse, solamente mediante su propia exigencia, en el pensamiento, en el inmenso, y para nosotros lleno de espesa noche, espacio de lo suprasensible.

De esto surge el modo propio en que Kant entiende la orientación del pensamiento y, por tanto, su disposición al interior de una dimensión de sentido: un modo que parece absolutamente análogo a los ejemplos dados por él al inicio del ensayo y que fueron analizados anteriormente por nosotros. Es la razón misma, de hecho, para proveer el punto de referencia que permite dicho orientarse. El ‘orientarse’, aquí, es “en el pensamiento”, en aquel “inmenso espacio de lo suprasensible” que puede ser pensado, pero no conocido, y, a la vez, podremos decir, “a partir del pensamiento”: así como sucedía, anteriormente, para el discernimiento entre la mano derecha y la mano izquierda, que permitía orientarnos en una habitación oscura. Parece, entonces, que a las dos preguntas que nos planteábamos hace poco (¿Cambia algo en la estructura del discurso de Kant cuando

ocurre la progresiva ampliación metafórica del concepto de “orientación”? Y además: ¿En el caso específico del orientarse del pensamiento, es decir, en la práctica de la orientación, es necesario solamente el principio subjetivo, o bien necesita la orientación de una referencia de otro tipo?) no se pueda mas que dar una respuesta *negativa*, al menos si nos atenemos al explícito discurso kantiano. Parece en efecto que no haya diferencia alguna entre el hecho de orientarse en una habitación oscura y orientarse en la vida, ya que en ambos casos hay en el hombre un principio subjetivo que consiente tal orientación. En otras palabras, por usar la terminología anteriormente introducida, así como se ha mostrado en la *Crítica de la razón pura* para el plano de la explicación (que, sin embargo, no llegaba a extenderse correctamente al campo de las cuestiones metafísicas), del mismo modo también en el ámbito del sentido (es decir en el ámbito de aquellos principios últimos, con base en los cuales puede ser regulado el pensar y el obrar del hombre), es exclusivamente *en el sujeto* donde tal referencia tendría que ser buscada. Heidegger afirma lo mismo. Pero, digámoslo de una vez, sólo lo *parece*.

5. *El enamorado de Wizenmann*

Preguntémonos, sin embargo, ¿de qué modo se encuentra en el sujeto la condición de la orientación? Para responder a esta pregunta es necesario llevar a cabo otro paso y recurrir al mayor y más articulado ámbito conceptual de la *Crítica de la razón práctica*. En la sección VIII del capítulo segundo de la “Dialéctica de la razón pura práctica” Kant vuelve, como es conocido, sobre el tema de la exigencia de la razón pura, la cual conduce a una “adhesión” (*Fürwahrhalten*: un “tener por verdadero”) respecto a lo que es “objetivamente (*objektiv*) necesario” desde un punto de vista práctico. No me concierne aquí seguir el desarrollo de las argumentaciones kantianas sobre esta idea de una exigencia de la razón, que en la segunda *Crítica* están mejor definidas que en la obra “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”. Me apremia, en cambio, comentar la respuesta de Kant, que recurre, en una nota de esta sección, a una objeción suscitada por Thomas

Wizenmann con respecto a las tesis expuestas en la obra kantiana de 1786. La referencia a dicha respuesta nos permitirá, efectivamente, comprender en qué modo el principio de orientación resulta “subjetivo”.

Wizenmann, intelectual perteneciente al círculo de Jacobi, intervino en la polémica que había enfrentado a este último con Moses Mendelssohn (el famoso *Pantheismusstreit*, en el que es obligado a intervenir también Kant, precisamente con el artículo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”) a través de un escrito publicado anónimamente en Lipsia (“Die Resultate der Jacobi’schen und Mendelssohn’schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen”: “Los resultados de la filosofía de Jacobi y Mendelssohn, críticamente analizados por un voluntario”, 1786). En el ensayo kantiano sobre la orientación en el pensamiento, publicado poco después, Wizenmann era denominado “el agudo autor de los *Resultados*”: aquel que, sin embargo, conduce la disputa entre Mendelssohn y Jacobi al borde de una peligrosa exaltación y de un completo destronamiento de la razón. A tal juicio, y en general a las tesis expuestas por Kant en su ensayo, Wizenmann había replicado luego en un escrito aparecido el mismo año de su muerte (1787) en el “Deutsches Museum”: “An den Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobi’scher und Mendelssohn’scher Philosophie” (“Al profesor Kant de parte del autor de los ‘Resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn’”). Es justamente sobre este escrito que Kant se extiende en la nota ya mencionada de la *Crítica de la razón práctica*. Vale la pena citarla íntegramente:

En el *Deutschen Museum* correspondiente a febrero de 1787 se localiza un trabajo de una cabeza tan sutil y lúcida como era Wizenmann, cuya prematura muerte hay que lamentar; allí pone en tela de juicio el derecho a deducir de una exigencia la realidad objetiva de su objeto y aclara su tesis mediante el ejemplo de un *enamorado* que obsesionado locamente por una idea de hermosura que es simplemente un delirio suyo, quisiera deducir que semejante objeto existiera en alguna

parte. Yo le doy la razón en todos aquellos casos donde tal exigencia se funde sobre una *inclinación*, la cual no puede postular la existencia de su objeto ni siquiera para quien está empapado con ella y aún menos entraña una demanda válida para cada cual, por cuanto supone un simple fundamento *objetivo* para determinar la voluntad, cual es esa ley moral que vincula necesariamente a cualquier ente racional y, por lo tanto, nos habilita para presuponer *a priori* en la naturaleza las condiciones adecuadas a dicha ley, convirtiendo a estas condiciones en algo inseparable del cabal uso práctico de la razón. Realizar el sumo bien con arreglo a nuestras máximas potencialidades constituye un deber, por lo cual también tiene que ser posible y, por ende, también resulta ineludible para cualquier ente racional inmerso en el mundo presuponer cuanto sea necesario a su posibilidad objetiva. Esta presuposición se hace tan necesaria como esa ley moral en relación a la cual tan sólo resulta igualmente válida dicha hipótesis.

Resulta claro por tanto, de estas palabras, el modo en que debe ser entendido el carácter subjetivo de la exigencia en Kant: ya no como una inclinación particular, como aquella ejemplificada en la imagen prerromántica del enamorado prendado del propio delirio, sino como un fundamento “objetivo”, ínsito en el ser humano, que lo empuja a ir más allá de sí mismo, a “presuponer” inevitablemente lo que es necesario para la ulterior “posibilidad objetiva” del sumo bien. Se trata, por otra parte, de temas bastante notorios, en relación a los cuales en la misma sección, Kant enuncia el concepto (casi un oxímoron en la perspectiva de la tradición) de una “fe racional pura práctica”. Sin embargo, referirse nuevamente a ellos puede resultar ilustrativo para la exposición de nuestro problema, ya que esto nos permite precisar entre qué *límites* el sujeto moral es principio de orientación.

Es bien cierto, en efecto, que el hombre, siguiendo la metáfora kantiana, tiene en sí un tal principio, que le permite conducirse en

ámbitos respecto a los cuales las explicaciones no son suficientes. Pero esta guía no debe ser confundida con aquello con base en lo cual su camino se regula; con aquello respecto a lo cual ella misma se orienta y en virtud de la cual resulta propiamente una guía. *Una brújula, de hecho, no puede ser confundida con el norte*: puesto que ella sólo es algo que lo indica y que, por tanto, se refiere a éste.

Kant es perfectamente consciente de esta situación y de hecho él la lo manifiesta en el paso que hemos citado, cuando distingue claramente el fundamento determinante de la voluntad (con su derecho a presuponer las condiciones del uso práctico de la razón), de estas mismas condiciones. A tal supuesto, como es conocido, da el nombre de “sumo bien”. Él quiere mostrar la “necesidad”, en el hombre, de referirse al sumo bien, basándola en la dinámica de la “exigencia de la razón: aunque el modo en que lo queramos pensar como posible dependa, a su vez, de una concreta elección nuestra.

6. Conclusión

Cuanto he dicho hasta ahora respecto al problema de la orientación, que he asumido como hilo conductor de mi investigación, permite indicar algunas conclusiones. Podemos enunciarlos esquemáticamente de esta manera:

a) El sujeto humano en Kant es condición de orientación y de sentido *sólo en la medida en que remite el ejercicio de dicha función a una dimensión ulterior*. De aquí emerge, desde otra perspectiva, lo que Heidegger en su interpretación de la *Crítica de la razón pura* llama el carácter de “finitud” de la subjetividad kantiana.

b) En este estado de cosas, a las dos preguntas que nos hemos planteado en relación a la temática discutida en el escrito “*Qué significa orientarse en el pensamiento?*” (recordémoslas una vez más: ¿Cambia algo en la estructura del discurso de Kant cuando ocurre la progresiva ampliación metafórica del concepto de “orientación”? Y además: ¿En el caso específico del orientarse en el pensamiento, es

decir, en la práctica de la orientación, es necesario solamente el principio subjetivo, o bien necesita la orientación de una referencia de otro tipo?) *no podemos sino dar*, al final de nuestro recorrido, *una respuesta distinta de aquella, negativa, dada anteriormente*. De hecho, orientarse en una habitación oscura es muy diferente a asumir una orientación y un sentido para nuestros pensamientos y para nuestras acciones. Si en el primer caso puede bastar, hablando kantianamente, un principio subjetivo (aunque, como hemos visto, también aquí, en el ejemplo de la habitación oscura, parecería necesario activar este principio asiendo un objeto cualquiera ya familiar a nosotros), en el segundo caso la asunción de este principio es, sin embargo, la que permite captar aquel presupuesto hacia el cual es dirigida nuestra orientación. La analogía formulada por Kant a través de los diversos niveles de aplicación del concepto de “orientación”, resulta válida, por tanto, *sólo en parte*. En la ampliación de dicho concepto viene incluido, implícitamente, algo de más. Desde esta perspectiva Heidegger estaría de acuerdo con Kant.

c) Por esta vía el mismo pensamiento teológico de Kant puede ser interpretado como el intento de reconsiderar, a partir del problema del sentido y desde la dinámica de la orientación que lo caracteriza, aquellas cuestiones que no era posible afrontar desde el plano de la explicación (plano, precisamente, en el que descansaba gran parte de la teología filosófica precedente y en el que está asentada también hoy la teología analítica y la filosofía analítica de la religión). De esta manera, la reflexión de Kant puede ser repensada en su doble vínculo con la tradición metafísica: ya que, por un lado, él hereda sus cuestiones fundamentales y, por otro lado, presenta para estas cuestiones algunas soluciones verdaderamente innovadoras, como lo hará también Heidegger.