I / 2020 2ª ed

Heidegger-Kant

EDITOR

Bernardo Ainbinder

Studia Heideggeriana

ISSN: 2250-8740

Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen I. 2020, 2º ed.

SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEIDEGGERIANOS

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen I. 2020, 2º ed.

Editor / Editor-in-chief: Stefano Cazzanelli (Universidad Francisco de Vitoria – España)

Director / Director: Alejandro G. Vigo (Universidad de Navarra – España)

Consejo Editorial / Editorial Board

Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Brasil)
Jean-Luc Marion (University of Chicago / Académie Française – EEUU-Francia)
Jean Grondin (Université de Montréal – Canadá)
Bernardo Ainbinder (University of Wollongong – Australia)
Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal – Alemania)
Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza – España)
Hans Ruin (Södertörn University – Suecia)
Irene Borges Duarte (Universidade de Évora – Portugal)
Carlo Sini (Accademia Nazionale dei Lincei – Italia)
Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Albert-Ludwigs-Universität – Alemania)

Comité Científico / Scientific Committee

Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo – España)
Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes – Colombia)
Carlos Másmela (Universidad de Antioquia – Colombia)
Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona – España)
Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid – España)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires – Argentina)
Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar – Venezuela)

© Los autores, 2020
© **Studia Heideggeriana**
Universidad Francisco de Vitoria
Edificio Central, mod. 4 buhardilla
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km. 1.800
28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid – España)

Para el uso impreso o reproducción del material publicado en Studia Heideggeriana se deberá solicitar autorización al Editor. Studia Heideggeriana no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Studia Heideggeriana* es una revista anual, editada y distribuida por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Editado en Pozuelo de Alarcón (Madrid) por Studia Heideggeriana

ISSN: 2250-8740
ISSNe: 2250-8767

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen I. 2020, 2º ed.

Heidegger-Kant

Bernardo Ainbinder
(editor)

5
Introducción. De la filosofía trascendental a la ontología fundamental
BERNARDO AINBINDER

13
El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental
ANDRÉS CRELIER

29
Ser, percepción y presencia
JOSÉ M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE

49
Lenguaje, temporalidade y significado. De la Crítica de la razón pura *a* Ser y tiempo
DANIEL LESERRE

65
El don de la intuición en la interpretación heideggeriana de Kant
SUSI FERRARELLO

75
Heidegger e a ilusão transcendental
RÓBSON RAMOS DOS REIS

93
Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad
ALEJANDRO G. VIGO

Studia Heideggeriana, Vol. I, 2020, 2ª ed., 5-12
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol1.2011.93

De la filosofía trascendental a la ontología fundamental. Heidegger descubre a Kant

From Transcendental Philosophy to Fundamental Ontology. Heidegger discovers Kant

BERNARDO AINBINDER
(University of Wollongong)

Resumen: En este artículo introductorio, exploro el sentido de la influencia de Kant en la filosofía de Heidegger, y en particular examino el significado de su afirmación tardía según la cual "la ontología fundamental no es otra cosa que filosofía trascendental". Sostengo que, para dar sentido a esta afirmación, no tendremos que limitarnos a la lectura atenta de Heidegger sobre Kant a finales de la década de 1920, sino que nos centraremos en sus primeros trabajos sobre lógica y en su redescubrimiento de Aristóteles. Creo que, al hacerlo, Heidegger, fuertemente influenciado por el neokantismo y, en particular, por Emil Lask, llega a la idea de que la pregunta kantiana acerca del campo trascendental como un campo de validez solo puede responderse si planteamos preguntas a priori sobre el modo de ser de ese campo y la forma en que las determinaciones ontológicas emergen como condiciones de posibilidad para nuestra experiencia de los objetos.
Palabras Clave: filosofía trascendental, ontología, Lask, Kant, validez

Abstract: In this introductory paper, I explore the sense of Kant´s influence on Heidegger´s philosophy, and in particular I examine the meaning of his late claim according to which ´fundamental ontology is nothing else than transcendental philosophy¨. In order to make sense of this claim, I argue, we shall not only look at Heidegger´s close reading of Kant in the late 1920's but rather focus on his early work on logic and on his rediscovery of Aristotle. It is my contention that in so doing, Heidegger, heavily influenced by Neokantianism and, in particular, by Emil Lask, comes to the idea that the Kantian question about the transcendental field as a field of validity can only be answered if we asked a prior question about the mode of being of such field and the way in which ontological determinations emerge as conditions of possibility for our experience of objects.
Keywords: transcendental philosophy, ontology, Lask, Kant, validity

Dedicar el primer volumen de esta serie centrada en la filosofía de Heidegger a su relación con Kant puede parecer, a primera vista, sorprendente. Si se relevan empero algunas de las más destacadas contribuciones a los estudios sobre el pensamiento heideggeriano de la última década, se constatará sin embargo que la impronta kantiana en la filosofía de Heidegger ocupa

el centro de muchas de ellas. Lo hace no solo desde el punto de vista del interés historiográfico que reside en rastrear la herencia de la filosofía de Kant en Heidegger, sino también, de un modo más general, en los intentos sistemáticos por comprender la obra de Heidegger sobre el trasfondo de la filosofía trascendental en su conjunto (ya sea en su originaria formulación kantiana como en la serie de reelaboraciones que ella sufrió a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX). Así, el alcance del título y el tema de este volumen no se limitan a la relación del pensamiento de Heidegger con la filosofía de Kant, sino que se extienden a la constelación de debates y problemas que conducen de Kant a Heidegger, mediados por el idealismo alemán y el neokantismo decimonónico (al cual, por otro lado, se han dedicado brillantes estudios en los últimos años, algunos de ellos enfocados en su relación con la fenomenología en general y el pensamiento de Heidegger en particular[1]).

La sorpresa que puede suscitar la centralidad otorgada a Kant y el kantismo en general a la hora de comprender la filosofía de Heidegger no se halla empero infundada. Si la publicación desde mediados de la década de 1970 de la *Gesamtausgabe*, en particular de los cursos de la década de 1920, ha puesto en evidencia el trabajo sistemático de confrontación con la filosofía de Kant que ocupara a Heidegger desde mediados de dicha década y la decisiva impronta que tal conformación ha tenido en la génesis del proyecto de la ontología fundamental, no menos cierto es que Heidegger ha señalado a menudo los límites de la filosofía kantiana y, en particular, de su concepción trascendental de la filosofía, lo cual, por otro lado, parece profundizarse a partir de la *Kehre* de los años 1930.

Ello hace aún más enigmática la afirmación heideggeriana hacia el final de su vida, en los seminarios de Zollikon, según la cual "lo que he llamado ontología fundamental no es sino la filosofía trascendental". No pretendo aquí evaluar en qué medida tal afirmación es consistente con el recorrido integral del pensamiento heideggeriano. El análisis de las confluencias y tensiones que han caracterizado el encuentro filosófico entre Heidegger y Kant y sus particularidades, así como el desarrollo específico de los aspectos del pensamiento heideggeriano que pueden iluminarse a partir de la filosofía kantiana, podrá hallarlos el lector en los artículos que componen el presente volumen. En este breve estudio introductorio, me propongo, más modestamente, dotar de sentido tal identificación.

Un primer paso en dirección a brindar respuesta a la pregunta por la centralidad de la influencia kantiana en la filosofía de Heidegger consiste en revisar el temprano recorrido que conduce a *Sein und Zeit* a través de los así llamados cursos tempranos. Como no ha dejado de señalarse (paradigmáticamente, cf. Kisiel, 1993), ellos pueden comprenderse a partir de la confrontación –en el sentido específico de una interrogación radical que pretende pensar lo impensado en la tradición filosófica– con, al menos, Dilthey, la mística y la filosofía cristiana, Aristóteles, Husserl y Kant. La *Auseinandersetzung* con el pensamiento kantiano por parte de Heidegger es en ese sentido relativamente tardía, y la influencia de la fenomenología y la *Lebensphilosophie* de cuño hermenéutico parece haber sido mucho más decisiva en el camino que conduce a la *Hauptwerk* que la filosofía trascendental kantiana. Si de grandes filósofos se trata, es indudable que, como ha sugerido Franco Volpi (1984), es a Aristóteles y, en particular, a su filosofía práctica donde ha de dirigirse en primer lugar la mirada a la hora de buscar los ancestros filosóficos de la filosofía heideggeriana.

Si bien Kant es el objeto de un tratamiento dedicado y sistemático por parte de Heidegger al menos en el período que rodea a la escritura de *Sein und Zeit* (desde, digamos, el curso de lógica de 1926 hasta el *Kantbuch* y la correspondiente *Vorlesung* de 1929), rápidamente y tras la así llamada *Kehre*, el interés de Heidegger parece virar en otras direcciones, y ello motivado en gran medida por el abandono presuroso de la filosofía trascendental a cuyo influjo puede atribuirse la "recaída" subjetivista propia de la segunda mitad de la década de 1920. Eso ha

[1] Cf. entre otros Makreel y Luft (2010), Strube (2009), Rockmore (2000), Wiegand *et al.* (2000).

llevado a algunos lectores de Heidegger, como Van Buren (1994), a sostener que *Sein und Zeit* y el acercamiento a Kant constituyen dos caras de un mismo desafortunado desvío en el camino que va de la hermenéutica de la facticidad de comienzos de la década de 1920 al pensar de la historicidad del ser que comienza en la década de 1930 y que constituiría el desarrollo natural y consistente de aquella.

Sin embargo, para poner en entredicho tal hipótesis interpretativa, basta con prestar la debida atención a una serie de elementos historiográficos, por un lado, y conceptuales, por otro, que en una primera mirada de superficie pueden ser pasados por alto. En primer lugar, como es evidente y como lo han puesto de manifiesto una serie de estudios recientes, el contexto mismo de surgimiento de la filosofía de Heidegger se hallaba marcado en gran medida por el neokantismo. En efecto, al menos hasta la década de 1910, el neokantismo –fuera en su variante logicista, psicologista o fisiologista– ejercía una hegemonía prácticamente absoluta en la filosofía académica alemana (cf. Köhnke, 1986). Si bien sin referirse directamente a Kant, la discusión con el neokantismo marburgués y la escuela de Baden permea gran parte de los más tempranos cursos de Heidegger, desde el del *Kriegsnotsemester* de 1919 hasta 1922 o 1923. Formado en el neokantismo de Rickert, las preocupaciones que ocupaban a Heidegger durante sus primeros años de formación y docencia a la década del 1910 no hacían sino ajustarse a la agenda de temas neokantianos: el estatuto de la lógica, el problema del juicio, el origen de la validez. Ello puede verse con claridad en sus primeros escritos (su tesis doctoral sobre la doctrina del juicio en el psicologismo o la de habilitación sobre Duns Scoto), donde el problema del juicio y la validez es el tema central, pero también, por ejemplo, en las preocupaciones metafilosóficas del *KNS* (donde ocupa un lugar destacado la discusión del método crítico-teleológico, por un lado, y de las críticas de Natorp a la fenomenología, por otro).

Más allá de tales consideraciones historiográficas, la impronta trascendental del pensamiento de Heidegger remite al núcleo mismo de sus preocupaciones persistentes; a saber, la así llamada ontología fundamental que gira en torno a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

No obstante, las declaraciones explícitas de Heidegger, que remiten el origen de la pregunta por el ser a Aristóteles y su descubrimiento de la tesis de Brentano, es evidente que es al menos posible rastrear sus raíces en la filosofía neokantiana y, en particular, en la distinción entre ser y validez inaugurada por Lotze y desarrollada en detalle por Lask. En efecto, es posible comprender lo que Heidegger denominará "sentido del ser" hacia mediados de la década de 1920 –y cuya denominación más frecuente a comienzos de la década es "mundo"– en términos de lo que, con Emil Lask, podemos llamar ámbito de validez, *Geltungsbereich* (Lask, 1923, p. 131). En efecto, la distinción neokantiana entre ser y validez no solo permite problematizar el estatuto ontológico de lo categorial, sino también especificar una esfera autónoma para la indagación filosófica, al modo en que la misma pregunta por el ser conlleva también ambas dimensiones. Aquello que, en un vocabulario aristotélico, Heidegger denomina el sentido del ser no es sino otro nombre para la validez como esfera de indagación característica del enfoque trascendental. Como ha mostrado consistentemente S. Crowell (2001, cap. 2), Heidegger asume desde el comienzo de su producción la distinción entre ser y valer en clave de una distinción ontológica a partir de su lectura de Lask, y lo hace afirmando la distinción entre el ámbito de lo que se da a la experiencia y el ámbito de sus condiciones de posibilidad, pero lo hace, además, comprendiendo tal distinción en términos de una distinción entre modos de ser. Si el estatuto ontológico de la distinción se hallaba ya en Lask, Heidegger identifica el *Geltungsbereich* con las condiciones mismas de donación de todo objeto en tanto tal. De ello procura precisamente dar cuenta el concepto de mundo que se cifra en la oscura expresión "*es weltet*".[2]

[2] Cf. al respecto el esquema del KNS reproducido en Kisiel (1993, p. 22), donde se ve el modo en que la *Vorlesung* procede en un movimiento que va del *es gilt* neokantiano al *es weltet* heideggeriano. Las razones de este desplazamiento no pueden ser evaluadas en detalle aquí. Basta señalar que el abandono de la caracterización del

Así, es posible afirmar que la tesis de la diferencia ontológica comienza a perfilarse precisamente para dar una respuesta al problema, de procedencia neokantiana, del modo de ser de lo categorial.[3] Es en ese sentido que ha de entenderse la afirmación heideggeriana, recurrente a lo largo de los años 1920, que identifica lógica y ontología. Así, el giro ontológico heideggeriano se revela como una radicalización del problema fundamental de la filosofía trascendental, a saber, el problema de la articulación entre las condiciones de posibilidad de la experiencia (sus condiciones de inteligibilidad) y la experiencia misma. La pregunta, omitida por el neokantismo, acerca del modo de darse de lo categorial, del ámbito de validez, es aquella que conduce a Heidegger a examinar el modo en que lo categorial se da en la experiencia en cuanto tal o, para decirlo en un vocabulario algo posterior, en que "el ser puede ser leído entre líneas (*abgelesen*) en (*am*) el ente".[4] Así, podría sugerirse, sin poder defenderlo aquí, que la ontología fundamental es el resultado de la radicalización de la pregunta trascendental kantiana por lo categorial en términos de la pregunta por el modo de darse de lo categorial en la experiencia. De ahí la centralidad otorgada por Heidegger en su apropiación de la fenomenología a la doctrina husserliana de la intuición categorial de la VI *Investigación Lógica*.[5]

Si lo dicho permite en alguna medida esclarecer el sentido de la identificación entre ontología fundamental y filosofía trascendental señalado al comienzo de esta introducción, ello no implica empero que la concepción heideggeriana de lo trascendental pueda asimilarse sin más a la defendida por Kant. Más bien, como lo prueban varios de los artículos aquí presentes, es posible comprender el pensamiento heideggeriano, al menos parcialmente, como el intento de tornar consistente el proyecto trascendental, aun cuando ello suponga radicalizar una serie de intuiciones kantianas más allá de la letra kantiana (la noción de ilusión trascendental, como sugiere Róbson Ramos dos Reis en su artículo, o la de libertad, como sugiere Vigo). En rigor, la invitación a interrogar la relación Heidegger-Kant que motiva este libro no apunta a poner a prueba la probidad filológica de la lectura heideggeriana (que, como es sabido, es cuanto menos dudosa), sino a comprender en qué medida la lectura de Heidegger permite iluminar aspectos no directamente tematizados por el propio Kant que son empero esenciales al proyecto de la filosofía trascendental, y en qué medida, de un modo complementario, leer a Heidegger desde Kant permite echar luz sobre aspectos de la ontología fundamental problemáticos o no inmediatamente evidentes.

Considérese por caso la referencia en apariencia marginal a Kant en el crucial § 7 de *Sein und Zeit.* Allí, como es sabido, Heidegger presenta su concepto formal de fenomenología a partir del análisis de las nociones de *phainómenon* y *lógos* para luego concluir brindando una caracterización de la desformalización que la ontología fundamental requiere y que identifica al

espacio del significado como *Geltungsbereich* no entraña un distanciamiento frente a la distinción entre el ámbito de lo que es y el ámbito trascendental que lo funda, sino su radicalización.

3 Cf. Crowell (2001, cap. 5). Crowell sostiene allí que el verdadero origen de la rehabilitación heideggeriana de la ontología no es Aristóteles, a través de Brentano, sino Lask. En rigor, habría de decirse que es la confluencia de Kant y Aristóteles, prefigurada por Lask, pero también por el Husserl, de las LU, aquello que se halla en el origen de la ontología fundamental. De hecho, también en Aristóteles el problema en juego es el de la articulación entre lo que es y sus múltiples modulaciones categoriales. El concepto de "ser en general" no proviene, como es evidente, de Husserl ni de Lask, sino de la definición aristotélica de *proté philosophia* en *Met*., *Gamma*, 1.

4 La expresión aparece por vez primera en GA 20. Solo así se comprende el sentido en el que Heidegger podrá recurrentemente afirmar que la filosofía trascendental no es sino ontología, comprendida al modo en que el propio Heidegger lo hace desde mediados de los años 1920. Cf., por ejemplo, GA 25, p. 186. No se trata, como algunos lectores de Kant con indignación han señalado, de que Heidegger procure reducir la filosofía crítica kantiana a su propio planteo filosófico, sino más bien de que la filosofía trascendental requiere asumir la distinción entre ser y ente para tornarse inteligible. Pero, asimismo, y de manera complementaria, la tesis de la diferencia ontológica solo adquiere sentido cuando se la comprende trascendentalmente, como procuraré mostrar aquí.

5 He analizado la lectura heideggeriana de la intuición categorial como respuesta a algunos desafíos planteados por la adopción de un enfoque trascendental en Ainbinder y Banega (2012).

fenómeno en sentido eminente con el ser. Ahora bien, luego de distinguir distintos sentidos de fenómeno, en la sección (a) de dicho parágrafo, Heidegger impugna la pertinencia fenomenológica de concebir como fenómeno a la mera *Erscheinung*. Como no ha dejado de notarse, tal impugnación está dirigida contra Kant. Sin embargo, la presencia kantiana en la discusión central de la metodología de la ontología fundamental que ocupa la mencionada sección no se agota allí. En efecto, Heidegger refiere nuevamente a Kant hacia el final de dicha sección para señalar que es posible hallar un sentido legítimo de fenómeno en su obra, tanto en lo que hace a la noción *vulgar* de fenómeno (que se corresponde con los objetos kantianos de la intuición empírica) cuanto en lo que hace a un concepto *fenomenológico* de fenómeno:

> En el horizonte de la problemática kantiana lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno puede ilustrarse –*mutatis mutandis*– en la forma siguiente: lo que en los "fenómenos", es decir en el fenómeno, entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática, puede ser llevado a una mostración temática, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo ("formas de la intuición") son los fenómenos de la fenomenología. Porque evidentemente espacio y tiempo tienen que poderse mostrar así, tienen que poder volverse fenómeno, si Kant pretende formular un enunciado trascendental fundado en las cosas mismas cuando dice que el espacio es el "en dónde" *a priori* de un orden (*SZ*, p. 31).

El pasaje resulta paradigmático en diversos sentidos. El primero es que Heidegger remite a Kant no para analizar la posición de este, sino para iluminar la propia; el segundo es que, empero, lo hace de un modo tal que plantea, sin desarrollarlo, un posible desafío para la filosofía trascendental kantiana, a saber, el de la acreditación fenomenológica de sus descripciones trascendentales;[6] el tercero es que la mencionada observación permite volver sobre el texto kantiano y dotarlo de un nuevo sentido: por ejemplo, en el caso al que refiere el pasaje mentado, revisando el rol que juega la *estética trascendental* en la pregunta kantiana por lo categorial (recordemos que fenómeno en sentido fenomenológico es para Heidegger, ante todo, el ser, es decir, la articulación categorial como tal) o reinterpretando la discusión en torno a la posibilidad de una intuición formal en el § 26 de *KrV* y su relevancia para el proyecto kantiano en su conjunto. Pero, más aun, el pasaje es paradigmático porque constituye uno de los *loci* clásicos para señalar el distanciamiento heideggeriano de la filosofía kantiana; allí donde a primera vista las referencias a Kant son críticas, hallamos sin embargo valiosas indicaciones para comprender el modo en que Heidegger concibe el proyecto trascendental kantiano y lo hace propio.

Finalmente, si se comprende el pasaje mencionado desde la confluencia propuesta entre la filosofía trascendental kantiana y la ontología fundamental, es posible enriquecer además la noción heideggeriana de fenómeno, comprendiendo la pregunta heideggeriana por el ser en términos de la pregunta por el espacio mismo de donación en que algo puede comparecer, y la referencia heideggeriana a la espacialidad –el *Dasein* como *locus* de toda donación– y a la temporalidad originaria bajo una nueva luz. Así, el pasaje indica una posible lectura del *a priori* de la donación que caracteriza al fenómeno en sentido fenomenológico en términos de aquello que se muestra ya siempre concomitantemente y no de modo temático en los fenómenos en sentido vulgar; el ser es, pues, la forma misma de donación del ente que se exhibe en éste concomitante mas no temáticamente.

La referencia al mencionado pasaje no pretende sino ilustrar lo que creo es la apuesta que subyace a este volumen y los artículos en él reunidos. No se trata de un volumen dedicado a la lectura heideggeriana de Kant, ni tampoco, por cierto, a una lectura de Heidegger en clave kantiana. Más bien, la confluencia entre Heidegger y Kant indicada en su título mienta la

[6] A eso se refiere a mi juicio la observación final acerca de la necesidad de hallar un correlato acreditativo para las formas de la intuición "si Kant pretende formular un enunciado trascendental fundado en las cosas mismas cuando dice que el espacio es el 'en dónde' *a priori* de un orden". He desarrollado esta línea interpretativa en Ainbinder (2011).

invitación a leer en conjunto a ambos autores, identificando aquello que de tal confluencia permite iluminar de sus obras y de los problemas filosóficos que comparten, más allá de las sospechas de quienes quieren ver en Heidegger a un lector demasiado descuidado de la obra kantiana o en Kant a una influencia desafortunada y pasajera sobre la filosofía heideggeriana.

Los artículos aquí reunidos recorren y relevan distintos aspectos de dicha confluencia. Andrés Crellier enfatiza la continuidad entre Heidegger y Kant contra la lectura de Lafont y propone interpretar la hermenéutica de la facticidad como una radicalización del propio impulso trascendental de limitar la especulación metafísica y de una profundización de la propia reflexión como una autorreflexión sobre la facticidad. En su "El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental", Crellier señala tal parentesco entre Heidegger y Kant al tiempo que intenta mostrar que la autorreflexión conduce en ambos casos a una paradoja referida a la propia posición, que lleva a una oposición inconciliable. Tanto Kant como Heidegger hablan de aquello que, según las limitaciones que ellos mismos exigen para la filosofía, no pueden hablar. Finalmente, concluye que el análisis de la situación enunciativa muestra una fuerte contraposición entre ambos pensadores e indica un punto en el que Heidegger se aparta con claridad de la tradición trascendental.

José María García Gómez del Valle parte, en su "Ser, percepción y presencia", de la diferencia entre efectividad y posibilidad en Kant como motivación de la afirmación heideggeriana de la finitud del hombre como raíz de la ontología. García sugiere que la irreductibilidad de "ser" a "pensamiento" presente en la conocida tesis kantiana según la cual "el ser no es un predicado real" supone la necesaria remisión a lo no conceptual, a lo que puede denominarse lo "dado". Esta necesidad de lo dado da cuenta del carácter finito del conocimiento: es este el punto en que se enlazan finitud y trascendencia.

Siguiendo con la exploración de las continuidades entre Heidegger y Kant, Daniel Leserre propone que existe una línea de argumentación que puede ser identificada como común a la *Crítica de la razón pura* y *Ser y tiempo* que enlaza la afirmación de que solo la temporalidad posibilita el significado de los conceptos puros y la idea de la génesis temporal del significado. Proponiendo leer a Heidegger y Kant en conjunto en términos de una reflexión trascendental sobre el significado, Leserre sugiere en su artículo "Lenguaje, temporalidad y significado" que una reconstrucción del concepto de significado en *KrV* en paralelo con un análisis del habla en *Sein und Zeit* permite poner de relieve insospechadas confluencias entre Heidegger y Kant.

Susi Ferrarello aborda de modo crítico en su artículo "El don de la intuición en la interpretación heideggeriana de Kant" la apropiación heideggeriana de la filosofía kantiana, no para señalar su tan mentada inadecuación exegética, sino para sacar a la luz cierta insuficiencia del planteo heideggeriano a la hora de esbozar la pregunta ontológica fundamental, insuficiencia que se deriva de un análisis inadecuado de la relación existente entre intuición, imaginación y representación. De allí se sigue, sugiere Ferrarello, la incapacidad por parte de Heidegger de fundar adecuadamente las condiciones de legitimación de su propia filosofía.

Róbson Ramos dos Reis propone recorrer ciertas menciones de Heidegger a la Dialéctica Trascendental para construir una matriz de lectura que sugiere que Heidegger comprende las subrepciones trascendentales como casos particulares de una confusión más general, aquella que compete a la distinción entre ser y ente. Así, la hipótesis de que una metafísica del *Dasein* es la base para la fundamentación de la metafísica permite explicar el origen necesario de las ilusiones metafísicas en la finitud humana. En este sentido, la metafísica misma se asienta sobre la estructura formal de la ilusión: tomar algo por algo que no es. En particular, tomar como ya dada una justificación que no puede hacerse.

Finalmente, Alejandro Vigo analiza el rol de la filosofía práctica kantiana y, en particular, de la noción de libertad en la elaboración heideggeriana del problema de la trascendencia. Vigo sugiere –a partir de un elaborado análisis de las antinomias– que, si se parte de un enmarcamiento causal, la libertad resulta necesariamente un fenómeno derivativo y fundado de

modo tal que es necesario comprender la causalidad como un fenómeno derivado de la libertad originaria.

Este primer volumen de la serie *Studia Heideggeriana* reúne así trabajos dedicados a los más diversos aspectos de la relación entre Heidegger y Kant, tomando en cuenta tanto la filosofía teórica como la filosofía práctica kantiana, la obra temprana de Heidegger y su recorrido a partir de los años 1930. En ese sentido, constituirá, espero, un aporte significativo a las discusiones sobre el carácter kantiano de la filosofía de Heidegger, discusiones que recientemente han cobrado nueva fuerza. Y, al mismo tiempo, permitirá a los lectores conocer las producciones más destacadas de los especialistas de Iberoamérica sobre la filosofía de Heidegger. Es ese el sentido último de la serie *Studia Heideggeriana*, publicación periódica de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos que con este volumen se inicia.

Nota del editor

Los artículos que forman parte de este volumen han sido seleccionados por medio de un mecanismo de referato ciego a partir de los manuscritos recibidos como resultado de una convocatoria abierta. Agradezco enormemente a los *referees* anónimos por su cuidadosa lectura y sus puntillosas sugerencias a los autores. Las referencias a las obras de Heidegger se han realizado mediante la referencia usual a la *Gesamtausgabe*, indicada mediante las siglas GA, seguidas del número de tomo y el número de página. En el caso de la *Crítica de la razón pura*, se ha empleado la notación estándar de la *Akademie-Ausgabe*, indicando primera o segunda edición (A/B) y número de página. Las citas de Heidegger se incluyen en el idioma en que las transcribiera el autor de cada artículo.

Agradezco asimismo a los miembros de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos por haber confiado en mí para ser el editor de este volumen.

Referencias

HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, Frankfurt, V. Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretationen zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe*, Frankfurt, V. Klostermann, 3a edición, 1995.

AINBINDER, B. (2011), "Donación y posibilidad. Heidegger y la filosofía trascendental", en A. Rocha de la Torre (ed.), *Heidegger hoy*, Universidad de San Buenaventura-Grama Ediciones, Bogotá-Buenos Aires.

AINBINDER, B. y BANEGA, H. (2012), "La filosofía como metafilosofía. Las 'investigaciones lógicas heideggerianas'", en O. Nudler, M. A. Fierro y G. Satne (comps.), *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

KISIEL, Theodor (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, UCP, Berkeley.

KÖHNKE, Klaus-Christian (1986), *Enstehung und Aufstieg des Neukantismus*, Suhrkamp, Frankfurt.

MAKKREEL, Rudolf y Luft, Sebastian (eds.) (2010), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana UP, Bloomington.

ROCKMORE, Tom (ed.) (2000), *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, Humanity, Nueva York.

STRUBE, Claudius (ed.) (2009), *Heidegger und der Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
VAN BUREN, John (1994), *The Young Heidegger. The Rumor of a Hidden King*, UP, Indiana.
VOLPI, Franco (1984), *Heidegger e Aristotele*, s/r, Padua.
WIEGAND, Dostal *et al.* (eds.) (2000), *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London.

Studia Heideggeriana, Vol. I, 2020, 2ª ed., 13-28
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol1.2011.94

El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental

The Heideggerian Neokantianism in the Tensions of the Transcendental Philosophy

ANDRÉS CRELIER[*]
(Universidad Nacional de Mar de la Plata - CONICET)

Resumen: El artículo sostiene que Heidegger en los años veinte del pasado siglo puede verse como un continuador de la filosofía trascendental kantiana. Sostiene que ambos proponen un programa crítico que busca romper con la tradición metafísica, e investigan por ello lo sintético *apriori* en las condiciones de la experiencia (Kant) o en la facticidad (Heidegger). En ambos se advierten las tensiones propias de la filosofía trascendental relativas a la constitución del mundo, la necesidad de postular un sujeto y la auto-reflexión. Se concluye que, en el caso de Heidegger, la renuncia a pensar en la universalidad de la factidad lo conduce a aporías ausentes en Kant, para quien la racionalidad no está sometida al tiempo.
Palabras Clave: Heidegger, Kant, filosofía trascendental, facticidad

Abstract: The paper claims that Heidegger in the 1920s can be seen as a continuator of the Kantian transcendental philosophy, since both try to overcome metaphysics by inquiring into the *apriori* —the conditions of experience in Kant, facticity in Heidegger. Furthermore, both philosophers evince the tensions of the transcendental philosophy related to the world constitution, the need of a subject and self-reflection. Since Heidegger renounces to admit the universality of facticity, he is caught in aporias that do not beset the Kantian project, which puts forth an atemporal rationality.
Keywords: Heidegger, Kant, transcendental philosophy, facticity

> El hecho es que cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro.
>
> BORGES, "Kafka y sus precursores" (*Otras Inquisiciones)*

[*] Este artículo es una reelaboración de mi trabajo "La hermenéutica de la facticidad en la tensión de la filosofía trascendental", presentado y discutido en el *I Coloquio de Hermenéutica* "Perspectivas de la hermenéutica contemporánea: discurso, técnica y praxis" (Mar del Plata, Argentina, 2008). Para esto resultó esencial la lectura, los comentarios críticos y los aportes de Leandro Catoggio y Leticia Basso.

1. Introducción

La posición de Heidegger con respecto a Kant puede ser objeto –y lo ha sido- de una multiplicidad de lecturas incompatibles entre sí. En tanto se aspire a señalar una continuidad o una ruptura entre ambas filosofías, debe ya tomarse una primera "decisión" interpretativa, y el abanico de lecturas que se abrirá a partir de allí estará determinado, a su vez, por el modo en que se interprete dicho primer paso. En este trabajo voy a defender una posición "continuista" y, dentro de ella, voy a oponerme en algunas cuestiones centrales de la visión –también "continuista"- de Cristina Lafont, que de hecho me servirá como punto de partida para presentar mis tesis, referidas principalmente por cuestiones metodológicas y de espacio al Heidegger de los años veinte. En efecto, creo que es en principio allí donde se advierte una clara continuidad entre este autor y Kant, que puede utilizarse en todo caso como trasfondo para evaluar la relación del "segundo" Heidegger con el pensador de Königsberg.

Para justificar ante todo la defensa de una lectura continuista sirve recordar que una corriente de lectores de Heidegger ha seleccionado algunos aspectos de su obra, sin duda centrales, para oponerlo a Kant, como si ambos estuviesen embarcados en proyectos inconciliables. Según esta línea interpretativa, la "ontología fundamental" del Heidegger de los años veinte se encontraría en las antípodas de la filosofía trascendental kantiana. Mientras que esta última intentaría determinar la constitución *activa* de la objetividad por parte de un sujeto hipostasiado y sin mundo, cuyo carácter trascendental se opone a su inclusión en el ámbito empírico, Heidegger describiría la situación fáctica de ser en un mundo ya constituido. Mientras que la filosofía kantiana busca demostrar cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia, en las cuales el sujeto juega el papel central, la hermenéutica heideggeriana describiría la situación fáctica del ser en el mundo, previa a toda distinción sujeto - objeto. Heidegger superaría de esta manera la metafísica de la subjetividad propia de la filosofía trascendental.[1]

Sin embargo, esta visión moldea a la filosofía crítica de un modo un tanto unilateral y a la medida del supuesto corte heideggeriano. Así, la ruptura cobra sentido pleno si se entiende que Heidegger se aparta radicalmente de un dualismo metafísico de sujeto y objeto que pone el acento en el primero de estos dos términos, es decir, si se postula como propio de la filosofía kantiana un sujeto trascendental sin mundo, que constituye y fundamenta toda objetividad desde una posición *extrínseca*. Ciertamente, la lectura heideggeriana de la filosofía moderna, y su pretendida superación de la epistemología, ha contribuido a forjar esa imagen de la posición kantiana, la cual sin dudas es más compleja.

Esta visión rupturista ha sido crecientemente cuestionada en base a los cursos dictados por Heidegger en la época de *Ser y Tiempo*, que fueron editados póstumamente.[2] Allí se advierte que Heidegger no sólo no se encuentra en las antípodas del pensador de Königsberg sino que se propone expresamente y en el desarrollo concreto de su programa filosófico una continuación de la filosofía crítica. El problema es que Heidegger fuerza precisamente la lectura de la *Crítica* kantiana para afirmar a Kant como precursor.[3] Tener en cuenta esto, e intentar una interpretación adecuada de esta "continuación" lleva a plantear una serie de complejas cuestiones que atañen a ambos pensadores.

---

1 Esta lectura se encuentra, por ejemplo, en la reconstrucción ya clásica de Danilo Cruz Vélez, 1970.

2 En sus de los '20 en Marburgo y Friburgo Heidegger se dedicó intensamente a retomar las problemáticas centrales de la *Crítica de la Razón Pura* con el fin de rescatar lo que había de original en ellas. Según Heidegger, el neokantismo había opacado la propuesta kantiana, entendiendo que ésta se restringía a una teoría de las ciencias. Cf. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20; curso del año 1925) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21, 1925/26*), Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24, 1927) y *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*,(GA 25, 1927/28).

3 Como él mismo reconoce por ejemplo en el prefacio a la segunda edición de *Kant y el problema de la metafísica*, GA 3, p. XVII.

Es mérito de Cristina Lafont haber realizado una lectura continuista focalizándose en algunas de estas cuestiones, proponiendo tesis de base que hacen posible la comparación. Creo, sin embargo, que esta autora deja muy poco espacio a la problemática propiamente trascendental tal como ya estaba presente en Kant, o, dicho con algo más de precisión, deja poco espacio para pensar la filosofía trascendental como problemática. En este sentido, pasa por alto el hecho –no descuidado por el propio Heidegger- de que interpretar la posición de Heidegger con respecto a Kant exige también arriesgarse a realizar una relectura de la filosofía kantiana. No se trata, entonces, de presentar un Kant monolítico y discutir su presencia o ausencia en la filosofía heideggeriana sino de asumir el movimiento pendular al que conduce la tarea interpretativa, repensando problemas propios de la filosofía trascendental.

Ciertamente, como reza el epígrafe que elegí para este trabajo, el juego de develar influencias filosóficas suele esconder desfiguraciones o, al menos, reconfiguraciones previas. Aprovechando este hecho hermenéutico, mi tesis buscará ubicar a Kant y a Heidegger en un "campo interpretativo" lo más amplio posible, el cual, como sostendré, conforma una serie de aspectos típicos de la "filosofía trascendental". Sostendré, por un lado, que la filosofía trascendental se caracteriza por una serie de ambigüedades, o, más precisamente, por una tensión entre maneras opuestas de entenderla, que atañen especialmente a la relación entre el sujeto y el mundo. En tal sentido, intentaré mostrar que la propia hermenéutica de la facticidad reedita una serie de dilemas propios del trascendentalismo. Pienso que se trata de tensiones que Heidegger quiere resolver pero que sin embargo lo atrapan, y, en suma, que la hermenéutica de la facticidad puede leerse como una nueva puesta en escena, en un lenguaje novedoso y sin dudas revolucionario, de las tensiones abiertas por Kant ciento cincuenta años antes.

2. Alineando a Heidegger con Kant

Para comparar a Heidegger -y más específicamente al "primer Heidegger"- con Kant y determinar en qué medida y en qué sentido el primero de estos autores transforma algunos supuestos básicos de la filosofía trascendental, es preciso ante todo "alinearlos" conceptualmente. Para decirlo en términos heideggerianos, la decisión previa que tomemos para alinearlos determinará el resultado de la investigación. Ciertamente, el intérprete debe justificar los presupuestos que utilice, y eso es lo que intentaré hacer en lo que sigue a partir de una crítica a la propuesta interpretativa de Lafont.

El paso inicial que da esta autora para ubicar a Heidegger en la problemática kantiana es considerarlo abocado al problema de los juicios sintéticos *a priori*. Ciertamente, este paso es problematizado por ella, pero a mi modo de ver constituye su base interpretativa por las siguientes razones:[4] 1) al formular el campo de problemas en términos claramente kantianos (recordemos que Kant resume la pregunta crítica en "cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*") queda fuera de duda la vinculación entre ambos pensadores; 2) dado que luego del giro lingüístico el juicio se entiende naturalmente como lenguaje, este punto de partida se ubica con facilidad dentro del marco de lectura propuesto por Lafont sobre la apertura lingüística del mundo en Heidegger; 3) considerar que la problemática es la del juicio, sugiriendo que la preocupación central de Heidegger es un tipo de proposición, la sintética *a priori*, hace posible

[4] El trabajo en donde está más claro su alineamiento de ambos autores en base a la problemática de los juicios sintéticos *a priori* es "Verdad y apertura de mundo. El problema de los juicios *a priori* tras el giro lingüístico" (Lafont, 2003, artículo basado en una conferencia en Berlín), cuyo título mismo resulta elocuente. En su libro *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (Lafont, 1997) la continuidad de Heidegger con respecto a la filosofía trascendental es, a mi modo de ver, un tanto menos relevante. Finalmente, el capítulo titulado "Heidegger and the Synthetic A Priori" (Lafont, 2007), parece proponer una revisión del punto de partida aludido, el cual, sin embargo, me parece que se mantiene implícitamente en base a las razones que enumero.

la contrastación con la tradición semanticista analítica (y permite confrontar a Heidegger con autores analíticos como Putnam); 4) finalmente, en el seno de este semanticismo, Lafont formula su tesis de que el significado determina la referencia, central para su interpretación de Heidegger.

Ahora bien, dado que esto violenta en gran medida las pretensiones ontológicas de Heidegger, Lafont sustituye –sin explicación previa- esta posición interpretativa por otra más neutra, según la cual tanto Kant como Heidegger están interesados en "lo sintético a priori", que en este último autor adopta la forma de un "perfecto apriórico" (cf. Lafont, 1997, pp. 303 ss. y Lafont, 2007). Si bien esto último resulta más adecuado interpretativamente, Lafont pierde con ello las ventajas enumeradas anteriormente. Así, mi hipótesis de trabajo es que esta autora apoya su alineación de ambos autores, de manera a medias subrepticia, en este interés central por el *juicio* sintético *a priori*. Así, aprovecha las ventajas que esto tiene para la comparación entre Heidegger y Kant, por un lado, y la confrontación entre el primero y la tradición analítica semanticistas, por el otro, sin examinar todas sus facetas problemáticas, tan sólo ocultándola bajo la versión neutra.

Paradójicamente, Lafont acude a Heidegger para buscar apoyo textual, pero uno de los principales fragmentos citados revela lo que ella quiere ocultar:

> Si radicalizamos el problema kantiano del conocimiento ontológico en el sentido de que no lo *limitamos* a la fundamentación ontológica de las *ciencias* positivas y si además no lo concebimos como problema del *juicio*, sino como la pregunta radical y fundamental por la posibilidad de la comprensión del ser en cuanto tal, entonces llegamos a la problemática filosófica fundamental de *Ser y Tiempo.* (GA 25, p. 426)

Heidegger advierte aquí explícitamente que la problemática de *Ser y tiempo* no es la del juicio. Por lo tanto, la inferencia de Lafont acerca de que la transformación heideggeriana de la filosofía trascendental, efectuada en *Ser y Tiempo*, "pretende superar el limitado *alcance* del conocimiento ontológico en la filosofía de Kant más que el *modelo kantiano* para su comprensión" (2003, p. 58; 2007, p. 105), o bien que se trata de una "ampliación material" (1997, p. 311), resulta cuestionable. Pues no se trata de ampliar el alcance de la filosofía kantiana sino de *transformarla* ontológicamente. Más aún, Heidegger no sólo transforma la problemática kantiana sino que "crea" a su precursor, señalando que Kant mismo estaba involucrado en una problemática eminentemente ontológica: "El conocimiento trascendental no investiga pues el ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente" (Heidegger, NB, p. 25; GA 3, p. 16). Si bien el lenguaje kantiano es fuertemente gnoseológico, y también lo es el lenguaje empleado por Heidegger para realizar su interpretación, en donde habla por ejemplo de "conocimiento ontológico" (cf. GA 3, p. 13), la transformación ontológica resulta de todos modos enfatizada.

Pero veamos esto más de cerca, ¿cuál es la problemática kantiana del "juicio" y por qué Heidegger no la acepta como punto de partida? En términos generales, este concepto ha dado lugar a dos modelos interpretativos que tienen apoyo textual en la obra kantiana. Por un lado, el juicio es visto como una acción del sujeto en el contexto de una "psicología trascendental". El entendimiento sintetiza las representaciones recibidas dando lugar a juicios y, por la misma acción, al conocimiento de objetos (A 79-80/B104-105). Esta problemática no puede ser la heideggeriana, ante todo porque Heidegger trata justamente de superar la filosofía del sujeto. Y aunque, como veremos, puede arriesgarse en algunos aspectos una equiparación del *Dasein* con un sujeto, no hay en Heidegger una "metafísica" de las facultades para explicar un cierto tipo de juicio, como sí hay en Kant.

Por otro lado, existe una vertiente interpretativa de la filosofía kantiana que pretende ignorar toda referencia a las facultades subjetivas para centrarse en los propios juicios, entendidos ahora como principios del conocimiento empírico o como aquellas condiciones que cualquier

concepción de la experiencia debe incluir (cf. Strawson, 1975).[5] Esta interpretación logicista del juicio, que le permite a Lafont contrastar a Heidegger con el semanticismo analítico del siglo XX, no representa ningún núcleo de la filosofía heideggeriana al menos por dos razones:[6] 1) Esta filosofía está signada por un "giro ontológico" desde el cual pierde peso la pregunta por las condiciones de posibilidad de la *experiencia*; 2) El lenguaje –que "abre mundo"- no es entendido como "juicio" en ninguna posible acepción kantiana (no es acción de un sujeto ni una forma constituida por sujeto y predicado).[7]

Hasta aquí la crítica a Lafont. He pretendido con ella poner en evidencia las dificultades de alinear de manera unilateral a Heidegger con Kant y, en particular, de iniciar una interpretación continuista en base a una distorsión del planteo heideggeriano y una simplificación del kantiano. Sin embargo, quisiera resaltar ahora los puntos en los que acuerdo con Lafont, aquellos acuerdos básicos que toda postura continuista debería admitir: 1) Ambos autores elaboran un determinado "apriorismo" y en particular un "apriorismo sintético"; 2) Este apriorismo tiene la forma de una cadena de condiciones, que en Kant tiene la forma de la oposición básica *a priori* / *a posteriori*, y en Heidegger de ontológico / óntico u originario / derivado.

Al profundizar el sentido de esta continuidad básica, y a diferencia de Lafont, en lo que sigue de este trabajo voy a alinear a Heidegger con Kant en base a una secuencia de tesis opuestas propias de la estructura paradojal de la filosofía trascendental.

3. Heidegger como continuador de la tarea *crítica*: la *facticidad* como limitación auto-reflexiva

Mi tesis continuista inicial, a diferencia de la de Lafont, no se centra en los juicios sintéticos *a priori* como núcleo conceptual común sino en que tanto Heidegger como Kant proponen un programa filosófico *crítico* en el sentido de la pretensión de romper con la tradición metafísica. Esta tarea crítica es la contracara de la asunción de la pregunta por "lo" sintético *a priori*, pues en ambos casos la ampliación epistemológica o hermenéutica del contenido filosófico se realiza en base a un rechazo a ubicar dicho contenido "más allá" de la experiencia –en el caso de Kant- o de la facticidad –en el caso de Heidegger-. Lo sintético *a priori* ya no está "más allá" de la experiencia o de los entes sino más acá de ella y de los entes que comparecen en el mundo. Este "giro copernicano" y sus implicancias críticas, en las que pondré ahora el acento, están pues en la base de ambos proyectos (independientemente del lugar que ocupe un sujeto en este giro y del carácter de dicho sujeto).

---

5 Beiser explica los rasgos generales de esta lectura logicista en Beiser, 2002, pp.169-172.

6 Dejo de lado las razones filosófico-históricas como el rechazo heideggeriano del neokantismo, el cual se acerca a una interpretación "logicista" de la filosofía kantiana (mientras que Heidegger mismo recurre en *Kant y el problema de la metafísica* a la primera edición de la *CRP*, el *locus* clásicamente rechazado por la vertiente interpretativa a la que estoy haciendo referencia.)

7 Lafont le da un contenido a su concepción del lenguaje en Heidegger con su tesis de que en este autor el significado determina la referencia, desarrollando así su programa comparativo en base a una previa transformación de Heidegger en un pensador "semanticista" (la "apertura lingüística del mundo" tiene este carácter, cf. Lafont, 1997). Además de las críticas que ya he realizado a esta transformación, se suma una consecuencia importante que ni Heidegger ni Kant, a mi modo de ver, aceptarían. La tesis de que el significado determina la referencia resulta cercana a un idealismo que excluye toda materia dada del conocimiento o de la realidad (la cosa en sí, la multiplicidad dispersa o los entes a los que accedemos). En efecto, hablar de "referencia", incluso de "referencia posible", alude inevitablemente al objeto *dado*. En cambio, el "idealismo trascendental" kantiano es puramente formal, y tiene como contracara un "realismo empírico" según el cual los objetos no son producidos por el sujeto en sus aspectos materiales. En términos semanticistas, la referencia no es determinada completamente por el significado. De modo análogo, Heidegger insiste en que lo ontológico determina lo óntico en su *modalidad*, no en todos los aspectos de su contenido.

En este apartado me ocuparé del sentido de este giro en Heidegger, dado que la filosofía kantiana es en este punto más conocida. Al igual que Kant, el Heidegger de los años veinte pone límites a la especulación propia de la tradición occidental y propone un "nuevo comienzo", cuya radicalidad se plasma en la exigencia de que la investigación filosófica tenga en cuenta de entrada la situación actual en la cual se realiza. La expresión "hermenéutica de la facticidad" es pues un genitivo subjetivo, pues es la propia facticidad la que se interpreta a sí misma (Gadamer, 2002, p. 282).

El poner límites tiene pues la forma de una tarea auto-referencial o auto-reflexiva. Ciertamente, no se trata de una reflexión en el sentido kantiano, entendida como el intento por determinar a qué facultad subjetiva pertenece determinado conocimiento *a priori* encarnado en un juicio. Esto supone una noción de sujeto que permite la disecación de sus facultades cognoscitivas, es decir, una metafísica que Heidegger busca dejar atrás (aunque, como veremos, también puede pensarse que ya Kant estaba embarcado en dicha superación). En todo caso, la idea moderna de reflexión, tal como aparece ya en Locke, tiene un trasfondo óptico que se adecúa a la hermenéutica heideggeriana, pues alude al recorrido de la luz reflejada en un espejo. Así, mediante reflexión aludiré a esta vuelta de la mirada hacia sí, que Heidegger considera como el "autoconocimiento bien entendido" (SZ, p. 170) imprescindible para elaborar los momentos estructurales del ser-en-el-mundo. Teniendo en cuenta esto, no me parece entonces forzado aplicar la noción de "reflexión" también a Heidegger.

En el *Informe Natorp* se afirma que el contenido de una interpretación, su tema u objeto, "sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara" (Heidegger, NB, pp. 29-30 y SZ, p. 252). Como se advierte, tema y situación coinciden en un proceso interpretativo concebido reflexivamente. En general, la remisión al aquí y ahora concreto de la interpretación define con simplicidad y justeza qué se entiende, en este contexto, por lo "fáctico". Sin embargo, no debe leerse en este concepto un *factum brutum*, es decir, un conjunto de entes o hechos del mundo. Por el contrario, puesto que toda interpretación depende de la facticidad, ésta es el horizonte mismo o la condición de posibilidad de toda objetividad, dicho en términos claramente trascendentales.

Una vez planteada esta exigencia metódica para toda interpretación, queda claro que la filosofía misma debe entenderse como "modalidad de la vida fáctica" (Heidegger, NB, p. 34). Sólo que, aunque derivada de lo cotidiano, esta disciplina tiene la incorrecta pretensión de haberse desprendido del propio punto de vista, especialmente desde la modernidad. Volviendo las cosas a su lugar mediante un "giro hermenéutico", el "objeto" de la investigación, o más bien su tema, resulta ser la propia existencia humana, el "*Dasein"* humano o la "vida fáctica" (NB, p. 31).[8] No se rechaza con ello otros tipos de investigación, abocados a estudiar "regiones de lo que es", sino que se muestra la necesidad de no olvidar el punto de partida fáctico de toda investigación, incluso de aquella que no tematiza la facticidad. Se trata de una tarea explicitatoria, reconstructiva o "fenomenológica", cuyo fin es que aquello mostrado se muestre desde sí mismo (SZ, pp. 50 ss.). Como consecuencia, la dirección de la investigación filosófica es para Heidegger una "aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica". La perspectiva es inmanente y auto-reflexiva en el sentido indicado, dado que la tematización de la vida fáctica es necesariamente interna.

[8] Así como sucede con varios cursos de los años veinte, el *Informe Natorp* esboza ya con cierto detalle el proyecto de *Ser y tiempo*. Esta obra utiliza de modo casi excluyente la expresión central "*Dasein"* para sustituir un léxico todavía en proceso de fijación, que incluye "vida fáctica", facticidad, "*Dasein* humano" y "*Dasein"*, entre otros conceptos.

En *Ser y tiempo* es la expresión "*Dasein"* la que se encarga de señalar la facticidad en tanto estructura ontológica del ser o estar en el mundo.[9] Previa a toda noción moderna de conciencia, hombre, sujeto de conocimiento y ciencia teorética objetiva, el *Dasein* aspira a conceptualizar la irrebasabilidad del punto de vista, o más bien, la necesidad de asumir el propio punto de vista irrebasable, el del "allí" mío "en cada caso" todavía indiferenciado (SZ, p. 67). El *Dasein* carga, entonces, con las notas del concepto de facticidad, dado que se define justamente por la auto-referencia que le es propia o le compete de manera constitutiva; se trata –recordemos- de un ente al que "le va" en su ser este mismo ser. Esta apertura para sí mismo es una posibilidad constitutiva de volverse hacia sí mismo, que para Heidegger toma también la forma de un "anticiparse a sí mismo" (SZ, pp. 35, 113, 213). Podemos decir que el *Dasein* se caracteriza por ser capaz de asumir la *irrebasabilidad* de su situación fáctica, de su horizonte constituido por el aquí y ahora.

La "pregunta por el ser" es entendida como la "radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al *Dasein* mismo" (SZ, p. 37). Se trata de un preguntar por lo irrebasable, ya que todo ente *es* de alguna manera. Al margen de que se pueda elaborar una tal pregunta de manera adecuada, resulta claro que cualquier pregunta que interrogue por el ser estará afectada por aquello que interroga. Deberá ser, entonces, radicalmente "auto-reflexiva" en el sentido indicado, algo que Heidegger advierte cuando examina la estructura formal de este tipo de indagación: "elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta- se vuelva transparente en su ser" (SZ, § 2). La pregunta es entonces por "el modo de ser de un ente", el *Dasein* -el "ahí" del ser-, y por ende el "ahí" donde se efectúa toda pregunta por el ser.

En suma, poner límites a la filosofía cobra la forma –al igual que para Kant- de una tarea reflexiva. Mientras que Kant la reflexión todavía está enmarcada en una actitud teórica contemplativa realizada por un sujeto trascendental (lo cual admite, como veremos, más de una interpretación), aquí se exige una auto-reflexión radical que supera la propia distinción entre sujeto y objeto. En todo caso, se trata de una radicalización del propio impulso trascendental de limitar la especulación metafísica, y de una profundización de la propia reflexión, que ahora debe ser una auto-reflexión sobre la facticidad.

4. El mundo siempre ya constituido

Si bien la tarea crítica representa como vimos un aspecto esencial de la reflexión trascendental, su remisión a la experiencia posible (Kant) o a la facticidad radical (Heidegger), conlleva una consecuencia teórica que tiende a anularla. Se trata de la imposibilidad de acceder a las condiciones de posibilidad (cognoscitivas u ontológicas) que la reflexión debería ser capaz de explicitar. En lo que sigue reconstruiré esta dificultad como uno de los dos polos de una tensión propia de la filosofía trascendental, tensión que atrapa a los dos autores estudiados.

Como se ha visto con claridad desde el idealismo alemán, la filosofía trascendental kantiana esconde una ambigüedad difícilmente superable y propicia una doble vertiente interpretativa. O bien la experiencia es algo "siempre ya" constituido, o bien, como veremos en el próximo apartado, es fruto de la actividad sintética por parte de un sujeto. La interpretación quizás más extendida es justamente esta última, dado que Kant propone claramente una serie de dualismos y luego intenta explicar cómo se relacionan los dos elementos en juego. La interacción entre un entendimiento activo y una sensibilidad pasiva explica el conocimiento empírico, pero da lugar

[9] Como es sabido, las traducciones más recientes (no sólo al español) evitan traducir el término alemán "*Dasein"* –"Ser-ahí", en la traducción clásica de José Gaos- para no tergiversar este concepto identificándolo con una cosa del mundo o con el propio hombre. De esta manera, más que una abstracción obtenida a partir de un ente concreto como el hombre, el concepto de *Dasein* se obtiene mediante una auto-reflexión radicalizada sobre el aquí y ahora fáctico. Como resultado de la misma, se llega a la noción de que el *Dasein* no puede ser *algo* ahí.

al problema de cómo es posible que dos elementos radicalmente heterogéneos –pensamiento e intuición- interactúen entre sí, problema que Kant intenta solucionar con su doctrina del esquematismo.

Según la doctrina kantiana de la síntesis, la actividad unificadora de un sujeto se ejercería sobre una materia dada. Pero como la experiencia es el fruto de esa síntesis, dicha materia es un postulado que sobrepasa los límites de toda experiencia posible. Asimismo, la acción sintetizante no puede ser entendida como una acción empírica, de manera que su naturaleza de "acto" se vuelve difícil de concebir. Así, tanto la materia a sintetizar como el sujeto que la sintetiza caen bajo las restricciones críticas iniciales.

Para evitar este tipo de dificultades, puede avalarse otra interpretación de la constitución empírica en Kant, que hace en cierto modo violencia al dualismo cognoscitivo kantiano (sensibilidad y entendimiento), pero también tiene apoyo en el pensador de Königsberg, quien limita todo conocimiento al ámbito de la experiencia posible, es decir aquel ámbito en donde puede darse una intuición empírica. La síntesis activa realizada por un sujeto a partir del material intuitivo puede entenderse como una *capacidad* subjetiva "siempre ya" y necesariamente realizada. Podemos reconstruirla, pero no podemos afirmar que ésta se realiza en una secuencia temporal (pues el tiempo es una forma pura de la subjetividad), de modo que la filosofía trascendental no podría entenderse como una teoría de la constitución a través de una serie de síntesis temporales.

Esto pone en duda la legitimidad de un conocimiento de las *condiciones* del conocimiento, las cuales se encuentran siempre ya unidas a lo condicionado, de manera que no es posible acceder a ellas sin exceder los límites del propio criticismo. Y, en todo caso, se dificulta la distinción en dos facultades y de dos fuentes heterogéneas que producirían lo que, de todos modos, ya se encuentra necesariamente constituido. Esta interpretación monista –enfatizada por discípulos de Kant como Reinhold y Fichte, por ejemplo- se encuentra ya en la célebre tesis de que las condiciones de posibilidad de la experiencia (lado subjetivo) son las mismas que las de los objetos de la experiencia (lado objetivo) (A 111). La experiencia, según esto, sería un todo ya organizado, cuyos elementos pueden a lo sumo disecarse analíticamente según el método "abstractivo" propio de la filosofía kantiana, pero que nunca pueden presentarse por separado.[10]

En esta misma línea de pensamiento puede ubicarse la concepción heideggeriana de que el mundo está ya constituido: el *Dasein* es ser-en-el-mundo. La facticidad puede entenderse como una alusión a que estamos arrojados en un mundo en el que las cosas tienen ya significado. El *Dasein* es un punto de vista *de sentido* (SZ, p.175). Cada vez que comprendemos algo determinado (sea en el marco de la teoría filosófica o de la comprensión cotidiana) es preciso *haber comprendido* ya en una situación determinada. Según esta tesis hermenéutica central, todo comprender se apoya necesariamente en una "pre-comprensión", no puede haber comprensión "desde cero" o grado cero de la comprensión, es decir, un estado previo al sentido mundano.

De este modo, primero comprendemos y luego nos planteamos interrogantes sobre qué significa comprender (o hacemos teoría sobre el comprender). Para decirlo utilizando la dimensión temporal, lo primero es estar "arrojados" en un mundo con sentido y lo segundo es cualquier reflexión o investigación que pretenda explicarlo o mostrarlo conceptualmente: el "fundamento" sólo es accesible como sentido (*Ibid.*). Heidegger ofrece algunos ejemplos elocuentes: afirma que usualmente no oímos ruidos sino la motocicleta o el fuego, no oímos el sonido de las palabras sino aquellos que se nos quiere decir (SZ, p. 187). Podemos agregar el ejemplo de que nunca oímos sonidos o ruidos que luego identificamos como música, sino que

[10] Kant insiste en esto. Afirma, por ejemplo, que la analítica es la descomposición (*Zergliederung*) de nuestro conocimiento a priori en los elementos del conocimiento puro del entendimiento (A 64/ B 89). O también que la lógica trascendental consiste en aislar (*isolieren*) el entendimiento para resaltar, en el conocimiento, la parte que tiene su origen en el entendimiento; lo mismo que la estética trascendental hacía con la sensibilidad. (A 62/B 87).

oímos primero una melodía, un ritmo, etc., y sólo luego podemos volver artificialmente nuestra atención hacia los sonidos mismos para entenderlos como sonidos, o incluso para percatarnos de que la música está hecha de materia sonora.

La comprensión es una apertura al sentido (es decir, al horizonte del ser-en-el-mundo) previa a toda teoría, por lo que todo comprender particular resulta derivado. Y afirmar que el *Dasein* comprende equivale a afirmar que el mundo comprendido posee significado. Con palabras de Heidegger: "el mundo sale al encuentro con el carácter de la significatividad", la cual es incluso una condición de posibilidad del lenguaje (SZ, pp. 114, 166 ss.; NB, p. 36). Así, lejos de ser el juicio o el significado proposicional lo que "abre mundo", existe una "significatividad originaria" que no es todavía lenguaje –al menos no es proposición, ni enunciado ni palabra, etc.- sino condición de posibilidad del mismo.

La filosofía elabora un conocimiento de una estructura previa ya significativa, surgiendo naturalmente el reproche de circularidad. Como se sabe, Heidegger es consciente de esta objeción, a la que califica de formal y estéril en la investigación de los principios (SZ, pp. 31 y 176). El comprender investigado por Heidegger atañe, en sus palabras, a las "condiciones fundamentales de toda interpretación". Para detectarlas, resulta imperioso no salir del círculo, sino "entrar en él de forma correcta", ya que él representa la "expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del *Dasein* mismo", y si se logra abordar correctamente esta estructura circular, se obtendrá un conocimiento positivo más "originario", que sea una auténtica "elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas" (SZ, pp. 176 y 334).

5. Las estructuras activas y la constitución del mundo

Si en el apartado anterior Heidegger se ubicaba cómodamente, mientras que Kant era forzado a asumir algunas consecuencias de su propio *criticismo*, en lo que la situación se presenta en el sentido inverso. Al mundo siempre ya constituido se le opone ahora la concepción trascendentalista de una constitución activa del mundo. Siguiendo entonces la visión "tradicional" de la filosofía trascendental, forzaré en cierto modo ahora a Heidegger para ubicarlo en ella. Para ello pondré en evidencia el papel clave que en ambos autores tiene la búsqueda de aquello que, en la tradición trascendental, se expresa mediante el giro "condiciones de posibilidad", subrayando a continuación el carácter de estructura activa que tienen dichas condiciones.

Resulta evidente que Kant considera posible acceder reflexivamente a las condiciones de la experiencia desligadas de lo condicionado y, más aún, que podemos considerarlas determinantes, al menos en aspectos empíricos formales. Esta tarea típicamente trascendental consistente en elaborar conceptualmente las "condiciones de posibilidad" –en Kant de la experiencia- también está presente en la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, centrada, como Lafont ha visto, en la tarea de elaborar conceptualmente "lo *a priori*".

Ciertamente, y de acuerdo con su proyecto de una "ontología fundamental", Heidegger no está interesado en sacar a la luz las condiciones del *conocimiento* empírico, pero tampoco cree que Kant lo haya estado. Según su peculiar interpretación, el conocimiento trascendental investiga "la posibilidad de la comprensión previa del ser" (GA 3, p. 25). De este modo, Heidegger se ve a sí mismo como un continuador de Kant y su metafísica de la finitud (SZ, p. 249). La exactitud de esta auto-comprensión es avalada por Gadamer, para quien Heidegger continúa aquí el proyecto husserliano y neokantiano de una fundamentación trascendental, aunque apunta a concretizar la conciencia trascendental en un *Dasein* fáctico. Lo importante, en todo caso, es que "el rechazo de una «conciencia en general» no significa la negación del *a priori*", el cual es ahora un *a priori* de la facticidad (Gadamer, 2002, pp. 114-115). La inicial remisión a un aquí y ahora en los que está necesariamente inmersa la propia investigación

teórica termina descubriendo una estructura previa a cualquier experiencia de objetos, recuperándose con ello la diferencia kantiana entre lo trascendental y lo empírico (cf. Lafont, 1997, cap. 5, pp. 303 ss.). Tomando como referencia a Husserl, Heidegger reivindica al apriorismo como "método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma" (SZ, p. 75n).

La insistencia de Heidegger en aguzar la mirada fenomenológica se expresa principalmente en una serie de conceptos semánticamente ligados por el prefijo alemán "*vor"*, en español "pre" o "previo".[11] En *Ser y tiempo* se asume plenamente el carácter estructural de las relaciones entre estos conceptos denominados genéricamente "*vor*". Este horizonte estructural permite que las cosas *sean* de tal o cual modo, es formal –no tiene un contenido más allá de la experiencia-, es independiente de cualquier experiencia, y, finalmente, es condición del comprender, es decir, de la experiencia y del conocimiento en general. Así, esta "estructura de ser ya subyacente en cada caso" (SZ, p. 221) constituye una "condición ontológica de posibilidad" elaborada por la hermenéutica.

La "elaboración" consiste en volcar conceptualmente una serie de "existenciarios", los cuales, de modo análogo a las categorías revelan determinaciones *a priori* del ente (SZ, pp. 60 y 70). Así como la analítica kantiana aísla y reconstruye una serie de categorías que son condición de posibilidad de la experiencia (en términos heideggerianos, se trata de determinar los caracteres ontológicos del ente que no es el *Dasein*), la analítica heideggeriana aísla y reconstruye la estructura de la propia facticidad, empezando por la estructura general de ser-en-el-mundo. Siguiendo este paralelo, podemos afirmar que la facticidad se constituye activamente. En la "diferencia ontológica" existe un polo activo y otro pasivo, lo cual se advierte en que Heidegger utiliza términos como "determinar" para referirse a la relación entre las condiciones y lo condicionado.

Existe, puede objetarse, una diferencia sustancial entre Kant y Heidegger en este punto. Mientras que el primero centra la estructura categorial en un sujeto activo, el segundo supera toda distinción entre sujeto y objeto. Según esto, no sería posible pensar un polo activo –al modo de un sujeto- y sostener el paralelo que estoy proponiendo. Frente a esta objeción, creo que puede alegarse que la noción de "actividad" puede permanecer indeterminada y desligada de un sujeto. La historia de la filosofía post-kantiana nos enseña justamente que es posible concebir un idealismo kantiano ya no subjetivo sino "absoluto".[12] Dicho brevemente y sin desarrollar, el papel activo puede ser desempeñado por ideas o estructuras, algo que ya está sugerido por el propio Kant y su concepción del sujeto, como veremos en el próximo apartado.

6. Heidegger en la tensión de la filosofía trascendental

Los dos apartados anteriores muestran el arco de tensiones que a mi juicio caracterizan a la filosofía trascendental y ubican a Heidegger dentro de este arco de dilemas. En esto se revela la continuidad con la filosofía kantiana, y no tanto en su propuesta de superación de la distinción del dualismo metafísico sujeto - objeto, algo ya intentado por el propio Kant, ni en la continuidad de una indagación acerca de cierto tipo de juicio, algo que he puesto en duda más arriba. Quisiera resumir ahora las principales ambigüedades en las que Heidegger se encuentra atrapado.

La primera ambigüedad concierne a la *constitución del sentido* mundo. Por un lado, el mundo está ya siempre y necesariamente constituido, pues no hay *Dasein* sin mundo ni al revés. Como vimos, también Kant limita todo conocimiento a la experiencia posible, la cual es un todo

[11] Entre estos conceptos característicos de los años veinte se encuentran *Vorsicht* (ver previo) *Vorgriff* (manera de entender previa), *Vorhabe* (haber previo), *Vorblick* (mirada previa), entre otros: cf. SZ, pp. 174-175 y GA 63, pp. 79-80.

[12] En este eje de lectura se central el libro de Beiser, 2002.

organizado, y la tarea reflexiva consiste en aislar analíticamente los diversos elementos de esa totalidad. Por otro lado, sin embargo, el mundo se constituye activamente, algo que en Kant se entiende de modo más natural. Creo que, de un modo análogo, puede pensarse que en Heidegger existe una estructura ontológica constituyente: el *Dasein* es apertura de sentido, los entes comparecen determinados por el temple anímico, la praxis posee prioridad por sobre la teoría, lo ontológico "determina" lo óntico, etc. Heidegger sintetiza este dilema con su noción del *Dasein* como "proyecto arrojado", es decir, el *Dasein* constituye activamente el sentido en tanto proyecto, pero, paradójicamente, está ya siempre en un mundo constituido, arrojado en él con la consiguiente extrañeza existencial que esto le provoca. Creo que esta condensación conceptual de la paradoja que opone la noción de un mundo ya constituido a una constitución activa del mismo no la resuelve, tan sólo la profundiza.

La segunda ambigüedad atañe a la presencia o ausencia de algo equivalente a un *sujeto* moderno. Por supuesto, lo primero que se dice es que el *Dasein* no es sujeto, que es algo previo y más "originario" que la distinción moderna entre sujeto y objeto. Esto tiene su equivalente en Kant, para quien el sujeto trascendental no es, ante todo, un sujeto empírico ni puede tener contenido más allá de la proposición "yo pienso". Este sujeto o "apercepción trascendental" es una función "lógica" que da unidad a la multiplicidad de representaciones recibidas y de acuerdo con las reglas categoriales, y no puede entenderse como un sujeto enfrentado a un objeto como si se tratara de dos elementos separables. Sin esta función de unidad no hay objetividad, de modo que ambos polos se co-constituyen mutualmente. En suma, objetividad y subjetividad conforman en Kant una unidad estructural previa a la distinción empírica entre sujeto y objeto.

Pero, al igual que puede verse en el sujeto kantiano el verdadero punto de partida para la constitución de la experiencia –no casualmente el idealismo post-kantiano en sus versiones monistas parte de un yo productor de sí mismo y de la experiencia (Fichte)-, el *Dasein* posee algunos aspectos que admiten una equiparación con un sujeto, pues abre el campo del sentido como una consciencia y está ligado al pronombre en primera persona. En este último sentido es incluso más sujeto que el sujeto trascendental kantiano, pues es ya la indicación formal de un contenido (Bertorello, 2008, pp. 101 ss.). En suma, al igual que en la filosofía moderna, existe una tensión entre el subjetivismo implícito y la lucha contra el subjetivismo.

Abordaré ahora una tercera ambigüedad, presentada más arriba en relación con la postura anti metafísica de ambos pensadores, y que siguiendo mi hilo interpretativo permite ubicar a ambos pensadores en una misma tradición. Se trata de la filosofía concebida como *auto-reflexión* (en el sentido expuesto más arriba), que da lugar a una interpretación fenomenológica y a una argumentativa. Por un lado, está claro que no hay en Heidegger sujeto cuyas facultades puedan ser estudiadas en algo análogo a la reflexión en el sentido kantiano. Hay, por el contrario, una descripción fenomenológica de las estructuras irrebasables de la facticidad. También puede interpretarse así a Kant, quien realiza una descripción de cómo funcionan las facultades del conocimiento, y sostiene que no se puede explicar por qué poseemos esta estructura racional y no otra - por ejemplo, por qué el entendimiento efectúa la unidad de apercepción a través de este tipo y número de categorías, o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible (B 145-146).

La pretensión argumentativa es la contracara de esta tarea fenomenológica, algo que se advierte con naturalidad en Kant, quien expresamente desarrolla una Deducción Trascendental, es decir, una justificación de las categorías (su *quid juris*). En el caso de Heidegger, creo que existe también una "pretensión probatoria" ligada con la reflexión, visible en la crítica a otras posiciones filosóficas y en la justificación constante de la propia posición hermenéutica. La referencia a la tradición filosófica occidental, que tiene facetas "destructivas" pero también constructivas, se encarna en contraposiciones argumentativas explícitas o implícitas.

Finalmente, la auto-reflexión conduce en ambos casos a una paradoja referida a la propia posición, que conduce, como veremos, a una oposición inconciliable. Tanto Kant como

Heidegger hablan de aquello que, según las limitaciones que ellos mismos exigen para la filosofía, no pueden hablar. En Kant, la concepción del conocimiento como conocimiento empírico deja afuera a la especulación metafísica, remitiendo a los objetos que la razón necesariamente postula al campo del "pensamiento". Pero los límites críticos deberían restringir el conocimiento de todo lo que, si bien no está "más allá" de lo empírico, se encuentra "más acá", pues las condiciones del conocimiento también trascienden la experiencia posible. El punto es que para obtener el conocimiento filosófico o trascendental expresado por los enunciados de la propia filosofía crítica es preciso violar las reglas auto-impuestas. Esta violación, y el hecho de que Kant no haya intentado justificar (o "deducir") el propio conocimiento filosófico –sí explicarlo y distinguirlo de otros tipos de conocimiento, como el matemático– se resume en que la filosofía kantiana no es "auto reflexiva".

Esta paradoja conduce al problema de determinar desde dónde enuncia Kant su posición filosófica. Si lo hace desde una experiencia ya constituida –como debe ser el caso, pues no hay conocimiento antes de la experiencia-, se dificulta el acceso a los elementos que la constituyen. Como he indicado, esta problemática se pone de manifiesto con la "doctrina de la síntesis". El método de aislar los elementos involucrados en las diversas síntesis se encuentra con el escollo de principio de que estos elementos se encuentran más allá de toda experiencia posible. En tanto elementos que producen la síntesis, no pueden ser fruto de ella. E intentar ubicarse fuera de la experiencia para evitar este escollo implica claramente exceder los límites críticos. En suma, si el propio lugar del filósofo se ubica –o pretende hacerlo- en un terreno que no viole las restricciones de la filosofía crítica, sí lo viola necesariamente el objeto de estudio (las condiciones de la experiencia); y si se pretende abordar este objeto en su propio terreno (un terreno no empírico), ambos, sujeto y objeto de la filosofía crítica, violan las mencionadas restricciones.

En el caso de Heidegger, esta paradoja se agudiza debido a que el punto de partida es la facticidad radical. Las dificultades recién vistas se repiten en tanto se pretende acceder al plano mismo de la constitución del sentido, a la estructura de la pre-comprensión desligada de lo constituido por ella. Con ello se trasciende el hecho de que estamos "siempre ya" en un mundo conformado de tal o cual manera. A esto se le suma una segunda paradoja, determinada por el hecho de que la facticidad radical –el punto de partida de la investigación- le quita validez a toda elaboración teórica que pretenda ir más allá del aquí y ahora. Lo condicionado resulta irrebasable en su "contingencia absoluta". Las estructuras ontológicas del ser en el mundo no pueden ser asequibles desde el propio ser temporal en el mundo.

Esto lleva a una pregunta de difícil solución: ¿desde dónde habla entonces Heidegger?, o bien, ¿desde qué posición es posible sostener legítimamente las tesis hermenéuticas? Si se lo hace desde perspectiva de un *Dasein* –la única posibilidad, dado el planteo ontológico fundamental-, sólo se puede acceder a un mundo ya constituido temporalmente, nunca a sus condiciones. Esto fuerza a asumir una perspectiva "meta *Dasein"* que auto-supera la facticidad radical. En el próximo apartado trataré esto con más detalle.

7. Finitud y validez universal: Heidegger en el camino de la detrascendentalización

El análisis de la situación enunciativa muestra una fuerte contraposición entre ambos pensadores e indica un punto en el que Heidegger se aparta claramente de la tradición trascendental. Si hasta el momento me serví de una serie de tensiones propias de la filosofía trascendental para mostrar la común pertenencia de ambos a una tradición, ahora es el momento de abordar una diferencia básica, en la que Lafont ha insistido con razón (cf. por ejemplo 1997, pp. 311 ss). En efecto, si Heidegger hubiese sido un pensador universalista habría reeditado simplemente los dilemas de la tradición trascendental en una nueva jerga, agregando o, mejor,

enriqueciendo el "idealismo trascendental" con la mediación del lenguaje. Pero su posición es todavía más complicada y comprometida. De hecho, su filosofía trascendental se concibe exclusivamente en base a un "centro" fáctico, finito, temporal. Heidegger no atribuye el carácter de "universal" a lo *a priori*, profundizando, en cambio, la historicidad radical del *Dasein*.

El problema que surge es, entonces, el de cómo pueden las condiciones irrebasables y necesarias descubiertas por la analítica estar sometidas al tiempo. Sea cual fuere la correcta interpretación de la temporalidad heideggeriana, tema que excede este trabajo, una de las dimensiones centrales del tiempo es el cambio. Lo que está "sometido" al tiempo necesariamente cambia, pero si las estructuras *a priori* lo hacen, entonces la propia investigación heideggeriana, como toda posición filosófica, queda restringida a su propia facticidad, que nada tiene para decirle a un lector mínimamente alejado del aquí y ahora en que fuera elaborada.

Hay una manera en la que Heidegger abre la posibilidad de pensar un *a priori* en un sentido no universal. La facticidad conlleva y recrea *cada vez* su propio *a priori*. Así, cada vez que existe una perspectiva fáctica sobre el ser, hay algo "desde siempre". Heidegger denomina a este "haber desde siempre" arraigado lo fáctico "pretérito perfecto *a priori*", o también "perfecto ontológico o trascendental" (SZ, pp. 111 y 111n.). La estructura *a priori* de esta hermenéutica no debe entenderse como un esquema atemporal que se encuentra disponible para que el *Dasein* pueda acceder a los otros entes. Por el contrario, esta estructura sólo resulta accesible, posee validez y vigencia, desde la perspectiva del *Dasein*, pues no es otra cosa que una explicitación de su modo de ser. Lejos de ser atemporal, se trata de algo *cada vez* previo proyectado desde el propio *Dasein*.

Un buen ejemplo es la tesis de que el mundo es algo en lo que el *Dasein* "ya siempre ha estado".[13] Si bien la noción heideggeriana de "arrojado" en un mundo puede dar la impresión de un alma que habitaba antes otro ámbito, esto es rechazado de plano por la tesis de que no hay un tiempo anterior a este estar arrojado. Precisamente, la expresión que plasma con mayor claridad la noción de perfecto apriórico es la de "siempre ya", que es una relación sólo en apariencia temporal, pues no alude en realidad a un pasado en el que ciertas condiciones de posibilidad estaban esperando, por así decirlo, a que surgiera lo condicionado. Esta expresión es relativa a la facticidad: *todo "siempre ya" lo es de un aquí y ahora*. Con esto se evita recargar metafísicamente a la estructura trascendental con el carácter de la universalidad.

Heidegger podría así desarrollar una analítica análoga a la de Kant aunque partiendo de la finitud de la existencia (cosa que, según él, Kant también pretende hacer, cf. GA 3, pp. 20 ss.), sin imponer un fundamento metafísico injustificado. Sin embargo, si bien al nivel de la propia facticidad esta explicación resulta plausible, queda en pie la cuestión de la propia conceptualidad que elabora filosóficamente este "siempre ya". ¿No se cuela en este "siempre" el aspecto rechazado de la universalidad? Nuevamente, en términos generales, ¿qué se puede decir sobre el propio nivel conceptual en el que se desarrolla esta filosofía?, ¿de dónde obtiene su legitimidad la investigación que devela la estructura *a priori* de la pre-comprensión?

Heidegger señala que las expresiones que explicitan la pre-comprensión fáctica, sacando a la luz las estructuras ontológicas de la comprensión en su sentido auténtico, poseen el carácter de una "indicación formal". Gadamer considera que la empresa heideggeriana en su conjunto posee este carácter, que implica un giro hacia lo histórico y existencial. En efecto, no se trata de expresiones que expresan generalidades al modo de los conceptos, sino que su función es sólo la de *indicar* aspectos de lo fáctico. Lo importante -como subraya Gadamer- es que el otro debe ver por sí mismo lo indicado (Gadamer, 2002, p. 290). Y Heidegger pone como ejemplo de este tipo de indicación nada menos que el siguiente enunciado: "el *Dasein* (la vida fáctica) es ser en un mundo" (GA 63, p. 80).

[13] SZ, p. 103.

Guiados por estas consideraciones, podemos ver que para Heidegger la filosofía misma tiene un carácter formal (GA 61, pp. 63-64), y advertimos en esto una distinción e incluso una distancia entre este plano formal y el plano de contenido representado por la vida fáctica. Efectivamente, la propia indicación no debe confundirse con aquello que es indicado: si bien se trata de un metalenguaje adecuado a su objeto –a saber, la facticidad-, no deja por ello de ser un metalenguaje. Como modalidad de la vida fáctica, la investigación posee la peculiaridad de que surge de ella pero retorna sobre la misma para captarla conceptualmente.

A pesar de introducir aspectos formales y, en cierto modo, distanciados del contenido concreto de cada situación fáctica particular, Heidegger insiste en que la legitimidad de la tarea filosófica proviene de la propia facticidad. Así, afirma que para poder definir qué es la filosofía es preciso acceder al contexto vital en el que se la practica (GA 61, pp. 63-64). Teniendo en cuenta que la indicación no es ajena a lo conceptual, podemos decir que funciona como nexo entre la facticidad y los conceptos filosóficos que la elaboran. Heidegger habla precisamente de "significado existencial" (*existenzielle Bedeutung*), entendiendo "significado" como un momento de la existencia fáctica (GA 59, p. 185). Ciertamente, la facticidad incluye el "haber previo" de la tradición filosófica, pero la tradición es abordada mediante el método "destructivo" que busca descubrir lo originario al nivel de la experiencia donde surgieron los conceptos transmitidos a lo largo de siglos.

En resumidas cuentas, la respuesta heideggeriana a nuestro interrogante sobre la legitimidad de su propia actividad conceptual resulta finalmente unilateral, ya que apunta exclusivamente a la propia facticidad. Si bien Heidegger se muestra reacio a pensar en términos de relativismo o universalismo, y en todo caso pretende alejarse del relativismo propio de la tesis de una pluralidad de concepciones del mundo (GA 63, p. 63), su historicidad radical no puede resultar indemne al reproche natural de relativismo. Pensar exclusivamente con categorías fácticas del acontecer, volviéndose ciego frente a las pretensiones de validez universal presentes en las tesis filosóficas –y ya en el acuerdo comunicativo- lo hacen incurrir en un grave dilema. Se produce de hecho una contradicción entre el contenido de su filosofía y la pretensión de sus enunciados, puesto que la relativización a la historia del ser es presentada como una tesis válida, es decir como poseedora de una validez general no relativizable históricamente (Apel, 1998, pp. 478-479).

Esta auto-destrucción ha resultado quizás determinante para el camino dificultoso y lleno de rodeos de la detrascendentalización, es decir la *Kehre* y el recurso a la poesía.[14] Como afirma Gadamer, "Heidegger mismo veía que no se puede superar, a partir de una cura del ser ahí (*Daseinssorge*) profundizada y concretamente viviente, el subjetivismo de la filosofía de la conciencia". En la época de los años veinte, sin embargo, continúan sus esfuerzos por continuar a Kant subordinando el sujeto trascendental a la propia temporalidad, reiterando con ello otra paradoja de la filosofía kantiana, pues, como afirma Gadamer, "(n)uestra finitud y nuestra historicidad siguen siendo la herencia de la crítica de la metafísica iniciada con Kant" (Gadamer, 2000, p. 165). En todo caso, se trata de una lectura del rechazo crítico de la metafísica que no toma en cuenta el universalismo kantiano y su concepción atemporal de la estructura racional.

En suma, el neokantismo heideggeriano de los años veinte pretende darle un nuevo significado a lo *a priori* que, más allá de la forma judicativa que pueda adoptar de manera derivada, consiste en una relación ontológica (la estructura hermenéutica de la pre-comprensión hace posible el ser-en-el-mundo) basada en una nueva concepción del tiempo. Pero esta nueva concepción, el perfecto apriórico, elude la necesidad de incluir la nota de la universalidad, no pudiendo escapar a una serie de paradojas conceptuales. Estas paradojas están también presentes

[14] Me refiero a este camino como dificultoso pues no deja de ser interpretable como una nueva manera de continuar pensando la apertura del mundo, es decir, la diferencia ontológica, sólo que cambiando el foco de atención (ahora puesto en el ser mismo) y el estilo de expresión.

en un Kant interpretado como un pensador de la finitud, pero se evitan fácilmente cuando se toma en cuenta que la racionalidad es una estructura atemporal.

Y aún si fuera posible elaborar una filosofía unilateral de la facticidad que reniegue de todo universalismo, centrada en la facticidad y la finitud, quedarían en pie las tensiones propias de la tradición trascendental (eminentemente modernas): los límites al conocimiento y el propio traspaso auto-reflexivo de estos límites, el mundo como siempre ya constituido o como fruto de una constitución activa, la centralidad de un sujeto constituyente o la superación del dualismo metafísico de sujeto-objeto. Es en el marco de estas tensiones que Heidegger elabora una hermenéutica de la facticidad. Aunque más no sea por esto, la tematización de la facticidad radical no resulta una superación unilateral del pensamiento kantiano sino una nueva, y dramática, puesta en escena de la filosofía kantiana.

Referencias

AGUILAR ALVAREZ BAY, Tatiana (1998), *El lenguaje en el primer Heidegger,* Fondo de Cultura Económica, México D. F.

APEL, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2 Bd.

APEL, Karl-Otto (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

BEISER, Frederick (2002), *German Idealism. The Struggle against Subjectivism*, Harvard University Press.

BERTORELLO, Adrián (2008), *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Paidós, Buenos Aires.

CRUZ VÉLEZ, Danilo (1970), *Filosofía sin supuestos,* Sudamericana, Buenos Aires.

GADAMER, Hans-Georg (2000), Reportaje realizado por Fernández, Graciela, en: Fernández, Graciela (Ed.), *El otro puede tener razón. Estudios sobre racionalidad en filosofía y ciencia*, Ediciones Suárez, Mar del Plata.

GADAMER, Hans-Georg (2002), *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona.

HEIDEGGER, Martin (GA 25), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), Hrsg.: I. Görland, 1977, 2. Auflage 1987, 3. Auflage 1995, XII, 436 S.

HEIDEGGER, Martin (GA 59), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, Martin (GA 61), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin (GA 63), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, Martin (SZ), *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

HEIDEGGER, Martin (NB), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Informe Natorp).* Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Trotta, Madrid.

HEIDEGGER, Martin (GA 3), *Kant y el problema de la metafísica*, Editora Nacional, Madrid.

KANT, Immanuel (2000), *Crítica de la razón pura.* Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid.

LAFONT, Cristina (1997), *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger,* Alianza, Madrid.

LAFONT, Cristina (2003), "Verdad y apertura de mundo. El problema de los juicios sintéticos *a priori* tras el giro lingüístico", en: *Azafea. Revista de filosofía* 5,2003, pp. 53-74, Ediciones Universidad de Salamanca.

LAFONT, Cristina (2007), "Heidegger and the Synthetic A Priori", en: Steven Crowell y Jeff Malpas (Eds.), *Transcendental Heidegger*, Standford University Press, Stanford, California, pp. 104-118.

PERAITA, Carmen Segura (2001), *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid.

STRAWSON, Peter (1975), *Los límites del sentido: un ensayo sobre la «Crítica de la razón pura» de Kant*, Revista de Occidente, Madrid.

VOLPI, Franco (1994), "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*", en: VATTIMO. G. (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Buenos Aires, pp. 327-384.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1997 (1991)), *La «segunda mitad» de Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid.

Studia Heideggeriana, Vol. I, 2020, 2ª ed., 29-48
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol1.2011.95

Ser, percepción y presencia

Being, Perception and Presence

JOSÉ M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE
(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Resumen: El presente escrito pretende dar cuenta de algunos aspectos decisivos de la filosofía transcendental kantiana y de su lectura fenomenológica por Heidegger. Se centra en la denominada "tesis de Kant sobre el ser" con el propósito de situar la exposición en un marco explícitamente ontológico y de esbozar una cierta comprensión de los fenómenos de finitud y transcendencia en la filosofía de Kant.
Palabras Clave: percepción, finitud, transcendencia

Abstract: The aim of this paper is to provide an account of some decisive aspects of Kant's transcendental philosophy and its phenomenological interpretation by Heidegger. It focuses on "Kant's thesis on Being" with the purpose of locating the discussion in an explicitly ontological framework and outlining a certain understanding of the phenomena of Finitude and Transcendence within Kant's Philosophy.
Keywords: perception, finitude, transcendence

But ah, thought kills me that I am not thought.

SHAKESPEARE, *Sonnet 44*

El presente escrito pretende trazar un posible recorrido en el interior del complejo doctrinal kantiano –y esto, además, atendiendo principalmente a *la letra* de Kant– que quizás sirva para dar cuenta de algunos aspectos decisivos de la filosofía transcendental kantiana y de su lectura fenomenológica por Heidegger. Se centra para ello en la denominada "tesis de Kant sobre el ser". Esta elección viene determinada por el propósito de situar la exposición en un marco explícitamente ontológico y de esbozar cómo, desde el mismo desarrollo temático de la noción de ser, se abre camino en la filosofía de Kant una cierta comprensión de los fenómenos de finitud y transcendencia.

I

En primer lugar, y para determinar el marco en el que quiere moverse la siguiente exposición, podría mostrarse en el propio corpus de textos kantiano los motivos por los que Heidegger puede afirmar que "filosofía transcendental no quiere decir otra cosa que ontología" (GA 24, p. 180) y, ello, además, en la convición de que "esta interpretación no es violencia alguna" (*ibid*.).

Como es sabido, la "tarea" de la "filosofía transcendental" toma la forma de la pregunta: "*¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*" (B 73)[1] A partir de esta formulación es posible apreciar cómo Kant hace converger 'filosofía transcendental' y 'ontología', cuando, al definir 'ontología', la desliga de los márgenes disciplinares en los que ésta estaba inserta en la tradición de la filosofía escolar alemana del siglo XVIII y la hace encauzar con el proceder de su crítica de la razón:

> Ontología es ciencia de las cosas en general, *i.e.* de la posibilidad *a priori* de nuestro conocimiento de las cosas, *i.e.* independientemente de la experiencia. Ella no puede enseñarnos nada acerca de las cosas en sí mismas, sino sólo de las condiciones *a priori* bajo las cuales podemos conocer en general cosas en la experiencia; *i.e.* principios de posibilidad de la experiencia (*Refl*. 5936; AA 18, p. 394).

Como muestra esta definición kantiana de ontología, la ciencia de lo ente en general, *scientia entis in genere* según la definición de Wolff (*Ontologia*, §1), la pregunta por lo ente en tanto que tal –*òn hê ón*, o de nuevo, en Wolff: *ens... quatenus ens est* (*ibid.*)–, se orienta en Kant a una investigación acerca de la constitución a priori del 'conocimiento' y de la 'experiencia'. La determinación de en qué consista en general lo ente dependerá en último término de cómo se constituya el acceso a eso que es, *i.e.* la 'experiencia'. Si, como Kant afirma, el acceso a lo que es, a lo ente en general, la 'experiencia', se consuma en el 'conocimiento' y éste, a su vez, se determina como un 'juzgar', el 'conocimiento' de 'las cosas en general', en tanto que dadas en la experiencia, ha de producirse en lo que Kant denomina un 'juicio sintético'. Por otro lado, si la constitución de lo conocido en la experiencia es proyectado *antes* de la experiencia misma, en el sentido de que tal constitución se muestra condición de la experiencia en general y, por tal razón, como independiente de ella,[2] la pregunta que ha de plantear la ontología debe concernir a las condiciones de posibilidad de los conocimientos o los juicios sintéticos *a priori*. Kant lo hace explícito de modo ejemplar en el siguiente pasaje de una de sus lecciones sobre metafísica: "La primera pregunta en la ontología, y la más importante, es: *¿cómo son posibles los conocimientos sintéticos* a priori*?* Esta cuestión ha de ser resuelta en primer lugar; pues la ontología al completo se fundamenta en la resolución de esta pregunta". (MP, p. 20)

Las caracterizaciones de la ontología que Kant ofrece ponen entonces en primer plano la cuestión del conocimiento. Y en este punto habría que dejar anotado lo siguiente: que esto sea así, que se hable aquí de 'conocimiento' y 'juicio', viene motivado por el planteamiento mismo de la pregunta por lo ente en tanto que tal y, en Kant, por el 'objeto', *i.e.* objeto de conocimiento y de experiencia. La pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, por su posibilidad *a priori* (su *possibilitas*), remitirá al cabo a la pregunta por la cognoscibilidad, por la objetividad del objeto de experiencia, del mismo modo en que por ejemplo la pregunta por lo

---

[1] Kant se refiere también a esta pregunta como "la empresa más importante, si no la única" de la *lógica transcendental* (A 154/ B 193) y como "la auténtica tarea de la razón pura" (B 19).

[2] El propio Kant remarca el sentido de ese '*antes*', como algo distinto de una determinación 'intratemporal', cuando establece que: "*Según el tiempo* (o *en el orden temporal*) ningún conocimiento en nosotros antecede a la experiencia, y con ella comienza todo. Sin embargo, aunque todo nuestro conocimiento tenga lugar *con* la experiencia, no por ello se origina todo nuestro conocimiento *a partir de* (*o desde*) la experiencia." Es por eso que Kant se plantea la pregunta de "si hay un conocimiento independiente de la experiencia e incluso de todas las impresiones de los sentidos", *i.e.* un conocimiento que pueda denominarse '*anterior*' en aquel sentido no intratemporal, *i.e.* un conocimiento *a priori*. (B 1)

ente (*tí tò ón*) terminaba por identificarse en Aristóteles a la pregunta por la 'esencia', 'entidad' o 'enticidad' (*tís he ousía*).[3] En este desplazamiento, en el que Heidegger cifra el sentido del 'giro copernicano', se consuma, entonces, el proyecto kantiano de una ontología: "La *Crítica* conduce en su consumación a que el problema sufra una transformación: los juicios sintéticos que son en general posibles [*sc. a priori*], lo son sólo del *ser* y no de lo *ente*: como juicios ontológicos" (*Kant-Seminar*, p. 4).[4]

Según esto, la cuestión del conocimiento no convierte *eo ipso* a la filosofía de Kant en 'teoría del conocimiento'. De hecho, el que el conocimiento entre en juego en fundamental concordancia con el planteamiento ontológico, ni tan siquiera representa lo distintivo del esbozo kantiano de una ontología, pues antes que él *v.g.* Baumgarten definía la 'ontología' como "la ciencia de los predicados más generales de lo ente" (*Metaphysica*, §4), que a su vez no son sino "los primeros principios del conocimiento humano" (*ibid*., §5).[5] No es entonces la pregunta por el conocimiento lo propio del proyecto kantiano de una ontología, sino que, más bien, se podría decir que este cuestionamiento es la forma característicamente moderna de la pregunta por el ser de lo ente (*i.e.* Kant se integra, más bien, en una tradición que desde la filosofía que a él le era inmediata se retrotrae, pasando *v.g.* por Wolff, hasta Descartes).[6]

Lo propio de Kant ha de cifrarse más precisamente en que la cuestión de 'la posibilidad *a priori* de nuestro conocimiento de las cosas', en el mismo desplazamiento desde la pregunta por lo ente a la pregunta por el ser, hace valer una ruptura en el ámbito en el que se jugaba hasta entonces la validez del conocimiento, *i.e.* en el ámbito de la 'razón pura' entendida principalmente como mera armazón lógica. Esa ruptura la representa el reconocimiento de la necesidad de una estricta y fundamental donación del contenido de conocimiento y, con ello, la ruptura con cualquier pretensión de absoluto en relación con el conocimiento humano. El sujeto cognoscente humano no está desligado (*absolvo*) como razón pura o entendimiento en su mero uso lógico, sino que está siempre y en primer lugar referido a lo ente en tanto que éste ha de venir dado. Se trata, entonces, de la remisión última a la necesidad de la donación del objeto de experiencia, la cual toma expresión en Kant en denominaciones tales como la de 'intuición', 'sensibilidad' o 'receptividad', pero también en la caracterización del entendimiento no ya sólo como "facultad de pensar", sino más precisamente como "facultad de pensar el objeto de intuición sensible" (A 51/ B 75). Esa referencia a 'lo dado', *i.e.* a lo dado en la experiencia, encuentra diversas formulaciones en la obra de Kant, entre ellas la de la determinación del suelo sobre el que se gesta su *KrV* como "el fértil *bathos* de la experiencia" (AA 4, p. 373, *en nota*). Y este planteamiento se traduce tanto en su determinación del concepto de lo *transcendental* (por la que "la palabra transcendental (...) no significa algo que excede toda experiencia, sino lo que la antecede (*a priori*), pero que, sin embargo, no está determinado para otra cosa que hacer posible el conocimiento de la experiencia"; *ibid.*), como en su noción de *ontología*, según la cual la "ontología es aquella ciencia (en tanto que parte de la metafísica) que constituye un

---

[3] *Vid. Met.* VII, 1028 b 2 ss.

[4] "La pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico deviene así pregunta por la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, *i.e.* del ontológico" (GA 27, p. 256); por lo que, según Heidegger, "el resultado de la '*Crítica de la razón pura*' justo hasta la dialéctica transcendental es: no hay conocimiento general *a priori* de lo ente, no hay conocimiento óntico-apriórico, sino sólo un conocimiento *a priori* en tanto que ontológico." (*ibid*., p. 276)

[5] De hecho, Kant criticó la conocida definición de la metafísica de Baumgarten como *scientia primorum in humana cognitione principiorum* (*ibid.*, § 1) y esto, además, en relación con la delimitación de la metafísica frente a otras disciplinas (aquí explícitamente frente a la psicología empírica): "Nadie ha sabido nunca con certeza qué es la metafísica, por mucho que se haya tractado de ella durante tanto tiempo. Nadie supo determinar sus límites; y por ello se incluía en ella lo que no le pertenecía; lo cual, a su vez, dependía de la definición por la cual se la definía mediante 'los primeros principios del conocimiento humano'. Ahora bien, mediante esa definición aún no se ha determinado nada..." (MP, p. 129; *vid.* asimismo A 844/ B 871)

[6] *Cf., v.g.*, GA 41, p. 117. Sobre la vinculación de la pregunta ontológica con la pregunta acerca del conocimiento en el marco de la filosofía moderna desde Descartes, *vid. Kant-Seminar*, p. 2; GA 23, pp. 105 ss.; GA 36/37, pp. 37 ss.; o GA 41, pp. 68 ss.

sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento pero sólo en la medida en que éstos se dirigen a los objetos que pueden darse a los sentidos y hacerse patentes mediante experiencia" (AA 20, p. 260).

Es entonces *la pregunta por la posibilidad a priori del conocimiento sintético, i.e.* del conocimiento de experiencia, en la que se hace valer además la necesidad de la fundamental donación del objeto de experiencia, lo que distingue al esbozo de ontología kantiano del modo de proceder de la ontología tradicional (*v.g.* de la ontología racionalista de la filosofía escolar alemana). En lo distintivo de la formulación kantiana de esta pregunta radica igualmente su carácter propiamente 'crítico', aquél que acentúa la mencionada convergencia con el proyecto de una filosofía trascendental[7] y que da cuenta fundamentalmente de aquella ruptura con toda pretensión de absoluto: el carácter necesariamente finito del conocimiento, que es, a su vez, el del sujeto cognoscente. La de Kant es por ello para Heidegger, aún en 1961, una "ontología crítica ligada a lo dado de la intuición sensible" (GA 9, p. 462).

II

Como ensayo de lectura bien diferenciado, por ejemplo frente a la exégesis de la denominada 'interpretación metafísica alemana'[8], se consuma el giro más radical de Heidegger hacia una comprensión ontológica (o metafísica) de la filosofía kantiana en su obra de 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik* (*KPM*), donde señala explícitamente una suerte de 'afinidad electiva' entre el proyecto kantiano de una ontología y la propia 'ontología fundamental' esbozada en *Sein und Zeit* (*SZ*).[9] En estos parágrafos, Heidegger, partiendo de la pregunta histórica *tí tò ón*, en el sentido del *òn hê ón*, se propone mostrar cómo Kant asume y plantea tal pregunta en un recurso a la finitud del 'ser-ahí humano' (*menschliches Dasein*) y su transcendencia.

Para exponer brevemente esta vinculación de *finitud* y *transcendencia* en articulaciones estrictamente kantianas se podría recurrir por ej. a la argumentación de *KrV* que apunta a cómo la idealidad del espacio y del tiempo es, por un lado, garante de la validez de nuestro conocimiento de los objetos de experiencia, al mismo tiempo que, por otro lado, clausura toda posibilidad de obtener un acceso a eso que las cosas sean 'en sí'. Del mismo modo, las categorías y los principios del entendimiento abren un ámbito de cognoscibilidad *a priori*, pero la condición para que éste pueda realizarse objetivamente (*vid. 'objektive Realität'*) es que esas categorías y esos principios sean aplicables en última instancia sólo a objetos de experiencia. Es decir, la argumentación de Kant en *KrV* apunta de alguna manera ya desde el principio a la íntima pertenencia y coimplicación de los fenómenos que Heidegger mienta con *finitud* y

---

7 Según las anotaciones de uno de sus cursos sobre metafísica, la ontología ha sido "tractada [...] sin crítica" – "¿qué era entonces la ontología? Una ontología que no era filosofía transcendental." (AA 29, p. 784 s.) Igualmente, según el texto de *Metaphysik Dohna*, Kant declara haber expuesto la ontología hasta cierto punto sólo "dogmáticamente", *i.e.* "sin atender a cómo se generan estas proposiciones *a priori*". Y sigue: "Ahora queremos exponerla críticamente. De lo que aquí se trata es de: 1º cómo se generan *a priori* los conceptos, 2º cómo son posibles las proposiciones sintéticas que tenemos en ontología. De este modo queremos ahora tractar críticamente la ontología." (AA 28, p. 650 s.) Por ello, en la "ontología elaborada o trabajada críticamente" de Kant, "todo depende de la pregunta: ¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?" (AA 28, p. 703)

8 Sobre la contraposición de Heidegger con la interpretación de Kant orientada en la metafísica véase la nota al comienzo mismo de *KPM* en la que Heidegger expresa su principal objeción ante aquellas lecturas, *i.e.* "que se agarran a una concepción de la *Crítica de la razón pura* como 'teoría del conocimiento' y ahora entresacan también, a su lado, la metafísica y los 'motivos metafísicos'." (Heidegger GA 3, p. 6, nota 4; *cf.* sobre esto GA 21, p. 117, GA 24, p. 216, nota, así como GA 25, pp. 66 s.) Heidegger llega a afirmar en una carta a Rickert del 25 de julio de 1929 que "mediante la inclusión externa de la metafísica, lo que sucede en Heimsoeth y otros, no sólo no se ha ganado nada, sino que ni siquiera se ha alcanzado la rigurosidad (o profundidad) de la anterior interpretación de Kant [*¡sc. de los neokantianos!*]." (Heidegger / Rickert, 2002, p. 62.)

9 *Vid.*, sobre todo, GA 3 §§ 39, 40 y 45.

transcendencia. Así, para que lo ente se nos dé en el conocimiento finito como *aparición*, el objeto de experiencia ha de venir de algún modo ya articulado y más concretamente, para Kant, el sujeto ha de 'predisponer' o de 'prefigurar' el modo de tal aparecer. Es a esta 'pre-figuración', que se hace problema sólo desde el presupuesto de que el sujeto cognoscente humano no tiene representativamente al objeto en tanto que 'cosa en sí', *i.e.* en tanto que el objeto ha de venir dado y no es creado ónticamente en el conocimiento mismo[10], a lo que responde el tema kantiano de lo *a priori*. Y, a su vez, sólo porque tomamos el objeto como aparición y no como cosa en sí, *i.e.* sólo porque se asume la finitud del conocimiento, puede predicarse algo *a priori* de ese objeto de experiencia, de la aparición, con validez, *etc.*

Según esto, Heidegger puede llevar su lectura de Kant al terreno de la ontología fundamental, interpretando *e.g.* que la finitud del conocimiento, que "consiste en el recibir o aceptar de lo que se da (*im Hinnehmen des Sichgebenden*)" (GA 3, p. 147), se funda en última instancia en la "experiencia fundamental de la remisión a la donación (*Grunderfahrung der Angewiesenheit auf Gebung*)" (*ibid*., p. 297), y que es entonces el "estado de yecto (*Geworfenheit*)" el fundamento al que ha de retrotraerse la finitud del conocimiento, "como remisión al ente que no somos nosotros mismos." (*Ibid.*, p. 298; *cf.* GA 25, p. 85) Igualmente, para darse como ente, éste debe ser reconocido ya como tal, *i.e.* en vista de su "constitución de ser" (GA 3, p. 70). El sujeto finito ha de mantener abierto un 'espacio de juego', un 'horizonte' en el que lo ente pueda aparecer como tal, y "mantenerse de antemano en un espacio de juego semejante, configurarlo originariamente, no es otra cosa que la transcendencia que caracteriza todo comportamiento finito para con lo ente." (*Ibid*., p. 71) Esta abertura del 'horizonte' o 'espacio de juego' para la aparición, esta prefiguración del aparecer de lo ente como objeto de experiencia, viene posibilitada, en la interpretación heideggeriana de Kant, por la labor del 'esquematismo transcendental' que articula y vincula de igual manera sensibilidad y entendimiento y se identifica, por tanto, como aquella "raíz común, desconocida sin embargo para nosotros" (A 15/ B 29).[11] Además, el esquematismo transcendental no sería sino el núcleo o fundamento de la articulación temporal del complejo cognoscitivo humano (o de su 'previa comprensión de ser'), lo que vincularía, en el marco mismo de la filosofía transcendental de Kant, los extremos *del ser y del tiempo*. Esto no sólo legitimaría a Heidegger a interpretar a Kant desde el ámbito de problemas puestos en cuestión en *SZ*, sino que igualmente explicaría

[10] *Cf.* GA 3, p. 72. *Vid*., para esto, la famosa carta a M. Herz de febrero de 1772 en la que Kant expone la motivación de lo que será su filosofía transcendental, a saber: "¿sobre qué fundamento se sostiene la relación de aquello que llamamos representación en nosotros con los objetos?" (AA 10, p. 130; *cf.* GA 21, p. 115). Según el filósofo, si la relación de nuestra representación con el objeto "fuera *activa*" (AA 10, p. 130), *i.e.* si nuestra representación misma fuera "originaria" (*origo*), ónticamente creadora del objeto representado, no implicaría problema alguno comprender su "*conformidad*" (*ibid*.) con éste. Sin embargo, ni el entendimiento humano es *arquetipo* (sino *ectipo*), ni la intuición intelectual (sino sensible), y es desde esta premisa, y sólo desde ella, que las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia se vuelven problema: desde el reconocimiento de la finitud del conocimiento humano como la "*necesaria remisión a la receptividad* (*die notwendige Angewiesenheit auf Rezeptivität*)" (GA 24, p. 213.).

[11] Ante algunas de las formulaciones del propio Heidegger en este punto y ante la crítica a este aspecto de la interpretación heideggeriana de Kant por parte de *e.g.* D. Henrich (*cf.* Henrich, 1955), crítica asumida casi unánimemente en el ámbito de los estudios kantianos (*cf.* Baum/Horstmann, 1979, pp. 68 s.) y que ha dado pie incluso a considerar el trabajo de lectura de *KPM* como "obsoleto" (Stolzenberg, 2001, p. 609), habría que recordar que, si bien es cierto que Heidegger remite críticamente la teoría de las facultades a una herencia cartesiana y como asunción dogmática (*cf. e.g.* GA 20, p. 248 y GA 21, pp. 282s.; *vid.* Dahlstrom, 1988, pp. 352 s. y 1991, pp. 344 ss.; Perego, 2001, pp. 54 ss.), en última instancia no postula la deducción o la génesis positiva de las facultades cognoscitivas 'sensibilidad' y 'entendimiento', a partir de una tercera facultad 'imaginación'. El que en las lecciones se explicite la necesidad de mantener la *Eigenständigkeit* de estética transcendental y lógica transcendental (*cf.* GA 25, p. 78) y se reconozca la *Gleichursprünglichket* de los complejos mentados por Kant con entendimiento y sensibilidad, espontaneidad y receptividad, *etc*. (*cf.* GA 25, p. 90 y GA 24, p. 212), invita a plantearse el sentido del giro en la interpretación de Heidegger hacia esa 'raíz común' o de la función de la imaginación transcendental y del tiempo, en otra clave que la propuesta *v.g.* por Henrich. Para esta cuestión, *vid*., sobre todo, Martínez Marzoa, 2004.

que Heidegger haya visto la posibilidad de presentar una suerte de 'introducción histórica' a su *opus magnum* de la mano de una interpretación de Kant.[12]

III

Una manera (pues, ciertamente, hay muchas) de ahondar en el modo en que esas dos nociones, las de finitud y transcendencia, entran en una interpretación fenomenológica de *KrV* puede consistir en atender al complejo doctrinal kantiano que Heidegger refiere como 'la tesis de Kant sobre el ser'.[13] El pasaje de *KrV* que explicita esta 'tesis' reza: "Ser, obviamente, no es un predicado real, *i.e.* un concepto de algo que pudiera agregarse al concepto de una cosa. Es meramente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas" (A 598/ B 626).[14]

'Ser' mienta para Kant, en principio, 'existencia' (*'Dasein', 'Existenz'*), en el sentido tradicional de *existentia* frente a *essentia*.[15] Según la primera determinación negativa de 'ser', éste no es 'un predicado *real*'. Esto quiere decir que si 'ser' funciona en general como 'predicado', no podrá expresar una 'realidad' del sujeto gramatical al que se refiera en cada caso. 'Realidad' (*Realität*), tal y como se conservó en la historia de la terminología filosófica hasta Kant, expresa principalmente lo propio de la *res*, lo que pertenece a una cosa. En este sentido, Kant puede identificar sin ambages 'realidad' con 'carácter de cosa' (o 'cosalidad',

---

[12] *Cf.* GA 3, "Vorwort zur 1. Aufl." (1929), p. XVI; "Vorwort zur 4. Aufl." (1973), pp. XIV s., y GA 67, p. 101. Es preciso señalar que tanto en este último texto (de 1938/39), como en una anotación manuscrita (de mitad de los años 30) que se reproduce en el prólogo a la 4ª edición de *KPM*, el propio Heidegger en cierta medida reprueba retrospectivamente la interpretación de Kant publicada en 1929 desde la nueva situación filosófica ganada tras el 'fracaso' de *SZ* (*Cf.* Figal, 2000, pp. 21 s. y Grondin, 2003, p. 49). Según los mencionados apuntes de Heidegger, esta 'introducción histórica' representaba un "refugio" que, a su vez, "obstaculizaba el propio camino y lo hacía incomprensible (o 'malinterpretable', *mißdeutbar*)" (GA 3, p. XIII), pues el ámbito (heredado, tradicional, *etc*.) desde el que se intentaba crear un acceso histórico a *SZ*, había sido "en verdad" abandonado definitivamente con esta obra (GA 67, p. 101). Sin embargo, hay que precisar que, aunque estas declaraciones reflejen el cambio de trayectoria del proyecto filosófico de Heidegger, según su propia interpretación, y su distanciamiento con respecto al planteamiento de *SZ*, eso no significa que la propia interpretación de Kant que se presenta en 1929 pierda su validez como tal interpretación: el ensayo de 1929 es (¡como introducción histórica a *SZ*!) "en sí equivocado, lo que no le quita un ápice de esencialidad a la interpretación de Kant (*Dieser Versuch ist in sich irrig; was die Wesentlichkeit der Kantauslegung nicht antastet*)." (GA 67, p. 101) Es más, si aquella "*Einführung*", según Heidegger, se torna "*Irreführung*" (*ibid*.), esto no concierne a la propia interpretación de Kant que allí se lleva a cabo, sino que es el mismo proyecto de *SZ*, del que esta interpretación obtiene su *Ansatz* y su contexto, el que se ha vuelto *fragwürdig*, pues, como Heidegger afirma, si ésta es una "*Irreführung*", lo será "aun cuando" o "incluso si" (*Auch wenn*) "en el ámbito del esquematismo pueden rastrearse ciertos ecos o resonancias (*Anklänge*) que indican a la relación del ser con el 'tiempo'." (*Ibid*.)

[13] Heidegger recurre a esta 'tesis' de Kant en los más diversos contextos y en trabajos escritos a lo largo de varias décadas. De hecho, las interpretaciones más completas las realiza en 1927, en las lecciones sobre 'los problemas fundamentales de la fenomenología' (*cf*. GA 24, pp. 35 ss.; *vid.* Taminiaux, 1989), y en 1961, en su texto *Kants These über das Sein* (*cf.* GA 9, pp. 445 ss.; *vid*. Declève, 1970, pp. 230 ss., Klein, 1973 o Rebernik, 2006, pp. 221 ss.). Por razones obvias de espacio y de contexto no se discutirán las evidentes diferencias entre un tratamiento y otro de la 'tesis'. – Por otro lado, aquí tampoco se atenderá al enclave de la 'tesis' en la discusión acerca de la 'argumento ontológico' o de la "prueba cartesiana" o "anselmiana" (AA 28, p. 1243) de la 'existencia de Dios', *i.e.* en la crítica a los fundamentos de la teología racional de la dialéctica transcendental de *KrV*, pues puede entenderse que dicha crítica es más bien, en vista de su prosecución sistemática, la aplicación de la ontología de Kant, *i.e*. de la *prima philosophia* o *metaphysica generalis* entendida transcendentalmente, a una región de lo ente delimitada disciplinarmente en un ámbito de la *metaphysica specialis.* En cualquier caso, con esta delimitación se es fiel a la intención de Heidegger, quien afirma: "Aquí no nos interesa la cuestión de la demostración de Dios, sino el problema de la interpretación del ser." (GA 24, p. 58; *cf*. también *ibid*., p. 56) Sobre la 'tesis' de Kant en el contexto de su crítica a la 'ontoteología', *cf.* Henrich, 1960, pp. 137 ss.

[14] *Cf*., igualmente, AA 28, p. 1027. *Vid*. Neumann, 2003 y Reisinger, 1992.

[15] Sobre la contraposición explícita del uso kantiano frente a la fijación terminológica de esos conceptos por Heidegger, *cf*., *v.g*., GA 24, p. 36 y GA 31, p. 75.

Sachheit)[16] y afirmar simple y llanamente que "la existencia (*Daseyn*) no es una realidad" (AA 28, p. 313). Por otro lado, Kant define 'predicado real' como 'el concepto de algo que pudiera agregarse al concepto de una cosa'. Aquí se mienta un componente del concepto, un *constitutivum*, el cual, a su vez, no es sino una 'determinación' (*determinatio, Bestimmung*).[17] A partir de estas declaraciones de Kant, aquí meramente enumeradas, que 'ser' no consista en general en un 'predicado real', significa que no mienta determinación, nota o componente alguno del concepto de una cosa. 'Ser' no expresa aquello que pertenece a la cosa o algo que la cosa pudiera tener (o que pudiera agregársele) como integrando el contenido de su concepto. Por lo dicho, 'ser' ni es en general 'algo', ni es reductible al concepto de algo, ni es, por lo tanto, reductible en general a concepto.

Pues bien, esto trae una serie de implicaciones para la interpretación de la filosofía de Kant, de las cuales se apuntarán ahora dos: en primer lugar, que se señale la irreductibilidad de 'ser' a concepto representa una clara ruptura de Kant con las determinaciones ontológicas básicas de la filosofía inmediatamente anterior. En palabras de Heidegger: "ser no será determinado ya desde el mero pensamiento." (GA 41, p. 242). Esta podría ser, por tanto, una expresión de lo que Kant denominará su 'despertar del sueño dogmático', vinculado inextricablemente, a su vez, al reconocimiento del carácter finito *a radice* del conocimiento – algo que tal vez podrá apreciarse con cierta concreción en la exposición del aspecto 'positivo' de la 'tesis'.

Por otro lado, la segunda de las implicaciones que merece la pena destacar en este punto es especialmente relevante para situar el contexto, determinado por el planteamiento de *SZ*, en el que Heidegger acomete la interpretación de la 'tesis' kantiana sobre el ser, pues, como se sabe, él hace uso de la 'tesis' en sus lecciones de 1927 con la vista puesta en el 'problema fundamental' de la 'diferencia ontológica'.[18] En esta lección llega a afirmar incluso: "la tesis de Kant, ser no es un predicado real, no se deja rebatir en su contenido negativo. Fundamentalmente, Kant quiere decir con ello: ser no es ente." (GA 24, p. 77) Y en relación con esto quizás valga aquí el siguiente apunte: que Kant podría haberlo comprendido así, *i.e*. que 'ser' no es 'ente', o, expresado de otro modo: que no es una 'cosa' (*Sache, Ding*), lo da a entender una 'reflexión' precrítica, según la cual los predicados son "conceptos mediante los cuales puedo conocer o poner ciertas cosas (*Dinge*). Según esto, todos los conceptos son predicados y significan: o bien cosas (*Sachen*), o bien su posición" (*Refl*. 4017, AA 17, p. 387). Pues bien, para Kant "lo primero es un predicado real..." (*ibid. – cf*. GA 24, p. 449). Por consiguiente, los predicados reales mientan, según la más inmediata literalidad de esta anotación de Kant, principalmente 'cosas' (*Sachen*). Si uno se toma en serio esta afirmación, se comprende por qué Heidegger intentaba en 1927 encontrar de la mano de la 'tesis de Kant sobre el ser' un rastro para el problema de la diferencia ontológica, y se concibe igualmente cómo podía aseverar aún en el año 1961 en relación con la 'tesis' de Kant: "'Ser' y 'es' pertenecen con todas sus significaciones y variaciones a un ámbito propio. No son algo cosal (*Dinghaftes*), *i.e*. para Kant: no son algo objetual (*Gegenständliches*)." (GA 9, p. 452)

IV

'Ser', entonces, no significa 'predicado real' o 'determinación', no significa en general una 'cosa', sino 'meramente la posición de una cosa'. Kant concibe dos posibles formas básicas de

[16] *Vid.* por ej. A 143/B 182 y A 574/B 602. *Cf*. asimismo las aclaraciones de Heidegger en GA 3, pp. 86 s.; GA 9, pp. 451 s.; GA 27, p. 255; GA 29/30, pp. 471 s.; o GA 41, pp. 215 ss. Sobre esto *vid*. Holzhey, 1981.

[17] *Praedicatum est vel constitutivum vel modale, prius determinatio* (*Refl.* 5255; AA 18, p. 133). *Vid*. GA 24, p. 46: "Bestimmung, *determinatio*, meint das eine *res* Bestimmende, ein reales Prädikat."

[18] *Cf*. GA 24, pp. 20 ss. (especialmente p. 23) y la nota marginal de Heidegger a *Vom Wesen des Grundes*, GA 9, p. 134, nota b. *Vid*. sobre esto Sallis, 1976 y von Herrmann, 1991.

'posición': como *posición relativa*, la *cópula*, donde el predicado es puesto en relación con un sujeto en un juicio, y como *posición absoluta*, '*existencia*'. En este segundo sentido se habla de 'ser' como de la 'mera posición de la cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas'.[19] Aquí se trata, no ya de la posición respectiva de un predicado (de la conjunción de sujeto gramatical y predicado), sino de la "posición (*Setzung*) de la cosa con todos sus predicados" (MP, p. 40). La 'tesis', se ha dicho, representa en el complejo filosófico de Kant una posibilidad por la que la constatación del carácter finito del conocimiento, como necesaria remisión a lo dado, se abre camino desde la noción misma de 'ser'. Un posible indicio de esto vendría dado en que, como se mencionó, la comprensión de ser como posición, y fundamentalmente como posición absoluta, se hace cargo de la irreductibilidad de ser a 'concepto', o de cómo la determinación de 'ser' ha de ser ganada en un ámbito propio que no es el de lo conceptual (y, en general, el del pensamiento), pues según Kant "en el concepto de una cosa no puede encontrarse ningún carácter de su existencia" (A 225/ B 272).

Una primera indicación de este carácter irreductible de ser a concepto se encuentra en el hecho de que la proposición de existencia constituye un juicio sintético: "el ser en tanto que predicado *sintético* no es idéntico con el concepto de una cosa" (*Refl.* 5761; AA 18, p. 346 – *según la redacción de Erdmann*). Sin embargo, esta primera indicación se topa con la siguiente dificultad, y es que, para Kant, tanto la determinación (*i.e.* el predicado real) como el juicio de posición absoluta (*i.e*. la predicación de existencia) son *sintéticos*.[20] Es por eso que la afirmación del carácter sintético de ser como posición absoluta no da aún con lo distintivo de la proposición de existencia. La determinación, como "predicado que va más allá del concepto del sujeto y lo amplía" y que por ello "no debe estar ya contenido en él" (A 598/ B 626), aparece en juicios sintéticos, pues éstos son definidos en *KrV* como aquellos "juicios extensivos (*Erweiterungsurteile*)" que "añaden un predicado al concepto del sujeto, el cual no podía haber sido pensado en él, y que no se podría haber entresacado mediante descomposición o análisis del mismo" (A 7/ B 11).

La diferencia entre 'existencia' (o 'ser' como posición absoluta) y 'determinación' (o 'predicado real'), no puede residir entonces en la mera presencia de una síntesis, *i.e.* en el carácter sintético del juicio de 'existencia', sino más bien en el tipo distintivo de síntesis que se lleva a cabo en cada caso. Para comprender cómo Kant abre la posibilidad de que la predicación de existencia se lleve a cabo en una síntesis y que, al mismo tiempo, ésta no sea determinante o real, habrá que recurrir a la interpretación *modal* de la noción de 'ser' (*i.e.*, en el sentido de 'efectividad', *Wirklichkeit*).

Que, como se ha mencionado, 'existencia' no sea 'una realidad' (*cf.* AA 29, p. 313), se expresa *v.g.* en la configuración kantiana de la tabla de las categorías de *KrV*, en tanto que la categoría de 'realidad' tiene su asiento bajo el título o clase de la *cualidad*, mientras que la categoría de 'existencia' (o efectividad) es pensada bajo la *modalidad*. Por su parte, es bien sabido que a las categorías de modalidad (así como a los 'postulados del pensamiento empírico en general') se les adscribe en la filosofía transcendental un estatus especial, que se traduce en que "como determinación del obyecto (*als Bestimmung des Objekts*), no amplían en lo más

---

[19] Con el giro de una "cosa", o de una "determinación", "en sí misma", o más aun, de una "posición de la cosa en sí misma (*Setzung des Dinges an sich selbst*)" (AA 5, p. 401), no se hace mención a lo que en otro contexto se refiere como la 'cosa en sí' (en contraposición a la 'aparición'). Dicha diferenciación, aunque, como ya se ha dicho, es fundamental en el marco de la ontología transcendental crítica de Kant, no es en este momento temática (*cf.* Heimsoeth, 1966 ss., vol. 3, p. 481, nota 120).

[20] "Un juicio sobre la existencia de un obyecto (*Existenz eines obiects*) es siempre sintético" (*Refl.* 5767; AA 18, p. 348 – vid. también A 598/ B 626 y AA 20, p. 331). Aunque Kant también establece que "toda determinación es *síntesis*", *i.e. determinatio est praedicatum syntheticum* (*Refl.* 5703 y 5701; AA 18, p. 330) Aquí, las expresiones 'síntesis' y 'sintético' se entienden en un sentido amplio, según la explicación que refiere cómo "en los juicios sintéticos debo salir del concepto dado para considerar, en relación con éste mismo, algo completamente distinto que lo pensado en él" (A 154/ B 193).

mínimo el concepto al cual son añadidos como predicados" (A 219/ B 266). Es preciso plantear entonces en el contexto de las categorías de la modalidad (y los postulados, como principios modales del entendimiento) la cuestión de cómo puede afirmarse que la proposición de existencia posee carácter de proposición sintética y, aun así, no lleva a cabo adición real, de contenido, o determinación quiditativa.[21] Si el juicio sintético es necesariamente un juicio extensivo, de lo que se trata, entonces, es de comprender cómo en la proposición de existencia, según Kant, se consuma una suerte de extensión o de adición sin que ésta sea precisamente quiditativa, o lo que es lo mismo, de lo que se trata es de aclarar la naturaleza de esa síntesis particular del predicado modal.

Kant ofrece la siguente explicación en relación con los 'postulados':

> Los principios de modalidad *no son sintético-objetivos*, porque los predicados de posibilidad, efectividad y necesidad no amplían en lo más mínimo el concepto del cual son dichos, de tal modo que añadieran aún algo a la representación del objeto. Ya que *si bien son siempre sintéticos, lo son sólo subjetivamente, i.e.* añaden al concepto de la cosa (lo real), del que aparte no dicen nada, la facultad cognoscitiva de la que surge y en la cual tiene su asiento. (A 233 s./ B 286 – *nuestra cursiva*)

En tanto que predicación modal, el juicio de existencia es siempre sintético, pero no *sintético-objetivo*, *i.e.* de contenido, real, sino *sintético-subjetivo*, y, además, subjetivo en el sentido bien determinado de que expresa la relación de la representación con el sujeto cognoscente, o mejor: con cada una de las diferentes facultades cognoscitivas del sujeto.[22] Así, para Kant la adscripción de posibilidad, efectividad o necesidad no constituye predicado real alguno, pues esta predicación añade al sujeto gramatical sólo la referencia de la representación a cada una de las diferentes facultades cognoscitivas. En esta indicación de la referencia a la facultad cognoscitiva consistiría el tipo particular de 'adición' o 'extensión' del concepto de una cosa que consuman las categorías modales y por el que quedan legitimadas como predicados propiamente sintéticos. Hay que atender, por tanto, a cómo se concreta en Kant ese carácter 'subjetivo-sintético' de las categorías modales, y más específicamente, puesto que lo que interesa de la discusión modal es la determinación de ser como posición absoluta, atender a cómo concibe Kant desde su naturaleza modal lo propio de la efectividad, *i.e.* existencia, en su carácter distintivo (aquí ejemplarmente frente a posibilidad).

Interesa, entonces, seguir la exposición kantiana del tipo distintivo de síntesis subjetiva que se lleva a cabo en cada caso con la adscripción de posibilidad y de existencia. En 1763, Kant se plantea explícitamente esta cuestión y la formula del siguiente modo: "¿Puedo decir que hay (es) más en la existencia que en la mera posibilidad?" (AA 2, p. 75). Según Kant, para dar con una respuesta a este interrogante, se debería, en primer lugar, "distinguir entre *qué* es puesto y *cómo* es puesto." (*Ibid*. – *nuestra cursiva*) Así, sigue Kant, "en relación con lo primero [*sc. con el 'qué'*], no es puesto más en una cosa efectiva que en una meramente posible, ya que todas las determinaciones y predicados de la cosa efectiva son encontrados en la mera posibilidad de la misma; sin embargo, en lo que se refiere a lo último [*sc. al 'cómo'*] sí que es puesto más mediante la efectividad." (*Ibid*.)

Kant asume el problema, entonces, distinguiendo entre el 'qué' y el 'cómo' de la posición: el 'qué' que es puesto en la posibilidad, *i.e.* el concepto con sus determinaciones, es el 'qué'

---

[21] *Cf*. sobre esto Bonevac, 1982, pp. 291 ss. y Reisinger, 1992, pp. 54 ss.

[22] En ese sentido explica Heidegger en su curso sobre Kant del semestre de invierno de 1931/32, según la redacción del *Nachschrift* de Marcuse, que la "forma o categoría de modalidad asume un lugar particular entre las demás: no es un modo de la conjunción de sujeto y predicado, sino un modo de la posición de esta conjunción mediante el *sujeto*." (*Kant-Seminar*, p. 12) – Heidegger debe de haber tenido presente en este punto, además de la 'aclaración' a los postulados (*cf*. A 219/ B 266), aquel pasaje de *KrV* en el que se lee que la "modalidad de los juicios" es "una función completamente particular de los mismos, que tiene en sí lo distintivo, de que no contribuye al contenido (...), sino que concierne exclusivamente al valor de la cópula en relación con el pensamiento en general" (A 74/ B 99 s.).

puesto en la efectividad. El contenido o la constitución quiditativa del concepto de un posible y de un efectivo es, según Kant, idéntico.[23] Aquí no se encuentra adición alguna al concepto, por lo que se aprecia igualmente, de nuevo, la diferencia entre 'existencia' (como predicado *modal*) y 'determinación' (como predicado *real*). En la línea de lo mencionado acerca del carácter particular de las categorías modales, la posibilidad y la efectividad (existencia) son "tipos particulares de categorías que no contienen predicados de las cosas, sino sólo *modos* de poner los predicados de las cosas." (MP, p. 41) Son, por tanto, 'modales' en sentido propio, en tanto que indican el 'modo', el 'cómo' de la posición[24], *i.e.* "no son predicados de las cosas en sí mismas, sino *modi* de cómo [*sc. la cosa*] es puesta (*modi, wie es gesetzt wird*)" (AA 29, p. 822).

V

Para Kant, lo decisivo para la aclaración de la existencia reside, en tanto que predicado modal, precisamente en el 'modo', en el 'cómo' de la 'posición'. Existencia y posibilidad, así, "difieren en el modo en cómo una cosa es puesta (*in der Art wie ein Ding gesetzt wird*)." (AA 29, p. 822) Kant asegura que el 'cómo' de uno y otro, *i.e.* el modo de posición, es distinto en cada caso ("*die Art zu setzen ist verschieden*", MP, p. 40) y que esto que los distingue, en tanto que predicados 'sintético-subjetivos', no es sino "la relación para conmigo (*die Relation zu mir*)" (*ibid*.).

Esta relación, distintiva para posibilidad y para efectividad (ser, existencia), la define Kant con los siguientes términos: "si algo es *sólo pensado*, entonces es posible. Si algo es pensado porque ya *está dado*, entonces es efectivo." (AA 28, p. 554 – *nuestra cursiva*). Esta definición de lo posible y lo efectivo atestigua en cierta medida lo dicho en relación con el carácter irreductible a concepto de la noción de ser: lo que distingue en principio a lo efectivo de lo meramente posible, es que aquél está de alguna manera *dado* (*i.e.* no es meramente *pensado*). En la posición específica de todo juicio de existencia, *i.e.* en relación con la adscripción de efectividad de lo representado, se recurre a esto *dado* que, a pesar de identificarse en su contenido real o quiditativo con lo *meramente pensado*, de algún modo, no queda cubierto sin resto por él. Lo puesto en el juicio de existencia es la cosa misma, en tanto que ésta comparece de por sí e inmediatamente en el conocimiento o la experiencia, en tanto que viene dada; y es en este sentido que en el caso de la predicación de existencia se consuma una suerte de ampliación o de añadidura (frente a lo que sucede en relación con la posibilidad).

Así, además, se reconoce como juicio sintético, en el sentido de que se lleva a cabo como un particular 'salir del concepto' para considerar 'algo completamente distinto de lo pensado en él'.[25] Ahora bien, por lo dicho, este 'algo completamente distinto' no es aquí determinación. Esto quiere decir que lo que aquí se considera no es una nota[26] que convenga al concepto que sirve de sujeto gramatical y que pudiera añadírsele, ampliando así el contenido de aquel concepto. Aquí ese 'algo distinto' de lo pensado en el concepto, no es en general otro concepto, no es al cabo algo conceptual. Es por eso que, como se ha mencionado, Kant no encuentra en el concepto de una cosa 'ningún carácter de su existencia' y por lo que puede afirmar que "a partir de meros conceptos no puede conocerse la existencia de una cosa" (*Refl*. 5758; AA 18, p. 87). Lo puesto en la posición absoluta, no es más que la cosa misma, en tanto que dada efectivamente al conocimiento.

---

[23] *Cf*. GA 24, pp. 55 y 51.
[24] *Cf*. GA 41, pp. 239 s.
[25] *Cf*. la ya referida definición de 'juicio sintético' en A 154/ B 193.
[26] Es sabido que en términos estrictamente lógicos 'nota' y 'concepto' (*Merkmal* y *Begriff*) son intercambiables, términos relativos distinguibles sólo contextualmente y cuyo uso depende únicamente de si lo que se mienta es una representación parcial (*Teilvorstellung*) o una "representación en sí misma" (AA 9, p. 58).

Y, sin embargo, tanto lo posible como lo efectivo consuman una síntesis subjetiva, en la medida en que ambos añaden a la representación la específica vinculación de ésta con una u otra facultad cognoscitiva. Que lo dado implique, a diferencia de lo meramente pensado, una ulterior adición, significa una nueva vuelta de tuerca a la explicación de 'ser' como 'posición' en la que se consuma de un modo especialmente destacado aquella vindicación kantiana del carácter finito del comportamiento cognoscitivo humano para con lo ente.

Por lo dicho, la proposición de existencia ha de recurrir a 'lo dado' que se determina negativamente en principio como lo 'extra-conceptual' o lo 'no-conceptual'.[27] En la medida en que la síntesis en la que se realiza la modalidad es 'subjetiva' en un sentido bien determinado, en el sentido de que refiere lo representado a cada una de las diferentes facultades del sujeto, lo 'dado', como lo carácterístico de la existencia, ha de tener igualmente una traducción posible en términos de 'actos' subjetivos, o más concretamente en Kant, tipos específicos de representación. En ese sentido, el complejo terminológico de la filosofía kantiana guarda para lo 'dado' denominaciones como las de '*sensación*', '*afección*', '*impresión*', '*intuición*' o, fundamentalmente, '*percepción*'. Aquello que determina el 'cómo' de la posición, como en cada caso diferente si lo representado es puesto como posible o como efectivo, aquello que Kant refería como 'la relación para conmigo', se concreta entonces en el marco de *KrV* –como se indicaba ya a la hora de señalar el carácter sintético-subjetivo de la modalidad– como una "relación con la facultad cognoscitiva (*das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen*)" (A 219/ B 266), de tal modo que la primera contraposición de lo posible y lo efectivo, en tanto que lo meramente pensado y lo dado, se expresa en que la 'posibilidad' mienta "la posición de la cosa en relación con el entendimiento", mientras que la 'efectividad' refiere "una conexión de la misma [*sc. de la cosa*] con la percepción." (A 234/ B 287, *nota*).

La percepción cumple la función de una consumación fáctica y concreta de la objetualidad (determinada a priori y prefigurada por las formas puras de la intuición y del pensamiento) mediante un objeto que se nos da. Así, la percepción se determina como la denominación primordial para lo dado que permite adscribir efectividad a la cosa representada, de tal modo que para Kant la percepción no es sino "el único carácter de la efectividad" (A 225/ B 272 s.).

La posición absoluta revela la intrusión concreta del objeto de experiencia, de la cosa junto con sus determinaciones reales en una percepción, en tanto que efectuación (*vid. Verwirklichung*) de lo real mentado en la representación.[28] El que la percepción traiga esta concreción a la representación del objeto lleva a Kant a describirla como "la materia de la intuición (*Materie der Anschauung*)", como "intuición empírica en general" (A 180/ B 222 s.), pero también como aquello que proporciona el "material" (*Stoff*), "para pensar objetos de la intuición sensible" (A 375).[29]

A partir de lo expuesto, cabe recordar el ejemplo de Kant, con el que se exponía cómo "cien taleros efectivos no contienen más que cien posibles" (A 599/ B 627). La diferencia yace, entonces, para Kant en que con 'cien taleros efectivos' se mienta "el objeto y su posición en sí misma" (*ibid*.), mientras que con 'cien taleros posibles' se significa sólo "el concepto" (*ibid*.).

---

[27] *Cf*. Janssen, 1987, p. 241.

[28] En este sentido puede comprenderse igualmente el giro kantiano 'realidad objetiva', en el sentido de la *realitas actualis*, *i.e.* el concreto cumplimiento de un contenido quiditativo (de una 'realidad') ante el objeto o, más precisamente, según Heidegger, como aquella "cosalidad (*Sachheit*) que se cumple en el objeto en ella pensado, en su obyecto, *i.e.* aquella cosalidad que se constata ante lo ente experienciado como efectiva, como existiendo (*als daseiend*)" (GA 24, p. 49), *i.e.* como "aquel 'qué' que es efectuado" (*ibid*.).De igual modo puede entenderse por qué Kant afirma que "la existencia no es una realidad particular, si bien todo lo que existe debe tener realidad" (MP, p. 45).

[29] Por otro lado, con ello la propia noción de ser cobra ciertos rasgos de contingencia, ya que una tal consumación de la objetividad del objeto se lleva a cabo sólo en tanto que el objeto mismo venga dado, y esto no podrá, al cabo, ser decidido *a priori*. Es por eso que según el texto de uno de los cursos de metafísica, Kant habría afirmado que "la existencia de una cosa no puede conocerse completamente *a priori*", pues "aparte del pensamiento ha de añadirse aún algo, y esto es la intuición de algo efectivo, o la percepción" (MP, p. 41).

Los cien taleros efectivos, podría decirse, están 'dados', son percibidos, mientras que los posibles son 'sólo representados', son sólo pensados. En este punto merece la pena traer a colación las aclaraciones de Heidegger acerca de la percepción y su carácter específico en tanto que comportamiento intencional. Heidegger formula esta cuestión con el siguiente ejemplo: "tengo la representación o sólo una representación de la pizarra (...), miento la pizarra misma, pero ahora en el modo del mero representar. Y surge la pregunta acerca de cuál es la diferencia de este mero-representar de la pizarra detrás de mí y el percibir de la pared frente a mí." (GA 21, p. 101). No puede argumentarse, y aquí Kant y Heidegger han de coincidir, que el mero-representar haya de ser más indeterminado frente al percibir, pues no son –en los términos empleados hasta ahora– las determinaciones reales, no es lo estrictamente quiditativo lo que diferencia a lo efectivo de lo posible o, aquí, a lo percibido de lo sólo representado: "la diferencia de grado, de contenido, no es una diferencia esencial que permita distinguir el representar del percibir", *i.e.* no es algo que pudiera "diferenciar fenomenológicamente el representar y el percibir en referencia a su intencionalidad" (*ibid*. p. 102). Para Heidegger, esto podría decidirlo "únicamente el carácter de que, de manera determinada o indeterminada, en la percepción el ente mentado mismo está ahí 'en persona' (*leibhaftig*), mientras que en la representación, si bien es mentado, no está 'en persona' (*leibhaftig*)." (*ibid*.)

En vista del carácter intencional de la percepción, es posible, por tanto, precisar la noción kantiana de ser como posición, pues, para Kant, como se vio, la percepción no es sino 'el único carácter de la efectividad'. La percepción misma se muestra ahora –en confrontación con el mero representar– como un comportamiento intencional destacado, caracterizado por la *Leibhaftigkeit*, por mentar lo representado en la percepción como estando ahí 'en persona': "lo percibido en tanto que tal tiene el carácter de la *Leibhaftigkeit*, *i.e.* el ente que se presenta (*sich präsentiert*), tiene el carácter de lo *ahí-'en persona'* (*Leibhaft-da*)" (GA 20, p. 53). Así, la percepción, como "un caso destacado del cumplimiento intencional (*intentionale Erfüllung*)" (*ibid*., p. 59) caracterizado por la *Leibhaftigkeit*, valida la adscripción de existencia a lo mentado.[30]

[30] Ahora bien, Heidegger plantea esta exposición del carácter distintivo de la percepción en el contexto de una confrontación con la figura filosófica de la fenomenología de Husserl y en un tono explícitamente crítico. Ya en las lecciones tempranas de Friburgo, de la mano de un análisis de la 'vivencia del mundo circundante' (*cf*. Gander, 2008, pp. 151 s. y 2009, pp. 149 ss.; de Lara, 2008, pp. 40 ss.), se destaca cómo el planteamiento de algo que ha de ser fijado como 'existente', retrotraído a meros datos de sensación, no delata más que lo que Heidegger denomina el 'primado de lo teórico' (*cf*. GA 56/57, p. 85). Sólo así puede en general ser planteada en general la pregunta por la 'existencia' de la 'cosa', en tanto que lo ente es arrancado de su pertenencia a un mundo circundante significativo y es tenido ya sólo como mera cosa, como algo que "meramente está ahí como tal, *i.e*. que es real, que existe", pues "realidad no es una caracterización mundano-circundante, sino una caracterización específicamente teórica, la cual yace en la esencia del carácter de lo que es al modo de una cosa (*Dinghaftigkeit*)". (*Ibid*., p. 89 – atiéndase a que aquí Heidegger utiliza 'realidad' [*Realität*] indistintamente para referirse a efectividad, en el sentido *e.g*. del giro 'realidad del mundo externo' [*Realität der Außenwelt*]; *cf*., sobre todo, *ibid*., p. 91.) Esta problematización de la noción misma de 'cosa de percepción' en tanto que tenida para la contemplación teórica como meramente ahí 'existente', se hace explícita de nuevo en el contexto de las lecciones de Marburgo a las que se pudo recurrir para dar con la caracterización de la percepción desde la *Leibhaftigkeit* (*vid*. sobre esto, Volpi, 1984, pp. 165 ss., Taminiaux, 1989, pp. 89 ss.) En este sentido, Heidegger explica: "La *Leibhaftigkeit* es un carácter de confrontación (*Begegnischarakter*) de las cosas mundanas (*Weltdinge*), en tanto que el mundo se confronta meramente en un puro aprehender (*Vernehmen*), en un puro percibir (*Wahrnehmen*)." (GA 20, p. 265) Así: "el modo de confrontación de la cosa natural en el carácter de la *Leibhaftigkeit*, de la característica intensidad (*Aufdringlichkeit*) de la cosa natural, que muestran las cosas mundanas en tanto que son meramente percibidas, este carácter de la *Leibhaftigkeit* tiene su suelo en una específica des-mundanización del mundo circundante (*spezifische Entweltlichung der Umwelt*). La naturaleza, como obyecto de la ciencia natural, es en general descubierta únicamente en una tal des-mundanización." (*Ibid*., p. 266). En lo que se refiere al proyecto filosófico de Kant, esto quiere decir que su mismo planteamiento se mueve ya en el marco de 'lo teórico', en el que aquello cuya 'existencia' se pone en cuestión es comprendido ya como 'cosa natural', como *vorhanden*. Según esto, Kant, "como la tradición antes y después que él, de antemano ha pasado ya por alto aquel ámbito de las cosas en el que nos sabemos inmediatamente familiarizados." (GA 41, p. 214)

VI

Aun cuando lo expuesto hasta ahora en relación con lo dado y la percepción pueda levantar la sospecha de no haber hecho más que redundar en una "expresión metafórica que nada dice" (Schopenhauer, 2000, p. 51) , y más importante, incluso si lo referido hasta ahora, como mero trazo de un posible camino a través del complejo doctrinal kantiano, está lejos de haber traído a cumplimiento (precisamente en el sentido fenomenológico de *Erfüllung*) lo mentado en él, *i.e*. los problemas a los que responden y en los que alcanzan concreción las denominaciones empleadas anteriormente y esos términos y desarrollos kantianos, es preciso, para seguir con el registro de los rasgos de la filosofía kantiana que aquí interesan, así como de su interpretación por Heidegger, atender ahora a algunas derivas especialmente problemáticas de la vinculación de la percepción con la existencia en la obra de Kant.

Pues, para Kant, percepción no sólo es criterio o "único carácter" de la existencia (efectividad), sino también "representación de lo efectivo (*Repräsentation des Wirklichen*)" (MP, p. 45) e incluso "lo efectivo mismo" (A 375). Tras lo expuesto en relación con el aspecto negativo de la 'tesis' ('ser' no es 'ente') resulta especialmente difícil admitir como legítimo este desplazamiento, pues no se comprende cómo aquello que hace a la efectividad (y, aquí, al ser en tanto que posición absoluta) puede ser ello mismo algo efectivo y en última instancia, por tanto, ente o cosa.[31]

La ambigüedad de los términos intencionales en la obra de Kant es bien conocida: 'representación', 'intuición', *etc*., en última instancia *intentio*, significa en Kant de un modo indiferenciado tanto el *intendere* como el *intentum*.[32] Así, por ej., 'representación' mienta tanto el 'representar' como lo 'representado', tanto el 'acto' de representarse algo, como el 'contenido' de la representación o aquello que (en el acto de representar) es representado. Evidentemente, 'percepción' cae víctima de la misma ambigüedad, significando tanto el percibir, como lo percibido. De hecho, en la discusión de la noción de ser como posición absoluta, esta ambigüedad es solidaria de aquella que para Heidegger deja sin determinar la noción de 'perceptibilidad' (*Wahrgenommenheit*), como aclaración kantiana del carácter de ser o existencia, en tanto que 'posicionalidad' (*Gesetztheit*).[33]

Otra deriva problemática de la vinculación en la obra de Kant de percepción con existencia parece a primera vista minar incluso su mismo planteamiento, y sin embargo, como se verá, será apropiado en la interpretación de Heidegger de modo especialmente productivo. Así, en la exposición kantiana de la percepción, ésta viene definida como "representación acompañada de sensación" (KrV B 147). Aun admitiendo la ambigüedad connatural al uso kantiano de los términos intencionales, 'percepción' da cuenta de la donación de la cosa de modo inmediato, concreto o empírico: "Lo empírico (...), *i.e.* aquello mediante lo cual un objeto es representado como dado según su existencia, se denomina sensación (*sensatio, impressio*), la cual hace a la materia de la experiencia y, vinculada con consciencia, se denomina percepción." (AA 20, p. 276). Percepción refiere, entonces, la efectuación o cumplimiento de una realidad mediante un objeto (junto con lo real de sus posibles determinaciones predicables) que desde sí se impone o irrumpe, y que en tanto que comparece, como ahí 'en persona', valida la adscripción o predicación de su existencia. En la percepción, lo mentado como ahí 'en persona' es el objeto

---

[31] Kant escribe: "*las cosas* sólo son dadas (...) en la medida en que *son percepciones*" (B 147 – *nuestra cursiva*), de lo que se podría entresacar que, efectivamente, se produce en Kant una suerte de desplazamiento de la 'percepción' hacia la 'cosa', y –por lo dicho– del carácter de ser (o de 'existencia') hacia lo ente (o lo 'existente'). Para este pasaje, sin embargo, habría que atender a cómo el uso del plural en estos casos denota explícitamente en Kant un 'significado material'; *cf*. sobre esto el apunte de Kant 'sobre el significado formal y material de algunas palabras', *Refl*. 5663, AA 18, p. 322.

[32] *Cf. v.g.* GA 3, p. 50; GA 24, p. 64; o GA 25, pp. 84 y 110. *Vid*. en general sobre esto Knüfer, 1911, pp. 74 s.

[33] *Cf. por ej.* GA 24, p. 66.

existente como empírica y materialmente[34] dado mediante sensación. Sin embargo, y esto es decisivo en la discusión de la noción de ser desde la percepción y de la implicación en ésta de la sensación, según Kant, la propia sensación "presupone la efectiva presencia del objeto (*die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt*)" (A 50/ B 74).[35]

De hecho, la vinculación de la sensación con la 'presencia' (*Gegenwart*, *praesentia*) del objeto es referida por Kant casi desde los comienzos de su actividad filosófica.[36] De esta suerte, *v.g.* en la década de los 50, sin reconocer aún para sensación (o intuición) un carácter de representación específica (frente a concepto), podía definir la sensación como "el concepto de las cosas presentes", ya que "sentimos sólo lo que está presente (*wir empfinden nur, was gegenwärtig ist*)." (*Refl.* 2843 y 2844, AA 16, pp. 541 y 543, *respectivamente*). En la *Dissertatio* de 1770, donde ya aparece como ganada la diferencia entre dos especies de representación, sensible e intelectual, es expuesta igualmente la referida determinación de la sensación (*sensatio*), según la cual, ésta consiste en la materia de la representación sensible (*sensualis representationes materia*), la cual delata (*arguit*) "la presencia de algo sensible (*praesentiam quidem sensibilis alicuius*)" (AA 2, p. 393). En este sentido, dice Kant: "todo lo que es sensible en el conocimiento depende de una índole especial del sujeto, en la medida en que es capaz de estas o aquellas modificaciones por la presencia del objeto (*a praesentia obiectorum*)" (*ibid*., p. 392).

Heidegger resume los pasos de lo expuesto hasta ahora del siguiente modo: "El carácter decisivo de la efectividad es percepción, el de la percepción: sensación, el de la sensación: afección, *i.e.* presencia, asistencia inmediata del objeto (*d. h. Gegenwart, unmittelbare Anwesenheit des Gegenstandes*)." (*Kant Seminar*, p. 12)

La sensación, entonces, presupone la presencia del objeto. La afirmación de Kant indica, por tanto, que la percepción, el 'único carácter de la efectividad', está remitida a la presencia. O lo que es lo mismo, se declara, en términos que destacan lo paradójico y problemático de esta deriva de la tematización de Kant, que lo puesto en la posición absoluta ha de haber sido, de algún modo, puesto de antemano (*vid. voraus-setzen*), y que sólo a partir de esta presuposición o previa posición puede llevarse a cabo la posición.

Si en la percepción es posible dar cuenta de la cosa mentada como ahí 'en persona', en el cumplimiento de su realidad, *etc*., es entonces porque *percibir* es *descubrir* lo ente como *previamente siendo* (*praesens, presente*). 'Percepción', según esto, no es 'ser', no es 'existencia', sino que señala más bien el modo del acceso a lo que de alguna manera ya 'es' o 'existe'. Percepción quiere decir entonces en la interpretación heideggeriana de la 'tesis' el "cómo de la aprehensión de algo puesto (*Wie der Erfaßtheit eines Gesetzten*)" o un "carácter de aprehensión de lo ente (*Erfassungscharakter des Seienden*)" (GA 24, p. 66 y 159).

Y lejos de quedar invalidado el camino esbozado por Kant desde la tematización de la noción de ser de la mano de la exposición de la percepción, como existencia o posición absoluta, es más bien en este punto en el que se consuma la interpretación de la 'tesis' que Heidegger desarrolla en 1927. En pocas palabras, de lo que se trataría es de que la percepción, interpretada

---

[34] Obviamente, aquí 'material' no implica que pueda o deba ser constatado 'físicamente', sino que refiere la 'afección' como modo específico de tener representativamente el objeto, como lo 'subjetivo' de la intuición, su carácter empírico, *i.e.* su 'materia' o 'material' (*Materie*, *Stoff*).

[35] "Sensaciones son, según Kant, las representaciones (los modos del tener de los objetos), 'que son efectuados mediante la presencia de una cosa'. Nosotros interpretamos, al contrario: en el sentir (*Empfinden*) la sensibilidad, la intuición está abierta para la presencia de las cosas." (GA 21, pp. 116 s.; *cf. Refl.* 619; AA 15, p. 268)

[36] Y esto, además, en directa conexión con su contexto teórico inmediato, lo que se aprecia *v.g.* atendiendo al texto de G. F. Meier *Auszug aus der Vernunftlehre*, que Kant utilizaba como manual o compendio para sus cursos de lógica (*vid*. Hinske, 1998, pp. 33 ss.). Aquí Meier, al identificar toda representación con concepto, y con ello también a la sensación (*cf. Auszug*, §§ 249 y 255; *vid*. igualmente Knüfer, 1911, p. 24), establecía que mediante 'sensación', *i.e.* "mediante experiencia inmediata sólo podemos alcanzar conceptos de *cosas efectivas* en la medida en que éstas nos sean presentes (*Durch die unmittelbare Erfahrung können wir nur Begriffe von würklichen Dingen, in so ferne sie uns gegenwärtig sind, erlangen*)." (*Auszug*, § 256)

como 'perceptibilidad' (*Wahrgenommenheit*) o carácter de existencia, más que 'existencia' propiamente, lo que designa es un "*modo de acceso* a lo existente (Zugangsart *zum Existierenden*)" (*ibid*., p. 66), *i.e.* refiere, más bien, el carácter de estar descubierto en general ("*Entdecktheit überhaupt*"; *ibid*., 99)[37], el cual, a su vez, se sostiene sobre el carácter de abierto del ser (*Erschlossenheit*), y más específicamente, en el modo de ser de lo contemplado como meramente presente o subsistente (*Vorhandensein*). Esto quiere decir que, para que algo pueda aparecer como 'presente' (*vorhanden*), *i.e*. para que algo pueda ser susceptible de ser descubierto (*entdeckt*), debe haberse comprendido ya de alguna manera 'ser' (y más precisamente en el sentido de *Vorhandensein*). "A la intencionalidad de la percepción", concluye Heidegger, "no sólo pertenecen *intentio* e *intentum*, sino más aún *la comprensión del modo de ser de lo intendido en el intentum* (*das Verständnis der Seinsart des im intentum Intendierten*)." (*Ibid*., pp. 100 s.) Y es, en definitiva, porque en el tratamiento kantiano de la noción de ser como posición entra (si bien no de manera explícita o literal) la comprensión de que el carácter de abierto del 'ser-presente' está de algún modo ya presupuesto en el carácter de descubierto de lo ente, por lo que Heidegger cree poder dar con un indicación del problema fenomenológico fundamental de la diferencia ontológica de mano de la 'tesis' de Kant sobre el ser.

En último término, para Heidegger, "esta comprensión de ser es obviamente a lo que Kant recurre, aun sin verlo con distinción, cuando dice: existencia, efectividad es igual a percepción." (*ibid*., p. 101)

VII

A partir de la exposición de la 'tesis' de Kant sobre el ser se ha atendido a cómo la posición absoluta o existencia, en vista de su carácter específicamente modal, era capaz de realizar una adición o extensión del sujeto gramatical, conformando así la proposición de existencia un juicio sintético. En tanto que modal, este juicio era además 'sintético-subjetivo', en el sentido de que la representación venía vinculada a cada una de las facultades cognoscitivas, determinando así el cómo de la posición en cada caso en la medida en que la cosa, junto con todas sus determinaciones reales, era puesta o bien como meramente pensada para el entendimiento o bien como dada para la intuición. Así se determinaba el modo específico de la posición, en la medida en que en cada caso se tratara de un posible o de un efectivo (existente). Lo 'posible' venía referido al entendimiento como meramente pensable. Lo 'efectivo', sin embargo, traía a la discusión la imposibilidad de reducir en general lo existente a pensamiento, a concepto. La existencia de una cosa se constata en tanto que la cosa misma comparece o se da; y es la percepción, como representación o consciencia del objeto vinculada a sensación, lo que da cuenta de la efectiva comparecencia de la cosa, del objeto, como ahí 'en persona'.[38] Este carácter

[37] Heidegger explicita en este punto que el 'carácter de lo descubierto' (*Entdecktheit*) no ha de identificarse con el 'carácter de lo que es como meramente presente o subsistente, o lo que simplemente está ahí delante' (*Vorhandenheit*), *i.e*., aquí, con la 'existencia de lo existente' (*die Existenz des Existierenden*); *cf*. GA 24, p. 66.

[38] Es cierto que la percepción no agota la determinación kantiana de la existencia y que Kant es explícito al señalar la necesidad de integrar las percepciones del objeto según leyes empíricas (*cf. v.g.* A 226/ B 273 s.), es más, que, como se nos ha recordado en la evaluación de este artículo, la donación misma del objeto implica 'vincular su representación a una experiencia' (*cf.* A 156 s./ B 195). Dar cuenta de la necesaria vinculación de lo dado y de la percepción del objeto en una experiencia, significaría de hecho adentrarse en la respuesta a la pregunta directriz de la ontología transcendental crítica de Kant (*¿cómo son en general posibles a priori los juicios sintéticos?*) en un grado que excede los límites de este escrito. Éste se detiene, por decirlo así, en un momento previo del planteamiento mismo de dicha pregunta: el de la necesidad de vincular la donación del objeto para el conocimiento con un *a priori* de la receptividad, el de la integración de la finitud del conocimiento en la prefiguración del objeto de experiencia como aparición, y, al cabo, el de la vinculación de los fenómenos que Heidegger refiere como finitud y transcendencia en el marco mismo de la filosofía transcendental kantiana.

sintético-subjetivo de la existencia, como categoría modal, como dando cuenta de la posición de la cosa misma, marcaba la necesidad de algo no conceptual, de que aquello 'completamente distinto de lo pensado en el concepto de la cosa', que se añadía a la representación y que legitimaba a la proposición de existencia como sintética, no fuera ello mismo concepto. De acuerdo con este desarrollo, en *Kritik der praktischen Vernunft* (y, además, en un contexto de discusión crítico con la 'ontoteología', que es igualmente el de la 'tesis'), escribe Kant:

> Conocer completamente la existencia (...) a partir de meros conceptos es absolutamente imposible, porque toda proposición de existencia, *i.e.* que dice de algo de lo que yo me hago un concepto, que existe, es una proposición sintética, *i.e.* una proposición mediante la cual yo voy más allá de aquel concepto y digo de él más de lo que en ese concepto es pensado: a saber, a este concepto *en el entendimiento* aún le es puesto correspondientemente un objeto *fuera del entendimiento*. (AA 5, p. 139)

Aquí se expresa la necesidad de lo 'dado', de lo que ha de corresponderse con el concepto (pero en tanto que 'dado' 'fuera de él'). Esto 'dado', y que ha de corresponder al concepto, se refiere en la percepción, que no es más que el cumplimiento por el objeto mismo en tanto que dado (como ahí 'en persona'), *i.e*. la efectuación empírica mediante sensación de lo que en el marco terminológico kantiano, como contrapuesto a concepto, se denomina *intuición*. La intuición aparece de modo destacado como aquel momento estructural del conocimiento no conceptual e irreductible a concepto. El necesario y constitutivo carácter de eso dado, el momento de la donación, y con ello igualmente la irreductibilidad de ambos momentos (de entendimiento y sensibilidad, de concepto e intuición) es enfatizado explícitamente por Kant en el marco de la exposición de la noción de ser en el contexto modal, llegando a afirmar que sin esa mencionada irreductibilidad, no podría en general haber diferencia entre lo efectivo y lo posible:

> Al entendimiento humano le es necesario, de un modo indispensable, diferenciar entre la posibilidad y la efectividad de las cosas. El fundamento para ello yace en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades cognoscitivas. Ya que si no fueran requeridos para su ejercicio dos elementos completamente heterogéneos, entendimiento para los conceptos e intuición sensible para los obyectos que les corresponden: entonces no habría tal diferencia (entre lo posible y lo efectivo). [...] Así, toda nuestra diferencia entre lo meramente posible y lo efectivo se basa en que lo primero significa sólo la posición de la representación de una cosa con relación a nuestro concepto y en general a la facultad de pensar, y lo último significa la posición de la cosa en sí misma (fuera de este concepto). (AA 5, p. 401)

Desde la misma tematización de la noción de ser, *i.e*. desde un desarrollo que toma pie en la tematización de un complejo doctrinal inserto paradigmáticamente en el problema de la ontología, se da con la fijación por parte de Kant del carácter irreductible de los dos momentos constitutivos de conocimiento y experiencia, el momento de la receptividad y de la espontaneidad, que se traduce en términos de especies de representación como intuición y concepto, y que por ser susceptibles de ser traducidas igualmente al lenguaje de las facultades cognoscitivas como entendimiento y sensibilidad, da cuenta de una duplicidad irreductible en el propio sujeto cognoscente humano y en su comportamiento para con lo ente.

La irreductibilidad de 'ser' a 'pensamiento' se refería como la necesaria remisión a lo no conceptual, y a esto último se lo denominó formalmente lo 'dado'. Esta remisión a lo dado, constitutiva de la noción misma de ser, señala no otra cosa que el carácter *a radice* finito del conocimiento. Y aquí, como se ve en el decurso mismo de la interpretación de Heidegger, desde esta constatación de la finitud, que en Kant es finitud tanto del conocimiento, como del sujeto cognoscente, se vincula necesariamente finitud y transcendencia (el previo comprender del ser de lo ente).

En Kant, más concretamente, el momento de la finitud, de la necesaria remisión a la donación de lo ente, pasa a integrar, como receptividad o forma pura de la sensibilidad, lo *a priori* sobre lo que se efectúa la concreta comparecencia de lo ente. La percepción, así, como caso destacado de cumplimiento intencional, en la exposición de Heidegger, como constatación de lo ente efectivo en tanto que la cosa misma es puesta como ahí 'en persona', es cumplimiento también de lo *a priori* de la intuición; es asimismo 'cumplimiento de lo posible'[39] por utilizar la formulación de Wolff, pues lo posible ahora, a diferencia de lo que sucedía en la metafísica escolar alemana, ya no se comprende sólo desde la pensabilidad y la no-contradicción[40], sino que es lo 'posible real',[41] lo que conviene "con las condiciones formales de la experiencia" (A 218/ B 266).

Lo propiamente transcendental de la filosofía kantiana hace que, en aquello que conforma previamente el acceso a lo ente, venga integrada y se haga vinculante y constitutiva la receptividad (*i.e*. la propia finitud) como "forma de la intuición (como una complexión subjetiva de la sensibilidad)", la cual "antecede a toda materia (de las sensaciones)" (A 267/ B 323). Si la intuición sensible humana, en tanto que índice de la finitud como necesaria remisión a la donación de lo ente, deviene percepción 'en persona' (*vid. leibhaftige Wahrnehmung*) en su consumación concreta mediante sensación, *i.e.* en tanto que 'depende', como se vio, de la existencia del objeto y presupone la presencia (*Gegenwart*, *praesentia*) misma de la cosa, la filosofía kantiana vincula el momento de la finitud con el de lo *a priori*, *i.e.* vincula una cierta comprensión de aquello que Heidegger refería con finitud y transcendencia, de tal modo que la consumación concreta de lo intendido en la intuición y dado ahí 'en persona' es posible, más bien, a partir de la previa conformación o prefiguración de esa presencia por parte de la sensibilidad pura, de manera que aquella consumación o aquel cumplimiento presupone ontológicamente estas formas *a priori* de la sensibilidad.[42]

Con el despliegue de la 'tesis' de Kant sobre el ser se aprecia, en un contexto explícitamente ontológico, el modo en que la constatación de la finitud del conocimiento, no sólo se abre paso en la tematización de la noción misma de ser, sino que se integra en la comprensión de lo *a priori*, de modo que ese momento estructural *a priori* del acceso cognoscitivo a lo dado, la receptividad, deviene prefiguración y condición de posibilidad de la presencia misma.

Referencias

BAUM, M. y HORSTMANN, R.P. (1979), "Metaphysik und Erfahrung in Kants theoretischer Philosophie", *Philosophische Rundschau*, vol. 26; pp. 62-91.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, Halle/Magdeburg 1757, 3. Aufl. (Citado como *Metaphysica*)

BONEVAC, Daniel (1982), "Kant on Existence and Modality", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 69; pp. 289-300.

[39] "*Erfüllung des Möglichen*", *cf.* Wolff, *Deutsche Metaphysik* §14.

[40] *Cf.* Wolff, *Ontologia* §85 y *Deutsche Metaphysik* §12. *Vid*., sobre esto, GA 23, p. 195.

[41] *Cf. v.g.* A 596/ B 624, en nota.

[42] En la relación de percepción e intuición, Kant lo formula del siguiente modo: "podemos conocer la forma de la intuición *a priori*, *i.e. antes de toda percepción efectiva*" (KrV A 42/ B 60 – *nuestra cursiva*). Con esto a la vista y reteniendo la anteriormente referida vinculación de percepción y efectividad (existencia, ser como posición absoluta, presencia), son las formas *a priori* de la sensibilidad, por ello, "*condiciones de la existencia de las cosas en tanto que apariciones* (*Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen*)" (KrV B XXV – *nuestra cursiva*).

DAHLSTROM, Daniel (1991), "Heidegger's Kantian Turn: Notes to his Commentary on the Kritik der reinen Vernunft", *Review of Metaphysics*, vol. 45; pp. 329-361.

DAHLSTROM, Daniel (1988), "Heideggers Kant-Kommentar 1925-1936", *Philosophisches Jahrbuch*; vol. 96.

DECLÈVE, Henri (1970), *Heidegger et Kant* (*Phaenomenologica*, vol. 40), The Hague.

FIGAL, Günther (2000), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim, 3. Aufl.

GANDER, Hans-Helmuth. (2009), "Phänomenologie der Lebenswelt: Husserl und Heidegger", en: G. Figal / H.-H. Gander (eds.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven* (*Heidegger Forum*, Bd. 2), Frankfurt/M.; pp. 137-158.

GANDER, Hans-Herlmuth (2008), "La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger", trad. F. de Lara, en: F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid; vol. I, pp. 139-171.

GRONDIN, Jean (2003), "Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik nach *Sein und Zeit*", en: H. Seubert (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus* (*Collegium Hermeneuticum*, Bd. 7), Köln/Weimar/Wien; pp. 41-57.

HEIDEGGER, Martin (GA 3) *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1991.

HEIDEGGER, Martin (GA 9) *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M 1996, 3ª ed.

HEIDEGGER, Martin (GA 20) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, ed. P. Jaeger, Frankfurt/M. 1979.

HEIDEGGER, Martin (GA 21) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. W. Biemel, Frankfurt/M. 1995, 2ª ed.

HEIDEGGER, Martin (GA 23) *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. Vetter, Frankfurt/M. 2006.

HEIDEGGER, Martin (GA 24) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1975.

HEIDEGGER, Martin (GA 25) *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. I. Görland, Frankfurt/M. 1977.

HEIDEGGER, Martin (GA 27) *Einleitung in die Philosophie*, ed. O. Saame/I. Saame-Speidel, Frankfurt/M. 1996.

HEIDEGGER, Martin (GA 31) *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. H. Tietjen, Frankfurt/M. 1982.

HEIDEGGER, Martin (GA 36/37) *Die Grundfrage der Philosophie* (1933), en: *Sein und Wahrheit*, ed. Tietjen, Frankfurt/M. 2001.

HEIDEGGER, Martin (GA 41) *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, ed. Jaeger, Frankfurt/M. 1984.

HEIDEGGER, Martin (GA 56/57) *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), en: *Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt/M. 1987.

HEIDEGGER, Martin (GA 67) *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39), en: *Metaphysik und Nihilismus*, ed. H,-J. Friedrich, Frankfurt/M. 1999.

HEIDEGGER, Martin (Kant-Seminar), Übungen über Kants Kritik der reinen Vernunft und praktischen Vernunft (Transzendentale Dialektik) – Freiburg, WS 1931-32. *Typoskript – wortgetreue Transkription der handschriftlichen Seminarnotizen von Heideggers Lehrveranstaltung:* Übungen..., *Herbert-Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt/M. [Ref. 0028.01], 21 Blätter.*

HEIDEGGER, M. y RICKERT, H. (2002), *Briefe 1921 bis 1933 und andere Dokumente*, ed. A. Denker, Frankfurt/M.

HEIMSOETH, Heinz (1966 ss.), *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 vols., Berlin.

HENRICH, Dieter (1960), *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen.

HENRICH, Dieter (1955), "Über die Einheit der Subjektivität", *Philosophische Rundschau*, vol. 3; pp. 28-69.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1991), *Heideggers 'Grundprobleme der Phänomenologie'. Zur 'zweiten Hälfte' von 'Sein und Zeit'*, Frankfurt/M.

HINSKE, Norbert (1998), *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

HOLZHEY, Helmut (1981), "Das philosophische Realitätsproblem. Zu Kants Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit", en: J. Kopper / W. Marx (eds.), *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim; pp. 79-111.

JANSSEN, Paul (1987), "Begriff, Wahrnehmung und Daseinsthesis. Kant und Frege", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 41; pp. 229-244.

KANT, Immanuel (AA), *Kant's Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Berlin 1900 ss.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt (*Philosophische Bibliothek*, Bd. 37a), Hamburg 1956.

KANT, Immanuel (MP), *Metaphysik Pölitz: Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. K. H. L. Pölitz, Erfurt 1821 (fotomechanischer Nachdruck, Darmstadt 1964).

KLEIN, Ted (1973), "Being as Ontological Predicate: Heidegger's Interpretation of Kant's Thesis about Being", *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 4; pp. 35-51.

KNÜFER, Carl (1911), *Grundzüge der Geschichte des Begriffs 'Vorstellung' von Wolff bis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie*, Halle/S.

DE LARA, Francisco (2008), *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Freiburg/München.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (2004), "Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger", *Agora. Papeles de filosofía*, vol. 23; pp. 149-160.

MEIER, Georg Friedrich, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752. (Citado como *Auszug*)

NEUMANN, Hardy (2003), *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position* (*Philosophische Schriften*, Bd. 63), Berlin.

PEREGO, Vittorio (2001), *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano.

REBERNIK, Pavel (2006), *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Pisa.

REISINGER, Klaus (1992), "Über Kants Diktum: Sein ist kein reales Prädikat", en: B. Niemeyer / D. Schütze (eds.), *Philosophie der Endlichkeit*, Würzburg; pp. 27-82.

SALLIS, John (1976), "Radical Phenomenology and Fundamental Ontology", *Research in Phenomenology*, vol. 6; pp. 139-149.

SCHOPENHAUER, Arthur (2000), *Crítica de la filosofía kantiana. Apendice a 'El mundo como voluntad y representación'*, trad. P. López de Santa María, Madrid.

STOLZENBERG, Jürgen (2001), "Personalitas moralis. Zu Martin Heideggers Kritik von Kants Theorie des moralischen Bewusstseins", en: V. Gerhardt/R.P. Horstmann/R. Schumacher (eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 5, Berlin; pp. 609-618.

TAMINIAUX, Jacques (1989), "La Thèse de Kant sur l'etre et la phénomenologie de la perception", en: *id.*, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble; pp. 89-145.

VOLPI, Franco (1984) "Soggetività e temporalità: considerationi sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo", en: G. Michele / G. Santillo (eds.), *Kant a due secoli della „Critica"*, Brescia; pp. 161-179.

WOLFF, Christian, *Prima philosophia sive Ontologia, methodo scientifica pertactata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (1. Aufl.: 1730), ed. J. École, *Gesammelte Werke*, vol. II/3, Hildesheim 1962. (Citado como *Ontologia*)

WOLFF, Christian *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1. Aufl.: 1720), ed. Ch. A. Corr, *Gesammelte Werke*, vol. I/2, Hildesheim /Zürich/N.Y. 1983. (Citado como *Deutsche Metaphysik*)

Studia Heideggeriana, Vol. I, 2020, 2ª ed., 49-64
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol1.2011.96

Lenguaje, temporalidad y significado:

de la *Crítica de la razón pura* a *Ser y tiempo*

Language, Temporality and Meaning:

from the *Critique of Pure Reason* to *Being and Time*

DANIEL LESERRE
(CONICET - Argentina)

Resumen: El trabajo sostiene que el aspecto temporal del significado constituye un elemento común a la reflexión de la *Crítica de la razón pura* y *Ser y tiempo* y propone su identificación como línea de argumentación entre ambas obras. Esta línea puede ser trazada desde la afirmación de que sólo la temporalidad posibilita el significado de los conceptos puros (Kant) hasta la idea de la génesis temporal del significado (Heidegger). Acorde a ello el trabajo se propone: a) mostrar la posibilidad de trazar dicha línea de argumentación común a ambas obras; b) indicar que a partir de ello ambas confluyen en una perspectiva que puede ser comprendida como una reflexión trascendental (en un sentido comprensivo) sobre el significado; c) exponer esta confluencia como el aspecto temporal del significado, y d) sugerir que, así comprendida, dicha reflexión conjunta puede proponer un enfoque relevante en la actual reflexión filosófica sobre el significado.
Palabras Clave: lenguaje, temporalidad, significado, filosofía del lenguaje

Abstract: This paper holds that the temporal aspect of meaning can be seen as a common line of reflection between the *Critique of Pure Reason* and *Being and Time*, and proposes its identification as a convergent argumentation among both works. This line can be drawn from the claim that only temporality makes possible the meaning of pure concepts (Kant) to the idea of the temporal genesis of meaning (Heidegger). Accordingly, this paper proposes: a) to show the possibility of drawing such common line; b) to indicate that it can be understood as a transcendental reflection on meaning; c) to exhibit it as the temporal aspect of meaning; and d) to suggest that it might be considered as a relevant approach in the present philosophical discussion on meaning.
Keywords: language, temporality, meaning, philosophy of language

1. Introducción

La teoría kantiana del esquematismo constituye una pieza central en la constitución del pensamiento heideggeriano en la época en torno a *Ser y tiempo*; en ella "se ha vislumbrado por primera vez con cierta explicitud la conexión entre ser y tiempo"[1]. A su vez, la no menos central interpretación desarrollada en *Kant y el problema de la metafísica* sostiene la tesis de que la temporalidad originaria es la esencia de la apercepción trascendental[2]. Ambos momentos del pensamiento de Heidegger convergen en el tema de la planeada pero no publicada tercera sección de *Ser y tiempo*, guiada por el desarrollo de la pregunta por el sentido de ser a la luz de los esquemas temporales[3]. Partiendo de este contexto nos centraremos en una línea de argumentación que puede ser identificada como común a la *Crítica de la razón pura* y *Ser y tiempo*. Esta línea puede ser trazada desde la afirmación de que sólo la temporalidad posibilita el significado de los conceptos puros hasta la idea de la génesis temporal del significado. De forma tal que la intención central de este trabajo radica en, respetando los contextos teóricos propios de cada una: a) mostrar la posibilidad de trazar dicha línea común a ambas obras; b) indicar que a partir de ello ambas confluyen en una perspectiva que puede ser comprendida como una reflexión trascendental (en un sentido comprensivo) sobre el significado; c) exponer esta confluencia como el aspecto temporal del significado, y d) sugerir que, así comprendida, dicha reflexión conjunta puede proponer un enfoque relevante en la actual reflexión filosófica sobre el significado. En consonancia con ello en lo que sigue propondremos la reconstrucción del concepto de significado en la *Crítica de la razón pura* (I) y analizaremos la concepción del lenguaje en *Ser y tiempo* desde la perspectiva del habla (II) para identificar la dimensión temporal que se desprende en cada caso y mostrar su posible confluencia (III).

2. La concepción del significado en la *Crítica de la razón pura.*

La tesis de la ausencia de toda elaboración mínimamente significativa respecto del lenguaje en la obra de Kant, sostenida prácticamente desde la primera publicación de la *Crítica de la razón pura*, está en discusión y ha sido sometida a evaluación de diferentes formas recientemente[4]. En este contexto de un nuevo enfoque respecto de la posición y valor del lenguaje en la filosofía crítica de Kant sostenemos aquí que una reflexión sobre el significado es identificable explícitamente en la *Crítica de la razón pura* y que, como parte de ella, se halla el establecimiento de la condición temporal para el significado de los conceptos puros; lo cual no es una observación marginal sino que se halla inscripto en la argumentación general de la analítica trascendental. De modo tal que, con el propósito de mostrar la posible articulación entre la condición temporal del significado en la *Crítica de la razón pura* y la génesis temporal del significado según *Ser y tiempo*, mostraremos en esta sección que en la Analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura* es posible identificar un concepto de significado (*Bedeutung*) como resultado de una argumentación que puede ser reconstruida siguiendo las referencias explícitas en el texto de Kant. El examen con cierto detenimiento de aquellos pasajes donde Kant se refiere al significado cobra valor como parte de la interpretación sostenida aquí, según la cual la concepción crítico-trascendental del significado se halla entrelazada con la argumentación, central en la analítica, respecto del *posible significado de los conceptos puros*.

1 Rosales, 1993, p. 227.
2 Heidegger, GA 3.
3 Cf. Köhler, 1993.
4 Cf. Simon, 1996, pp. 233–256 y Natterer, 2003, pp. 439–464 con ulteriores referencias respecto del estado de la cuestión.

Se ha señalado que "significado" (*Bedeutung*) sería prácticamente equivalente a "sentido" (*Sinn*), "uso" (*Gebrauch*), "validez objetiva" (*objective Gültigkeit*), "contenido" (*Inhalt*) y "aplicabilidad" (*Anwendbarkeit*)[5]. Esta equivalencia puede servir como primera indicación para señalar la relevancia y el alcance de la noción de significado en la Analítica trascendental. La perspectiva crítica del significado tiene su punto de partida en la reasunción de la tradición heredada. Esta apropiación va de un empleo del concepto de significado, tal como es dable hallar en la tradición inmediata, más directamente identificable en obras previas a la filosofía crítica y en las lecciones, hasta su acuñación en función del enfoque trascendental. El concepto de significado es empleado en la Analítica a partir de su uso en un trasfondo histórico, una de cuyas fuentes, inmediatas es la obra de G. F. Meier que Kant empleara como guía en sus lecciones de lógica, donde el significado, dicho brevemente, es lo designado por una expresión[6]. Valga ello como distintivo ejemplo de la base de la concepción del significado en la perspectiva trascendental que se halla ya en el período precrítico y también a lo largo de las lecciones que Kant dictara.

Como dijimos, la reflexión sobre el significado corre a través de toda la Analítica trascendental. Una primera observación del uso de "significado" como predicado en la Analítica trascendental, muestra que el término se emplea para referirse a una característica, propiedad o predicado de: las palabras o términos, los conceptos (p. ej. B 116, 300)[7]; los conceptos puros (B 148-49, 178-79, 186, 305); los conceptos matemáticos (B 297- 300); los juicios (B 189); las representaciones (B 242); los conocimientos (B 195). Es de notar que también, en una serie de casos, Kant emplea la expresión "sentido y significado", como p. ej. cuando se dice de un concepto que es "sin sentido (*Sinn*), es decir, sin significado (*Bedeutung*)" (B 299). A su vez, siguiendo la consideración temática explícita se pueden establecer tres sentidos de "significado" que identificaremos como: léxico, lógico-formal y objetivo. Atendiendo conjuntamente a ambos aspectos (de quienes se predica significado y el triple sentido recién mencionado) resulta que: en el primer caso (nivel léxico), significado es un predicado de las palabras o términos; en el segundo (nivel lógico formal), de los conceptos y de los juicios; en el tercero (nivel objetivo), puede serlo de los conceptos, los juicios y los conocimientos (o de los conceptos y juicios desde el punto de vista de su posible objetividad). En ello también puede percibirse precisamente la recepción y reorientación de la tradición. Así, en consonancia con ella, resulta que significado es un predicado de las palabras, términos o conceptos, mientras que, a diferencia de ella, aparece como centralmente característico del enfoque trascendental el predicar "significado" no sólo de ellos sino de otros conceptos como los recién mencionados, centrales en la perspectiva crítica. Así "significado" se predica de los juicios o del conocimiento, por ejemplo: "Si un conocimiento [*eine Erkenntnis*] ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y recibir de él significado [*Bedeutung*] y sentido [*Sinn*]" (B 194). Esto ilustra la recepción activa del concepto tradicional de significado que, en el contexto de la Analítica trascendental, se identifica a través de la triple distinción mencionada.

El primer sentido del término, el lexical, se refiere a la caracterización de una palabra o término. El significado en sentido lexical es lo que la palabra significa, lo que quiere decir en el marco de un sistema y uso lingüísticos. Kant se refiere a ello específicamente en relación a la importancia que el uso apropiado de las palabras tiene para la filosofía. Con motivo de la

---

5 Adickes, 1964, p. 82.

6 La *Vernunftlehre* de Meier dice en el § 440: "*Un signo* [*Zeichen*] (*signum, symbolum*) es un medio a través de cuyo uso puede ser conocida la realidad de otra cosa; ésta se denomina *la cosa designada* [*bezeichnete Sache*] o *el significado* [*Bedeutung*] (*signatum, significatus*). *Una expresión* [*Ausdruck*] (*terminus*) es un signo del conocimiento, las expresiones que normalmente residen en la voz humana se denominan palabras [*Worte*] (*vocabulum*). El conocimiento designado a través de expresiones y palabras es denominado *el significado del mismo* (*significatus vocabuli et termini*)." (Kant, 1924, p. 815).

7 Cito según es usual la edición original de 1787 (B). Pasajes que sólo se hallan en la primera edición se citan según la edición de 1781 (A). Las versiones son propias. "[...]" indica una interpolación mía en el texto.

introducción de la noción de idea sostiene la conveniencia de recurrir a la tradición ya forjada en una lengua culta para examinar si el concepto cuya expresión se busca determinar no ha sido ya designado adecuadamente (Cf. B 368-69). Central para nuestro análisis aquí es la confirmación en el marco crítico de la semántica identificada en el texto de Meier; aquí, ésta opera claramente partiendo de la necesidad de encontrar una expresión [*Ausdruck*] adecuada para el concepto [*Begriff*]. Con tal finalidad de debe buscar en las lenguas históricas [*Sprachen*] si no se hallan ya las palabras [*Wörter*] que sean adecuadas; en ese caso "es mejor asegurar el significado [*Bedeutung*], que le era preferentemente propio". Este pasaje es relevante por varios motivos. En relación con el tema que nos ocupa, el texto es suficientemente explícito y detallado para permitir ver que en este primer sentido, "significado" designa la caracterización de una palabra o expresión. Éste es un empleo identificable en varios textos; en la *Crítica de la razón pura,* entre varios lugares, se pueden mencionar los siguientes: B 103, 260, 309, 311, 380-82, 530.

El significado en sentido lógico se refiere al empleo formal del entendimiento y a las condiciones formales establecidas por la lógica general; aquí se hace abstracción de todo contenido del conocimiento y sólo se tiene que ver con la "forma del pensar" (B 78). Al analizar el empleo de los juicios singulares en los silogismos, Kant acuerda con la idea de que los juicios singulares pueden ser tratados como universales ya que el predicado vale para el concepto sin excepción, como si fuese un concepto válido universalmente, "que tuviera una extensión [*Umfang*] cuyo significado [*Bedeutung*] total valiese para el predicado." (B 96). Este empleo de extensión en el sentido usual para la lógica heredada por Kant queda reflejado en las lecciones de lógica (Kant, 1800, p. 96). En la *Crítica de la razón pura* el análisis de este uso formal del entendimiento se lleva a cabo en función de la perspectiva trascendental como tal. De forma tal que primero se establece la condición general que se debe cumplir según dicho uso formal, cuyo cumplimiento es condición necesaria para el uso del entendimiento aplicado a la experiencia posible. Esta condición general es establecida por el principio de contradicción (Cf. B 189-190). El principio de contradicción establece una condición universal y necesaria que regula la relación entre sí de notas, conceptos, juicios y conocimientos. Se trata de un principio lógico y no trascendental. Establece en este sentido una condición meramente negativa respecto del conocimiento, "puesto que un conocimiento, que se contradice, es por cierto falso, pero cuando no se contradice, no por ello siempre verdadero" (Kant, 1800, p. 51), es decir éste es, siguiendo la terminología contemporánea, sólo consistente. El sentido lógico de significado queda corroborado, siempre dentro del marco del uso formal del entendimiento, por contraposición entre éste y el uso del entendimiento aplicado a la experiencia posible. Valgan para ello los dos siguientes casos. En primer lugar, con respecto a las categorías sostiene Kant: si se pretende prescindir de la restricción de usar las categorías de acuerdo a las condiciones impuestas por la sensibilidad, éstas podrían supuestamente ampliar su significado con independencia de todo esquema:

> Es cierto que de hecho también después de haber dejado de lado toda condición sensible, les queda a los conceptos puros del entendimiento un significado [*Bedeutung*], pero sólo el [significado] lógico de la mera unidad de las representaciones; a las cuales empero no les es dado ningún objeto, por eso tampoco un significado [*Bedeutung*] que pudiera proporcionar un concepto del objeto. (B 186).

Aquí no sólo se puede corroborar la identificación del sentido lógico de significado y su caracterización como "mera unidad de representaciones", sino también su contraposición expresa a otro sentido de significado relacionado con un objeto posible. En segundo término, los conceptos de la modalidad no agregan ninguna determinación al concepto del objeto del que se trate en un juicio, sino que sólo indican la posible conexión que tal concepto puede tener con respecto a la experiencia como tal:

> Pues si no se quiere que éstas [categorías] posean un puro y simple significado lógico [*logische Bedeutung*] y expresen [*ausdrücken*] analíticamente la forma del pensar, sino que conciernan a las cosas y a su posibilidad, realidad y necesidad, entonces tienen que referirse a la experiencia posible y a su unidad sintética, sólo en la cual son dados objetos de conocimiento. (B 266-267).

La consideración del significado en sentido lógico incluye, como acabamos de ver, su contraposición a otra forma de significado en donde las representaciones son relacionadas con un objeto posible.

El tercer sentido, según el cual significado resulta equivalente a "realidad objetiva" (*objective Realität*) o "validez objetiva" (*objective Gültigkeit*) es el que directamente corresponde a la perspectiva trascendental. La determinación del tercer sentido de "significado" requiere considerarlo desde la perspectiva trascendental del conocimiento, que va más allá de la forma lógica:

> Lo primero que se exige de todo concepto es la forma lógica del concepto (pensar) en general. En segundo lugar, se le exige la posibilidad de darle un objeto al que se refiera. Sin tal objeto no tiene sentido (*Sinn*) alguno y carece por completo de contenido, por más que siga poseyendo la función lógica capaz de construir un concepto a partir de datos posibles. (B 298).

Con ello se plantea el problema de si las representaciones son algo más que formas de ver "subjetivas" y, por lo tanto, los conceptos deben ser justificados. La concepción de este tercer sentido de significado, el significado objetivo, se desarrolla, entonces, en la exposición kantiana de la justificación del posible empleo de los conceptos puros. De este modo la comprensión kantiana del significado se halla entramada en la tarea de la deducción trascendental y se inscribe en la elaboración general de la analítica trascendental. El desarrollo de este argumento comienza con la pregunta por el posible uso significativo de los conceptos puros, establece la diferenciación entre significado trascendental y uso trascendental de los conceptos puros, y concluye con la conexión del concepto de significado objetivo con el de realidad objetiva.

Hemos visto que "significado" es una característica que, en general, pueden tener las representaciones, los conceptos y, específicamente, los conceptos puros. Los conceptos son en tanto tales productos de la espontaneidad y, en sus diversas formas, pueden ser empleados de diferentes modos. Con ello se plantea el problema de si las representaciones, particularmente los conceptos, son algo más que formas de ver subjetivas y pueden pretender alguna forma de objetividad. La posible justificación o "demostración" parece ser inmediata en el caso de los conceptos empíricos, puesto que con ellos tenemos "siempre a la mano la experiencia" que nos permite demostrar su "realidad objetiva" (B 116): "Nosotros nos servimos de una cantidad de conceptos empíricos sin la oposición de nadie y nos sentimos, incluso prescindiendo de toda deducción, autorizados a asignarles un sentido [*Sinn*] y un significado [*Bedeutung*] imaginario [*eingebildete*] porque siempre tenemos a mano la experiencia para demostrar su realidad objetiva [*objective Realität*]." (B 116). Con ello queda indicado que, desde esta perspectiva, la cuestión del significado de los conceptos es la de su posible uso. De todos los conceptos que constituyen el "tejido" del conocimiento humano solo algunos "están determinados para un uso puro a priori" (B 117) y son precisamente éstos los que necesitan de una justificación puesto que la experiencia no puede darla. En esto consiste precisamente la tarea de la deducción trascendental; ella es la "explicación de cómo conceptos a priori pueden referirse a los objetos" (B 117). En este tercer sentido, conectado a realidad objetiva o validez objetiva, "significado", se refiere, entonces, específicamente a la posibilidad de validez objetiva de los conceptos puros y su justificación. Planteado como problema, la posibilidad de significado objetivo como tal se contrapone al significado subjetivo:

> ¿Cómo llegamos a asignarles a nuestras representaciones un objeto o a adjudicarles, además de la realidad subjetiva que poseen como modificaciones, no sé cuál [realidad] objetiva? El significado

> objetivo [*objective Bedeutung*] no puede consistir en la referencia [*Beziehung*] a otra representación (de aquello que se quiera nombrar [*nennen*] del objeto), ya que, de ser así, surge de nuevo la pregunta: ¿cómo sale esta representación, a su vez, de sí misma y recibe significado objetivo [*objective Bedeutung*] además del [significado] subjetivo que le es propio en cuanto determinación del estado de la mente? (B 242).

Planteado así el problema para las representaciones, seguiremos el posible significado objetivo de los conceptos puros o categorías. El significado de los conceptos depende de su relación con la intuición. La posibilidad misma de objetividad les es conferida a las representaciones por su relación con algo distinto de ellas que les sea dado (esto presupone el cumplimiento de la condición lógico formal, que los conceptos no se contradigan). El tipo de intuición que es necesaria depende del tipo de concepto de que se trate; así los conceptos empíricos se corresponden con ejemplos; los matemáticos, con una construcción en la intuición; los puros, finalmente, con la posible referencia a un objeto.

El concepto de significado objetivo determina, entonces, el significado posible de los conceptos puros, pero simultáneamente con ello también el límite de éstos en tanto que al establecerse el significado de los conceptos como posible predicado de un juicio se muestra que el significado es una posible propiedad, como dijimos, del *uso* de los conceptos puros y no de los conceptos como tales. La condición de las formas sensibles de la intuición restringe la posible aplicación de los conceptos puros a un empleo. Dos son los posibles empleos de los conceptos puros: trascendental o empírico. “El uso trascendental de un concepto” es que “se refiera a cosas en general y en sí mismas”, mientras que el uso empírico es cuando el concepto “es referido sólo a fenómenos, es decir, objetos de una experiencia posible.” (B 298). Del primer caso resulta un “significado trascendental”. De este modo, señala Kant,

> puede ser aconsejable, expresarse así: las categorías puras, sin las condiciones formales de la sensibilidad, tienen sólo significado trascendental pero no son de ningún uso trascendental, puesto que éste es imposible en sí mismo, en la medida en que se les quita las condiciones de cualquier uso (en juicios), a saber, las condiciones formales de la subsunción de algún supuesto objeto bajo estos conceptos. (B 305)

Para tener significado las categorías deben restringirse a un uso empírico, es decir, a un uso donde los conceptos puros se refieren a una experiencia posible. El entendimiento no puede hacer ningún otro uso de los conceptos y principios que el empírico (B 297); en un uso especulativo los conceptos, “pierden todo significado [*Bedeutung*]” (B 663). Mientras “significado objetivo” se refiere al significado posible de los conceptos puros, “significado trascendental” se refiere a un uso de los conceptos puros sin las condiciones formales de la sensibilidad. La posibilidad de intuición abre y restringe el ámbito posible de significado: “puesto que más allá del campo de la sensibilidad no hay absolutamente ninguna intuición, aquellos conceptos puros carecen completamente de significado [*Bedeutung*]” (B 316). Más precisamente, esta intuición es “nuestra”: “Sólo *nuestra* intuición sensible y empírica puede procurarles [a los conceptos puros] sentido [*Sinn*] y significado [*Bedeutung*]” (B 149). El significado es una característica de un entendimiento finito:

> Si quisiera pensar un entendimiento que intuyera por sí mismo (como sería, por ejemplo, un [entendimiento] divino que no se representara objetos dados, sino que por su representación los objetos mismos simultáneamente fueran dados o producidos), entonces, con respecto a un tal conocimiento, las categorías no tendrían ningún significado [*Bedeutung*]. (B 145).

El entendimiento finito (ectípico) está necesariamente ligado a la intuición de la sensibilidad, puesto que para poder conocer, algo debe poder serle dado. La teoría del significado en la Analítica trascendental se edifica sobre la base de la distinción entre las dos “fuentes fundamentales de la mente” (B 74), productoras respectivamente de la intuición y del concepto,

que abre y articula la teoría expuesta por la lógica trascendental. Sin la intuición sensible los conceptos puros del entendimiento son "meras formas de pensamiento [*Gedankenformen*] sin realidad objetiva [*objective Realität*]" (B 148). Ésta es la forma de realidad que pueden alcanzar tales conceptos para nosotros en la cual ellos adquieren significado (Cf. B 149). La noción de realidad objetiva muestra, entonces, el valor de realidad que se conecta con el significado objetivo:

> no podemos definir realmente ninguna de ellas [categorías], es decir, hacer inteligible la posibilidad de su objeto, sin descender inmediatamente a las condiciones de la sensibilidad y, consiguientemente, a la forma de los fenómenos, a los cuales, como sus únicos objetos, éstas [categorías] consiguientemente deben ser limitadas; puesto que si prescindimos de esas condiciones, deja de existir todo significado [*Bedeutung*], es decir, toda referencia [*Beziehung*] al objeto, y uno no puede captar por medio de ningún ejemplo a qué cosa se refieren semejantes conceptos. (B 300)

La noción de "significado objetivo" se muestra así como una concepción explícita del significado, guiada por el posible significado de los conceptos puros, desde la perspectiva trascendental.

3. El habla como articulación de sentido y significado.

En *Ser y tiempo*[8] la determinación temporal del significado se muestra en un nivel de análisis que se construye sobre un análisis preparatorio. La interpretación de la génesis temporal del significado se halla sostenida por el análisis previo que de forma explícita es desarrollado en el § 34. En éste la articulación de la comprensibilidad que constituye al habla (*Rede*) es puesta de manifiesto como el pasaje del sentido (*Sinn*) al significado (*Bedeutung*). La unidad de esta estructura constituye el contexto indispensable desde el cual la determinación temporal del significado puede resultar visible.

El análisis del lenguaje llevado a cabo en *Ser y tiempo* es preparado por una reflexión previa que puede ser identificada ya en las disertaciones de doctorado (1913) y de habilitación (1915) y se desarrolla durante el período de enseñanza en Marburgo (1923 - 1928). Ambas disertaciones[9] muestran que, en el marco delineado por las *Investigaciones lógicas* de Husserl, los conceptos de sentido y significado, centrales en la elaboración el § 34, se van desarrollando en un examen de la conexión entre lenguaje y lógica Esta inicial caracterización de la noción de sentido es realizada por Heidegger al retomar la crítica husserliana al psicologismo, sosteniendo que la "realidad" de la esfera lógica consiste en el sentido, el cual se caracteriza por su validez (*Geltung*). El sentido vale para un objeto cuando éste es determinado por medio de un significado y, gracias a ello, reconocido y convertido efectivamente en tal. La estructura del sentido reside a su vez en el juicio (GA 1, p. 174) cuya propiedad fundamental de establecer relaciones se pone de manifiesto en la cópula a través de la cual se vinculan la representación del objeto y el significado que se atribuye en el predicado. La cópula, el "verdadero y propio elemento en el juicio" (GA 1, p. 179), consiste en su validez y constituye el "núcleo" mismo del sentido en la medida que éste radica en la cópula. Acorde a ello la tarea previa a la lógica no consiste en las "investigaciones psicológicas" (GA 1, p. 186) sino en la aclaración y determinación unívoca de los significados siguiendo la estructura del juicio. Lo dicho indica ya

[8] Si bien sigo en general la versión de José Gaos puede considerarse mía la responsabilidad de las traducciones ya que la modifico en varias oportunidades. Para ello he tenido presente tanto los cambios e indicaciones en Carpio, 1974 como la versión de Rivera, 2003.

[9] *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913) y *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), en GA 1, pp. 59-188 y 189-411 respectivamente.

la dirección seguida en el escrito de habilitación. En este comentario las posiciones propias de Heidegger aparecen particularmente en la introducción, en ciertas indicaciones a lo largo del comentario y en la conclusión. El mismo se orienta no por la "pura historia" de las ideas, sino por la proyección "sistemática" de los problemas (GA 1, p. 197). También aquí el juicio sirve como punto de partida del análisis. Tal como se dijo, la función del juicio consiste en unificar los contenidos representados en el sujeto y el predicado por medio de la cópula; reiterando la posición anteriormente sustentada, el tipo de realidad correspondiente al sentido es el de la validez (GA 1, p. 269); pero precisando ahora que la validez, característica del ente lógico, es tal con respecto del mundo efectivamente dado en la percepción. Todo aquello que es percibido y acerca de lo cual recae el juicio es, de este modo, inscripto en el "mundo del sentido (*Sinn*)" (GA 1, p. 280). E1 sentido es entonces la condición de posibilidad de la estructuración y comprensión de lo efectivamente dado, puesto que "(s)ólo en tanto vivo en lo que tiene validez, sé acerca de algo existente." (GA 1, p. 280). E1 carácter de idealidad del "mundo del sentido" hace además que éste se diferencie no sólo del tipo de realidad propia de los fenómenos psíquicos en los cuales se da, sino que funda también su especificidad frente a la realización efectiva en el lenguaje. Pero esta región ideal no debe ser identificada sin más con el ente lógico, sino que, antes bien, en tanto estructura formal del significado se diferencia de dicho ente. Con ello se opera una ampliación con respecto a la concepción del significado poniendo de relieve el grado en el cual la filosofía debe ocuparse del lenguaje mediante un acceso a éste distinto al brindado por la lógica; con ello se plantean consecuentemente la importancia que para la reflexión filosófica puede asumir el análisis del lenguaje. Este análisis es entendido cono "teoría formal del significado", la cual se sustenta en la idea husserliana de una "gramática pura". El proceso de cumplimiento del sentido requiere y supone a su vez el cumplimiento de una serie de condiciones (p. ej. existencia de una estructura ideal de significados y articulación de éstos en un orden de categorías) cuya determinación y análisis constituye precisamente la tarea de la teoría formal del significado expuesta a través del *modus significandi*; condiciones que subyacen a los actos de producción de significado. La concepción formal de la teoría del significado supone, en tanto éste es considerado como estructura ideal, una delimitación de tipo "ontológico". A través del *modus significandi* se fija una "región de ser", la de los significados puros y su cumplimiento en expresiones; región que se distingue tanto de la "realidad" como de la "conciencia". La realidad es expuesta en el *modus essendi*, la conciencia en el *modus intelligendi*, el significado en el *modus significandi*. Con respecto entonces a la estructura formal del significado explicitada por el *modus significandi* cabe la misma consideración que la efectuada con respecto a la autonomía del ente lógico: el significado es una estructura ideal, no una "realidad psíquica". La teoría formal del significado, entonces, partiendo del análisis del lenguaje en su realización efectiva: a) persigue la delimitación de un ámbito diferenciado del sentido que permita la ampliación del marco de su consideración más allá del brindado por la lógica y la teoría del conocimiento; y b) constituye una base para la reconsideración de las categorías.

La disertación tiene, como se dijo, una finalidad "sistemática", y en tal medida resulta representativa de la posición sustentada por Heidegger en este período, la cual se vuelve explícita en la conclusión (GA 1, p. 399-411) donde el texto subraya que el análisis de las categorías debe ser planteado en relación con la historia y su significación "filosófico-teológica", esto es, en relación con la "vida" y el "espíritu viviente" (GA 1, p. 408). De modo tal que la reflexión sobre el lenguaje identificada en las disertaciones de doctorado y de habilitación: a) establece la cópula como el núcleo de sentido del juicio, b) introduce el análisis del lenguaje desde el punto de vista del modo de significar en un nivel equivalente a la teoría del conocimiento y la ontología, y c) inscribe ambas tareas en una perspectiva de *comprensión histórica* y, en este sentido, *temporal*. La interpretación del lenguaje desarrollada en *Ser y tiempo* lleva a cabo estas tareas.

La recepción actual de *Ser y tiempo* comprende la ontología fundamental elaborada y proyectada en ella como "fenomenología hermenéutica del *Dasein*" [10]. A continuación, con la finalidad de mostrar el origen temporal del significado, en el sentido de génesis ontológica, señalaremos los rasgos básicos del análisis preparatorio del lenguaje tal como pueden ser identificados de manera explícitamente saliente en un momento de su explicación en *Ser y tiempo*, el § 34. Este parágrafo presenta una conexión teórica en el texto que se extiende, prácticamente, a través de su totalidad. Precisamente su primer párrafo indica del habla (*Rede*): "De este fenómeno hemos hecho uso permanentemente en la interpretación, hasta el momento, del encontrarse, del comprender, de la interpretación y del enunciado; pero, al mismo tiempo lo elidimos del análisis temático" (GA 2, p. 213)[11].

La diferenciación entre "habla" y "lenguaje" que sirve de título al § 34 conlleva una distinción conceptual[12]. Mientras "lenguaje" (*Sprache*) designa el fenómeno como tal incluyendo sus constituyentes sensibles, "habla" (*Rede*) es entendida como "término técnico" que desde la perspectiva de la analítica del *Dasein* designa el fundamento del lenguaje en tanto es su condición ontológica de posibilidad. En este sentido se afirma que el habla es "el fundamento ontológico-existenciario del lenguaje" (GA 2, p. 213). El habla es definida por ser la "articulación de la comprensibilidad" (GA 2, p. 214). Tal articulación que puede ser considerada desde una doble perspectiva, en tanto posibilidad y virtualidad de articulación o en su configuración efectiva. En el primer caso se trata del sentido (*Sinn*), mientras que en el segundo del significado (*Bedeutung*), o del conjunto o ensamble de significaciones (*Bedeutungsganze*). El sentido es lo "articulable", el conjunto de significaciones lo "articulado". El habla en tanto articulación de la comprensibilidad implica entonces una suerte de transposición o efectivización del sentido en significados. El sentido es explicitado a partir de la comprensión. Por comprender (*Verstehen*) no se entiende una forma o tipo particular de conocimiento. El análisis del texto parte, antes bien, del sentido inmediato del término, tal como resulta de su empleo en el lenguaje cotidiano (GA 2, p. 190). Siguiendo esta guía se afirma que en el comprender se encuentra la estructura "esencial" de la existencia humana, el "poder ser" (GA 2, p. 191). La comprensión es el "ser existencial mismo del 'poder ser'", constituyente de la existencia (GA 2, p. 192), "proyecto" en tanto es entendida como estructura existencial (GA 2, p. 193); el cual es, a su vez, concebido como la constitución existencial del ser propia del espacio de juego (*Spielraum*) donde se desarrollan las posibilidades fácticas de la existencia. El proyecto primario, por su parte, puede ser comparado a la primera movida de un juego que tendría la peculiaridad de crear simultáneamente las reglas dentro de las cuales el mismo puede y debe desarrollarse. Es por ello que el proyecto no debe ser entendido como un plan pensado o voluntariamente programado, concebido temáticamente por medio de la reflexión, sino como el gesto primario de la existencia humana por el cual se demarca un espacio a partir del cual y dentro del cual se construyen y articulan las diversas posibilidades fácticas. El proyecto instituye los fundamentos de la apertura de la existencia concreta en tanto ésta es siempre una manera de poder ser, de modo tal que los entes que forman parte del mundo son "descubiertos", es decir, ubicados dentro de las coordenadas trazadas por la comprensión, pasando a formar parte integrante de la estructura de sentido "abierta" por el "ser" de la existencia. El sentido es aquello donde "se sostiene la comprensibilidad de algo" (GA 2, p. 201), es la estructura formal a partir de la cual todo ente deviene "comprensible" y puede entonces ser caracterizado como la condición de posibilidad de la inteligibilidad del ente. Es la estructura formal del proyecto que, orientándolo, posibilita que algo sea entendido "como" algo (GA 2, p. 201). El sentido es la

[10] Cf. Hermann, 1987, 2005 y 2008.

[11] De la extensa bibliografía dedicada al lenguaje en *Ser y tiempo* menciono: Aguilar-Álvarez Bay, 1998; *Kelkel*, 1980; Martel, 2008; Wohlfahrt, 1996.

[12] Gaos vierte *Rede* por "habla". Si se sigue la versión francesa de Kelkel, puede traducirse también por "discurso"; así lo hace también Rivera.

estructura formal del proyecto que orienta en una determinada dirección[13]. "Sentido" designa precisamente el límite mismo de la posibilidad de toda comprensión, no siendo como tal determinable en la medida en que es condición de toda determinación por la comprensión. El sentido, al tener su raíz en la misma posibilidad existencial, es como tal posibilidad, virtualidad. Visto en relación con el significado, es aquello que puede ser articulado en todo y cada acto de producción de significado.

La relación que media entre el sentido y el significado es la que va de la virtualidad a la efectividad. El significado es lo ya articulado, lo que dejando de ser pura posibilidad se determina en una estructura de relaciones que adquieren una determinada configuración y con ello una cierta efectividad. Sólo mencionando las instancias articuladoras del significado (significatividad, mundanidad, significado como tal y estructura de significados) importa subrayar el mencionado carácter de efectividad que el significado adquiere en tanto es visto desde la virtualidad del sentido[14]. El conjunto de significados o, sencillamente, el significado, resulta entonces una estructura intermedia entre la pura potencialidad del habla en tanto constituida por el sentido y la efectividad fáctica del lenguaje. La "significatividad" (*Bedeutsamkeit*) constituye la "condición ontológica de posibilidad" que permite al *Dasein* articular significaciones que por su parte "fundan" la palabra y el lenguaje (GA 2, p. 117). En el recorrido que va de la condición que funda al fenómeno fundado pueden entonces señalarse hasta el momento las siguientes etapas: el habla como existenciario constituyente del "ser en el mundo"; el sentido como lo articulable en el habla, el conjunto de significados, los significados. En este punto de la secuencia de fundamentación aparece el lenguaje en sentido específico. La virtualidad del sentido constituyente de la comprensibilidad del "ser en el mundo" adquiere determinación y por ello efectividad en primer término en la medida que se constituye en significados y, en un segundo momento, se vuelve efectiva en la medida en que los significados "se encarnan" en palabras (GA 2, p. 214). El habla es una estructura de sentido anterior, previa e independiente de la palabra. El lenguaje, a su vez, definido por respecto a ella, es su efectivización por medio de la expresión en la medida en que ésta representa el conjunto de los significados que "encarnándose" en el sonido son caracterizadas por la cualidad de ya siempre haberse expresado en palabras (*Hinausgesprochenheit*). Pero este pasaje del habla al lenguaje no debe ser entendido como manifestación de la interioridad que saldría fuera de sí al hablar. Se trata, antes bien, de una suerte de cambio de registro por el cual el sentido, constituyente de la arquitectura del mundo, se cristaliza o precipita en significados que se "encarnan", a su vez, en palabras. Este pasaje se basa en el carácter, propio del *Dasein*, de estar "arrojado y remitido al mundo" (GA 2, p. 214) por lo cual el habla deviene lenguaje, llega a ser efectivamente existente en el mundo como "ente intramundano". El lenguaje resulta así la posible articulación del sentido en el habla, determinado en un conjunto de significados, que se expresa por medio del sonido. El sentido así "precipitado" adquiere un ser fáctico equiparable al de un instrumento efectivamente existente. La relación de fundación ontológica señala entonces una suerte de arco o recorrido que va desde el proyecto originario, momento inicial del sentido, hasta la existencia fáctica del lenguaje. El polo del proyecto representa la máxima virtualidad y posibilidad de determinación, mientras que, en el otro extremo, la lengua se caracteriza por ser efectividad (incluso hasta llegar a ser "lengua muerta"), determinación, diferenciación en la estructura de significados y máxima concreción del sentido en el sonido.

---

[13] Ambos aspectos, el de estructura que "sostiene" y el de dirección a la que se apunta se hallan condensados en la expresión *Woraufhin*, traducida por Gaos como "sobre el fondo de que" y por Kelkel en la versión en francés como "horizonte intencional" (Kelkel, 1980, p. 261).

[14] El análisis del significado en el capítulo III, en los parágrafos 15-18, consiste en una argumentación que parte de la descripción fenomenológica de la actividad práctica del *Dasein*, así como de los entes correlativos de la misma, caracterizando un tipo particular de estos, el signo, para llegar a las estructuras existenciarias que la posibilitan: significatividad y mundanidad, mientras que la argumentación que nos ocupa sigue un curso inverso en la medida que aquí se parte de la estructura existenciaria para llegar al *factum*, el lenguaje.

El análisis del habla llevado a cabo en el parágrafo que nos ocupa muestra, como característica del habla a subrayar, que ésta, en tanto estructura ontológica existencial, es identificada con la misma acción básica de *poder hablar*, es decir, poder articular la comprensión, acción básica que puede llevarse a cabo en una gama de realizaciones que incluyen el hablar efectivamente en la articulación expresa del sonido, el oír y el callar. La comprensión ontológica del lenguaje expuesta en el concepto de habla, no implica, como se ve, la expresión en palabras. "Callar" y "oír" forman parte del habla en tanto estas acciones ponen en acto el sentido. Esta dinámica del habla que soporta la realidad efectiva del lenguaje es una estructura compleja articulada en una serie de momentos. La actividad del habla, el hablar sobre o acerca de algo, pone en acto la virtualidad del sentido articulando una serie de momentos, "caracteres existenciarios", dentro de una totalidad sostenida en la "constitución de ser" del *Dasein* (GA 2, p. 215). Son caracteres que, en consecuencia, no son el resultado de una recopilación empírica sino exponentes de la estructura ontológica, condición de posibilidad del lenguaje. Es precisamente por ello que en la "configuración fáctica del lenguaje" (GA 2, p. 216) alguno de ellos puede no estar expresa y literalmente de manifiesto. Los caracteres existenciarios definidos como condiciones ontológicas de posibilidad constituyen el "a priori" de toda lengua, que se asientan a su vez en el sentido y "poder ser" constitutivos de la índole misma del *Dasein*.

En primer lugar, el habla se caracteriza por presentar un término o polo referencial en la medida en que hablar es siempre "hablar acerca de algo" o "hablar sobre algo" (*Worüber*). Esta referencialidad del discurso no es equiparada a una propiedad exclusiva de la proposición, ni debe ser identificada con la referencia del enunciado en la estructura sujeto-predicado sino que funda a ésta. Toda forma de discurso - la expresión de deseo, la orden, etc. - tiene un acerca de qué cuyo fundamento se halla en la estructura misma del habla. De modo tal que en este carácter existenciario es puesta de relieve la estructura referencial del habla como tal. Referencia que bien puede ser constituida por un "objeto real" identificable en el mundo, pero que fundamentalmente designa la situación considerada globalmente, en la cual se pone de manifiesto el carácter de "ser en el mundo" como tal del *Dasein*. Partiendo de este polo referencial se construye, entonces, aquello que es dicho en cuanto tal (*Geredete*) constituyendo el segundo momento de la estructura del habla. La tercera función propia de la estructura del habla es la comunicación (*Mitteilung*) en la cual se vuelve explícito el carácter existencial del vínculo social. Finalmente, el cuarto momento se halla constituido por el expresarse (*Sichausprechen*). También esta característica debe ser entendida en su estricta intención ontológica. Al ser la "existencia" la "substancia del ser humano" (GA 2, p. 281) éste se caracteriza, "antes" de toda intención de expresión y de toda posible relación entre "adentro" y "afuera", por el estar "expuesto" en la vinculación social. "Expresarse" pone de manifiesto el carácter de "exterioridad" propio de la existencia, del cual, a su vez, resultan las posibles maneras de "encontrarse" que se indican explícitamente a través del tono, la modulación y la escansión del discurso.

En el marco del "análisis preparatorio" del *Dasein* (GA 2, p. 307) el propósito del § 34 desde el punto de vista de la fenomenología hermenéutica del *Dasein* radica en señalar el "lugar" del habla en la constitución del *Dasein* (GA 2, p. 221). En ello pueden identificarse al menos los siguientes tres objetivos: 1) determinar y exponer la estructura ontológica del "habla", fundamento del "lenguaje"; 2) confrontar los resultados de tal análisis con la comprensión filosófico-científica del lenguaje y proponer una nueva perspectiva ontológica en la consideración del mismo; y 3) fijar las bases sobre las cuales ella puede desarrollarse en la medida que el habla sea considerada en relación con la "temporalidad" y el "ser", esto es, lograr una nueva determinación ontológica del lenguaje, tomado este término ahora como el fenómeno unitario y totalizador más allá de la diferenciación "técnica" inicial entre habla y lenguaje.

Estos tres aspectos pueden ser comprendidos como pasos que se van integrando de modo tal que cada uno queda subsumido en el siguiente y apuntan en su conjunto a la comprensión

unitaria y totalizadora del lenguaje En las notas al margen del propio Heidegger al *Hüttenexemplar* leemos como anotación a la afirmación de que el significado funda la palabra y el lenguaje: "Falso. El lenguaje no se halla construido por niveles, sino que *es* la esencia originaria de la verdad como ahí" (anotación c a "fundan", GA 2, p. 117). Ello parece autorizarnos a reiterar el análisis previo que mostraba los estratos o niveles en la configuración del lenguaje desde esta perspectiva unificadora que bien puede ser tomada como un resultado del § 34. Esta comprensión, así ganada, unificada y totalizadora, posibilita la determinación de la génesis temporal del significado.

Para pasar del análisis del habla tal como es expuesto en el § 34 a la consideración de la génesis temporal del significado resulta imprescindible mencionar al menos la continuidad de tal análisis en la ulterior determinación del habla en la obra. Con la exposición del habla como "articulación de la comprensibilidad", previa en el orden de fundamentación a la posible "corporalización" a través del sonido y la extensión del habla a los fenómenos del oír y callar se abre la consideración del habla en relación con la autenticidad o propiedad (*Eigentlichkeit*) y la inautenticidad o impropiedad (*Uneigentlichkeit*). De este modo, el habla se vincula a los "modos" en los cuales el *Dasein* puede comportarse respecto de su "poder ser" (§ 35 y § 55) [15] y, de allí, a la tesis de la temporalidad del significado. Ésta encuentra su sentido y horizonte de comprensión en la tarea fundamental del texto expresada como "interpretar de un modo ontológico-existencial y desde su fundamento el modo originario del *Dasein* fáctico en las perspectivas del existir propio e impropio" (GA 2, p. 575). Este fundamento y, por consiguiente, su sentido de ser como posible totalización se revela como temporalidad.

4. El aspecto temporal del significado.

La expresión "aspecto temporal del significado" intenta sugerir un denominador común a las tesis de que sólo un orden temporal hace posible el significado objetivo y de que el origen del significado se deriva de la temporalidad del habla. A continuación señalaremos como ambos análisis examinados resultan en la constitución temporal del significado y, en esa medida, convergen.

La individualización de tres sentidos de significado lleva a la identificación del significado objetivo como el concepto central de significado forjado desde la perspectiva trascendental de la *Crítica de la razón pura*. La determinación temporal concierne al significado objetivo, éste es sólo posible por aquella. Mientras la lógica formal no tiene relación con contenido alguno, la lógica trascendental "tiene la propiedad de que, además de la regla (o más bien de la condición universal para las reglas), que es dada en el concepto puro del entendimiento, puede simultáneamente mostrar [*anzeigen*] a priori el caso al cual ella [regla] debe aplicarse" (B 174-175). De modo tal que para tener significado los conceptos deben "contener a priori [...] condiciones formales de la sensibilidad" (B 178). El conjunto de estas condiciones formales de la sensibilidad es expuesto por los esquemas, productos del esquematismo, cuyo análisis complementa los resultados de la deducción trascendental de las categorías. La deducción trascendental de las categorías muestra (Cf. B 178) que los conceptos puros del entendimiento son de uso empírico, es decir, ellos "en cuanto condiciones de una experiencia posible, se refieren a priori sólo a fenómenos" (B 178). Con ello se excluye que estos conceptos puedan constituir condiciones de la posibilidad de las cosas en general, es decir, "extenderse a objetos

[15] Una reconstrucción integral del lenguaje en el conjunto de la obra comprende también las articulaciones implícitas que pueden revelarse. En consonancia con ello se ha afirmado que la significación del fenómeno "lenguaje" en la arquitectura de *Ser y tiempo* es mucho más importante que lo que su tratamiento explícito permite suponer (Stassen, 1973, p. 7).

en sí mismos (sin algunas restricciones a nuestra sensibilidad)" (B 178). La restricción a "nuestra sensibilidad" es pues, una condición del posible significado de los conceptos puros:

> Pues allí [en la deducción de las categorías] hemos visto: que los conceptos son absolutamente imposibles y no pueden tener significado [*Bedeutung*] alguno, si no les es dado un objeto, o bien a ellos directamente o, al menos, a los elementos de que constan; no pueden, en consecuencia, referirse a cosas en sí (sin consideración de si y cómo nos son dadas), que el único modo según el cual pueden sernos dados objetos es la modificación de nuestra sensibilidad, finalmente, que los conceptos puros a priori deben contener a priori, además de la función realizada por el entendimiento en la categoría, condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo del sentido interno) que contengan la condición universal bajo la cual exclusivamente la categoría puede ser aplicada a algún objeto. Llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, *esquema* de este concepto y [llamaremos] *esquematismo* del entendimiento puro al procedimiento del entendimiento con estos esquemas" (B 178-79).

De esta compleja complementación argumentativa entre la deducción trascendental y el esquematismo un primer doble resultado puede precisarse con respecto al posible significado de los conceptos puros. En primer lugar, su posible referencia al objeto no es directa, sino mediada o articulada por los esquemas. Con ello se muestra una característica distintiva del concepto de significado objetivo. En el caso de los conceptos puros, entre el concepto y su referencia se establece la condición formal de la sensibilidad, de modo tal que la referencia de los conceptos no es directamente a un objeto y el objeto de la referencia; en tanto referido por un esquema, no es como tal sólo un objeto dado. En segundo término, en tanto las categorías se aplican a posibles objetos en el juicio, el posible significado de los conceptos puros debe ser referido a su empleo por medio de los juicios. Dicho de otro modo, al poner el significado de los conceptos como posible predicado de un juicio se muestra que el significado es una posible propiedad del *uso* de los conceptos puros, no de los conceptos como tales. Ellos adquieren significado en su uso y su uso posible debe entrar en conexión con las condiciones formales de la sensibilidad. Tal es la función del esquematismo:

> Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son, por lo tanto, las verdaderas y únicas condiciones para procurarles a los conceptos puros del entendimiento una referencia [*Beziehung*] a objetos y, con ello, *significado* [*Bedeutung*]; y de allí que, finalmente, las categorías no tienen, ningún otro uso [*Gebrauch*] que un posible [uso] empírico, en la medida en que meramente sirven para subordinar los fenómenos a reglas universales de síntesis mediante fundamentos de una unidad necesaria a priori (a causa de la unión necesaria de toda conciencia en una apercepción originaria) y para, por medio de ello, volver a los fenómenos aptos de un enlace de validez universal en una experiencia" (B 185).

Los esquemas son, pues, condiciones que posibilitan una referencia de los conceptos puros del entendimiento a los objetos y por ello mismo, la condición de posibilidad de significado, en tanto "€l esquematismo de cada categoría es la clave de su uso" (B 224). Existe, pues, una doble relación entre esquema y categoría (Cf. B 186). Por una parte, los esquemas realizan las categorías; por otra parte, las restringen en la medida en que las circunscriben a las condiciones de la sensibilidad. Sin la articulación del esquematismo, las categorías podrían tener un significado ampliado, pero de hecho esto no sería sino el significado en un sentido lógico formal. Desde el punto de vista del conocimiento posible, las categorías ampliadas más allá de las condiciones impuestas por "nuestra intuición sensible" (B 148) no son sino "conceptos vacíos de objetos", es decir, "simples formas del pensamiento sin realidad objetiva" (B 148), no tienen la posibilidad de referirse a un objeto, y por lo mismo carecen de significado en sentido objetivo. Por ejemplo, si en el concepto de "substancia" se dejara de lado la determinación aportada por la sensibilidad pura al concepto puro, esto es, la idea de persistencia del fenómeno, el concepto de substancia no significaría nada más que un "algo" indeterminado que puede ser pensado como sujeto sin ser predicado de otra cosa. Para poder tener significado objetivo los conceptos

deben darse en consonancia con una posible intuición sensible correspondiente. Para ello se requiere que a los conceptos les sean dados objetos empíricos o al menos elementos empíricos que los constituyan, ya que "(l)os conceptos son imposibles [...] y no pueden tener significado [*Bedeutung*] alguno [...], allí donde a ellos, o al menos a los elementos en los cuales consisten, no les es dado un objeto" (B 178). Para poder tener significado objetivo las categorías deben limitarse a las condiciones de la sensibilidad "puesto que si prescindimos de esas condiciones, deja de existir todo significado [*Bedeutung*], es decir, toda referencia al objeto" (B 300). Pero esta posible referencia al objeto tiene, desde el punto de vista del análisis trascendental, una característica distintiva identificable que se pone de relieve en el siguiente pasaje:

> Si examinamos qué nueva índole le confiere a nuestras representaciones *la referencia* [*Beziehung*] *a un objeto* y cuál es la dignidad que adquieren por medio de ello, encontramos que ésta [referencia] no hace más que volver necesario de una cierta manera el enlace [*Verbindung*] de las representaciones y, subordinarlas a una regla; encontramos, inversamente, que *sólo por medio de que un cierto orden en las relaciones temporales de nuestras representaciones es necesario, les es conferida significado objetivo* [*objective Bedeutung*]. (B 242-243; mis itálicas).

El pasaje indica la respuesta a la cuestión planteada respecto de que el significado objetivo no puede consistir meramente en la referencia a otra representación. El significado objetivo se construye por la conjunción de una doble condición: la posible referencia a un objeto y el enlace necesario de las representaciones en un orden temporal. En ello consiste el giro propio de la perspectiva trascendental respecto de la referencia al objeto. La posible referencia al objeto, es decir la relación semántica básica heredada de la tradición filosófica, es, como posible sustento del significado objetivo, comprendida simultáneamente como una relación temporal.

También en *Ser y tiempo* puede señalarse una forma de argumentación trascendental, si bien, por cierto, con características propias. Ella consiste en un tipo de argumentación que establece respecto del fenómeno tratado la remisión a la conjunción teórica entre ser y tiempo. La "apertura" del ser en tanto éste trasciende todo ente es "conocimiento trascendental" (GA 2, p. 51 y p. 276); de modo tal que la remisión del fenómeno lenguaje a su condición de posibilidad, el habla, se continúa entonces en una serie de relaciones de fundación que conducen a la conjunción entre la temporalidad como característica ontológica peculiar del *Dasein* y el "ser" en tanto referencia básica de éste. De este modo, si bien el habla designa el fundamento ontológico que posibilita el lenguaje, el pleno sentido de la reflexión acerca de éste sólo puede ser alcanzado en la medida en que sea explícitamente considerado desde la estructura temporal del *Dasein* y su referencia al "ser". En la medida en que el "fundamento ontológico originario de la existencialidad del *Dasein* es la *temporalidad*" (GA 2, p. 311) se pone de manifiesto una nueva determinación en la consideración del habla. La reiteración de la analítica desde la perspectiva de la temporalidad muestra este estrato ulterior en el orden de fundación ontológica sobre la que se asientan sentido, significado y habla: la temporalidad (GA 2, pp. 428-431 y pp. 482-485). El habla, en tanto articulación sentido-significado, resulta "en sí misma temporal" en la medida que la actividad de hablar se funda en la "unidad extática de la temporalidad" (GA 2, p. 462). Si hasta aquí se había puesto de relieve que la significatividad representaba sin más la "constitución ontológica del mundo" (GA 2, p. 482), se afirma ahora que: "*Únicamente partiendo de la temporalidad del habla*, es decir del *Dasein* como tal, *puede aclararse el 'origen' del significado* y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos." (GA 2, p. 462; mis itálicas)

Mientras la analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura* determina la esquematización de los conceptos puros como condición necesaria de su posible empelo con sentido, la analítica existencial del *Dasein* retrotrae el significado y la formación de conceptos a la temporalidad. Una manera de subrayar esta confluencia entre ambas perspectivas consiste en comprender de modo transcendental la identidad de los significados como una identidad

originaria[16]. Las proposiciones, en tanto unidades de significado, pueden ser identificadas como una estructura de sentido compleja articulada por la cópula. La síntesis categorial, el "es", debe ser comprendido como el modo de realización y cumplimiento de la unidad de la apercepción. Con ello la copula muestra su temporalidad; el "es" primario y originario es un "es" referido al presente o el "es" del presente. A su vez el "es" atemporal o supratemporal es una abstracción o construcción generada del "es" originario. De este modo una perspectiva filosófico trascendental en la cual convergen los dos enfoques examinados muestra que los significados son representaciones en la medida en que son admitidas en o asumidas por la unidad trascendental de la apercepción. Ahora bien, en tanto ésta es comprendida temporalmente, en esa misma medida, ya no pueden ser comprendidas más como representaciones[17].

Esta manera conjunta de comprender el aspecto temporal del significado, más allá de diferencias sustanciales que legítimamente pueden señalarse[18], parece tener una ventaja. Ofrece una visión unificada en una cuestión actual en la reflexión sobre el lenguaje, sustentada en una argumentación histórica conceptual que ha tenido distintos momentos desde la publicación de la *Crítica de la razón pura*[19] .

Referencias

ADICKES, Erich (1964), *Kant und das Ding an sich*, 2a. ed., Pan Verlag, Berlin.

AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, Tatiana (1998), *El lenguaje en el primer Heidegger*, F.C.E., México.

CARPIO, Adolfo (1974), *Principios de Filosofía*, Glauco, Buenos Aires.

HEIDEGGER, Martin, GA 1, Frühe Schriften (1912-1916), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1978.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, Sein und Zeit (1927), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1977.

HEIDEGGER, Martin, GA 3, Kant und das Problem der Metaphysik (1929), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2a. ed., 2010.

HEIDEGGER, Martin (2003) *Ser y tiempo,* trad. Jorge Rivera, Trotta, Madrid

HEIDEGGER, Martin (1968), *El ser y el tiempo*, 3º ed. trad. José Gaos, F.C.E., México.

KANT, Immanuel (1924), *Logik (Handschruftkicher Nachlass)*, *Kant's Gesammelte Schriften*, XVI, Preussischen / Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1900s, Berlin.

KANT, Immanuel (1800), *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (Jäsche), *Kant's Gesammelte Schriften*, IX, Preussischen / Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1900s, Berlin.

16 Siguiendo a Rohs, 1985, p. 18.

17 Cf. Rohs, 1985, p. 25.

18 Por ejemplo respecto de la identidad entre apercepción y temporalidad como interpretación de Kant por parte de Heidegger observa Rosales: "Yo estoy de acuerdo con su [Heidegger] tesis fundamental en la medida en que las categorías como predicados de ser son comprendidas a partir del tiempo, *pero esto sólo en parte*, puesto que ellas no surgen del mero tiempo, sino de él y de su contenido temporal en relación a la apercepción." (Rosales, 2000, p. 359).

19 Agradezco el comentario del evaluador de este trabajo. Indica dicho comentario que una continuación natural del artículo consistiría en analizar el esquematismo heideggeriano a la luz de lo ya presentado aquí. Para ello recomienda la profundización del análisis de la obra de A. Rosales mencionada en la anterior nota al pie. En conexión con ello, cabe también considerar Rubio, 2004.

KANT, Immanuel (1787), *Kritik.der reinen Vernunft*, F. Meiner (1956), Hamburgo.
KELKEL, Arion (1980*), La Légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, J. Vrin, Paris.
KÖHLER, Dietmar (1993), *Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von «Sein und Zeit»*, Bouvier, Bonn.
LÜTTERFELDS, Wilhelm (2003), "Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie", en D. Heidemann, Dieter y K. Engelhard, *Warum Kant heute?*, W. de Gruyter, Berlin - Nueva York, pp. 150–176.
MARTEL, Christoph (2008), *Heidegger's Truths. Truth, Reference, and Being a Person in "Being and Time" / Heideggers Wahrheiten Wahrheit, Referenz und Personalität in "Sein und Zeit"*, W. de Gruyter, Berlín – Nueva York.
NATTERER, Paul (2003), *Systematischer Kommentar zur Kitik der reinen Vernunft*, W. de Gruyter, Berlín – Nueva York.
ROHS, Peter (l985), "Was sind Bedeutungen?", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jahr 10, Heft 3, pp. 1-26.
ROSALES, Alberto (2000), *Sein und Subjektivität bei Kant*, W. de Gruyter, Berlín – Nueva York.
ROSALES, Alberto (1993), *Siete ensayos sobre Kant*, Universidad de Los Andes - Consejo de Publicaciones, Mérida, Venezuela.
RUBIO, Roberto (2004), "Tiempo y sentido. Sobre la recepción de Heidegger del Esquematismo Trascendental Kantiano en la época de *Ser y Tiempo*", *Praxis Filosófica*, 19, pp. 5-21.
SIMON, Josef (1996), "Immanuel Kant", en T. Borsche, *Klassiker der Sprachphilosophie*, C.H. Beck, Munich, pp. 233-256.
STASSEN, Manfred (1973), *Heideggers Philosophie der Sprache in Sein und Zeit und ihre ph.ilosophisch-theologischen Wurzeln*, Bouvier, Bonn.
VON HERRMANN, Friedriech Wilhelm (2008), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit* III, Klostermann, Francfort del Meno.
VON HERRMANN, Friedriech Wilhelm (2005), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit* II, Klostermann, Francfort del Meno.
VON HERRMANN, Friedriech Wilhelm (1987), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit* I, Klostermann, Francfort del Meno.
WOHLFAHRT, Günter (1996), "Martin Heidegger", en T. Borsche, *Klassiker der Sprachphilosophie*, C.H. Beck, Munich, pp. 385-399.

Studia Heideggeriana, Vol. I, 2020, 2ª ed., 65-73
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol1.2011.48

El don de la intuición en la interpretación heideggeriana de Kant

The Gift of Intuition in Heidegger's Interpretation of Kant

SUSI FERRARELLO[*]
(Loyola University, "John Felice Rome Center")

Resumen: En el presente artículo nuestra manera de proceder estará marcada por la individuación de los puntos del pensamiento de Kant sobre los que Heidegger ha ejercido su forzamiento. Nos concentraremos en forma particular sobre la primera interpretación de la *Crítica* kantiana que el filósofo dio en las lecciones del semestre de invierno 1927/28. En efecto, es en este curso donde es posible reconocer la primera intervención por parte de Heidegger dirigida a la superación de la metafísica tradicional kantiana y a la construcción de su propia ontología. Insistiremos de manera particular sobre los conceptos de intuición, imaginación y representación que consideramos fundamentales para la formulación de esa ontología. La descripción de este núcleo de conceptos parece, en efecto, no sólo forzar el sentido que Kant les asignaba, sino que además da lugar a ciertas ambigüedades que repercuten en la definición heideggeriana de ontología.
Palabras Clave: ontología, intuición, imaginación, representación

Abstract: In this article, we will focus on the *loci* of interpretation of Kant's thought in which it seems that Heidegger has forced his interpretation. We will concentrate, in particular, on the first interpretation of the Kantian Criticism on which the philosopher lectured in the winter semester 1927/28. Indeed, it is in these lectures that we can observe Heidegger's first attempt to overcome the traditional Kantian metaphysics in favor of his ontology. We believe, in particular, that the concepts of intuition, imagination, and representation are fundamental for the formulation of that ontology. The description of this core of concepts seems, in effect, not only to force the meaning that Kant assigned to each of them, but also gives rise to certain ambiguities that reverberate in the Heideggerian definition of ontology.
Keywords: ontology, intuition, imagination, representation

1. Introducción

Los críticos señalan con frecuencia que en Heidegger el abordaje de la tradición se encuentra estrechamente asociado con la transformación[1]. En efecto, para el filósofo, interpretar significa forzar. La interpretación eficaz de un texto no puede limitarse a relatar lo que el mismo texto

[*] Agradezco profundamente a Giusy Liberti, Piero Mari y Federico Jose Arena por el valioso trabajo de traducción que han llevado a cabo.

[1] Sobre este punto véase: Gadamer, 1983, p. 24, pp. 138-149; Volpi, 1984; Volpi, 1985, pp. 223-248; Volpi, 1988, pp. 203-230; Volpi, 1990, pp.3-28; Wood, 2002, 24; y también del mismo Heidegger, GA 3, p. 7.

dice; tiene en cambio que captar lo que el autor quería decir, aun cuando él mismo no fuera plenamente consciente de ello. En este sentido, el abordaje de los textos kantianos, que Heidegger lleva a cabo con frecuencia[2], no se limita a explicar al lector lo que Kant quería decir, sino que fuerza el sentido original de su pensamiento en una dirección específicamente heideggeriana. Heidegger encuentra siempre algo de sí mismo en los textos que lee y la interpretación de Kant se presenta como "otro más de sus célebres forzamientos"[3].

En *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Heidegger se introduce impetuosamente en la renombrada *Crítica de La Razón Pura* con el fin de superar la acepción tradicional de metafísica para poner en evidencia el verdadero sentido del *Ser*, es decir, el ser como temporalidad en el mundo. Como el filósofo mismo escribe en la introducción de *Kant und das Problem der Metaphysik*:

> Während der Ausarbeitung der WS 1927/28 gehaltenen Vorlesung über 'Kants Kritik der reinen Vernunft' wurde ich auf Schematismuskapitel aufmerksam und erblickte darin einen Zusammenhang zwischen dem Kategorienproblem, d.h. das Seinsproblem der überlieferten Metaphysik und dem Phänomen der Zeit (…). Kants Text wurde eine Zuflucht, bei Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen (XIV) (GA 3, p. 3).

En el presente artículo nuestra manera de proceder estará marcada por la individuación de los puntos del pensamiento de Kant sobre los que Heidegger ha ejercido su forzamiento. Nos concentraremos en forma particular sobre la primera interpretación de la *Crítica* kantiana que el filósofo dio en las lecciones del semestre de invierno 1927/28. En efecto, es en este curso donde es posible reconocer la primera intervención por parte de Heidegger dirigida a la superación de la metafísica tradicional kantiana y a la construcción de su propia ontología. Insistiremos de manera particular sobre los conceptos de intuición, imaginación y representación que consideramos fundamentales para la formulación de esa ontología. La descripción de este núcleo de conceptos parece, en efecto, no sólo forzar el sentido que Kant les asignaba, sino que además da lugar a ciertas ambigüedades que repercuten en la definición heideggeriana de ontología.

2. Entre metafísica y ontología

El punto de partida del análisis de Heidegger consiste en la apropiación filosófica, como ontología fundamental[4], de la *Crítica de la Razón Pura*. La *Crítica de la Razón Pura*, cuyo primer objetivo es captar y aclarar el sentido auténtico de la filosofía, se presenta como un análisis crítico de los fundamentos de la ontología. Según Heidegger, en efecto, "Ontologie (…) ist nichts anderes als Wesen der Philosophie" (GA 25, p. 37). La filosofía, a su vez, es entendida o bien como una investigación de entes específicos, y por lo tanto como una ontología regional (*regional Ontologie*), o bien como instrumento de análisis del ser en general, es decir, como ontología fundamental (*Fundamentalontologie*)[5].

Para Kant, según Heidegger, el problema principal es el de justificar una filosofía que valga como ciencia. La filosofía debe, en efecto, poder demostrar la validez de sus propios fundamentos, en la definición que ella misma da de las condiciones de posibilidad del ser en general y del ser mismo. En términos heideggerianos, de lo que es preontológico y ontológico[6].

---

2 Citamos a continuación sólo algunos de los textos más significativos en los que Heidegger se refiere a Kant: GA 1; GA 2; GA 3; GA 9; GA 21; GA 41.
3 Véanse: Volpi, 1997, 35; 1996.
4 Cf. GA 25, § 3.
5 Cf. GA 25, pp. 37, 38.
6 Cf. GA 25, p. 39.

En primer lugar, por consiguiente, la *Crítica de la Razón Pura* se ocupa para Heidegger del fundamento de la filosofía, entendida como metafísica, en cuanto ciencia válida[7]. Criticando la facultad de juicio, se propone explicar como el *ón*, ente suprasensible, puede ser captado y descripto. De manera más detallada, ambos filósofos se interrogan sobre la posibilidad de la existencia de juicios sintéticos *a priori*, capaces de comprender "das vorontologische beziehungsweise ausdrücklich ontologische Seinsverstaendnis des Seienden möglich" (GA 25, pp. 51-52), o sea, el ser sensible según su estructura universal.

En este punto aparece ya el *primer forzamiento* de Heidegger. En el segundo párrafo, en efecto, el filósofo introduce el concepto de hombre, mientras que Kant en cambio no alude a ninguna forma de subjetividad explícita, ni siquiera a la del "yo pienso". Para Heidegger la ciencia es una condición existencial del ser-ahí (*Dasein*) humano y no solamente una "manera de conocer" (GA 25, pp. 18-19). El conocimiento no indica aquello que es conocido sino la captación de quién conoce (*Greifhalt*) (GA 25, pp. 18-19). La palabra "captación" constituye claramente un término clave de la argumentación, ya que indica la relación entre la actitud del sujeto que capta y descubre y el ser. La ciencia describe, según Heidegger, una relación entre "ser-ahí" (existencia) y ente (*óv*), entre quien descubre y el objeto descubierto, o, si queremos expresarnos desde un punto de vista funcional, entre quien existe y el proceso de objetivación que cumple: "Wir fassen demnach das Erkennen als eine freie Möglichkeit der menschlichen Existenz" (GA 25, pp. 18-9).

El conocimiento del ser, según Heidegger, tiene una raíz ontológica, entendida en sentido existencial y no solamente cognoscitivo. Es efectivamente en la relación entre el sujeto que existe en el mundo y los objetos que de vez en vez descubre, que el sujeto o el ser humano puede justificar frente a sí mismo su existencia. Según Kant, por el contrario, el medio para acceder al conocimiento del ser es el juicio. En uno, la crítica de la metafísica se inicia en la ontología; en el segundo, en el juicio. Los enfoques de los dos filósofos parecen divergir. Ambos tienen como objeto la metafísica; sin embargo le dan, desde un comienzo, funciones distintas: para Kant, es el estudio del ser como conocido; en cambio, para Heidegger, es el estudio del ser-ahí en cuanto sujeto que descubre el ser. El uno está interesado en el desvelamiento del conocimiento, el otro en el de la existencia. El fundamento asumido por Kant es epistemológico, el asumido por Heidegger, ontológico. El primero "descuida", en su investigación sobre los fundamentos de la ciencia, el problema de *cómo* se conoce, el segundo de *quién* conoce.

Esta parece ser la primera y fundamental línea de demarcación entre las maneras de estudiar el ser por parte de los dos filósofos. La ontología de Heidegger se ocuparía de establecer *lo que hay*, es decir, redactar algo que se parezca a un inventario de lo existente. La metafísica de Kant, en cambio, se ocuparía de establecer *qué es* lo que hay, es decir, especificar la naturaleza de los objetos incluidos en el inventario[8]. Ambos analizan el propio objeto dando por acertado el propio punto de partida: uno, una epistemología; otro, una ontología válida. Heidegger no se pregunta por el fundamento de lo que es descubierto, Kant no se interroga sobre la posibilidad de la existencia del sujeto juzgante. De todos modos, ambos buscan el fundamento a partir del cual es posible hablar de ciencia y ambos abordan, desde perspectivas distintas, el punto a partir del cual puede originarse una nueva metafísica, entendida como descripción de las condiciones de posibilidad del ser[9].

---

7 Cf. GA 25, pp. 12, 40.

8 Acerca de la metáfora del inventario remitimos a Broad, 1923, p. 242.

9 Naturalmente existe más de una manera de hablar de metafísica y ontología. Existe quien habla de metafísica en un sentido distinto siguiendo su connotación más aristotélica (la metafísica como el estudio de los principios y causas primeras). Véanse por ejemplo los trabajos de Enrico Berti. Existe también quien define a la metafísica como una especulación *a priori* acerca de aquellos interrogantes que, aún cuando no sea posible resolver a través de la observación y la experimentación, son susceptibles de análisis racional mediante el examen de la estructura de nuestro conocimiento. Citamos en este caso la metafísica descriptiva de P. F. Strawson, 1950, que tanto ha influido en gran parte de la literatura contemporánea de orientación «analítica». Y finalmente concepciones más

En este sentido se puede estar de acuerdo con la crítica que Berti dirige a la "superación de la metafísica" de Heidegger[10]. Heidegger, en efecto, no parece superar la metafísica *tout court*; parece, más bien, entrar en una nueva ciencia de las condiciones de posibilidad del ser. Se trata de una ciencia donde está prevista la relatividad del ente respecto al ser-ahí, es decir, los múltiples modos en que los objetos del mundo se dan al hombre y son descubiertos por él. El pensamiento kantiano, en efecto, oscila entre distintas definiciones de metafísica. En primer lugar, la metafísica especial (*metaphysica specialis*) definida como ciencia que se ocupa de las tres esferas 'Dios, hombre, mundo'. En segundo lugar, la metafísica general (*metaphysica generalis*) que tendría la finalidad de instituir el presupuesto o el instrumental con el cual desestructurar o replantear un nuevo concepto de metafísica. Y finalmente, la metafísica del fundamento que se preocupa por la aclaración de la raíz oscura del conocimiento. Bajo ninguna de estas tres acepciones Kant analiza la cuestión de la relatividad del ente respecto a un sujeto. A pesar de ello, no puede negarse que tanto la metafísica general como la metafísica del fundamento son explotadas por la actitud *destruens* y *construens* de Heidegger para renovar la metafísica tradicional transformándola en una ontología capaz de apoderarse del sentido originario del ser.

La cuestión que planteamos respecto a la nueva metafísica del primer Heidegger es la siguiente: ¿la relatividad del ente respecto al ser-ahí no da lugar a un círculo vicioso que vuelve inútil la ontología misma? El ser-ahí, en efecto, es un ente entre los entes que sin embargo tiene la función de descubrir. El problema es que su descubrir queda siempre a un nivel sensible y no solamente originario, propiamente porque ser-ahí y ente son "arrojados" a la realidad sensible, es decir, al único lugar donde puede tener lugar el proceso del conocer. No obstante, el objetivo de la *Crítica* es fundar una ontología regional y fundamental capaz de esclarecer las raíces del ser como ente y ser en general. Lo que queremos poner en evidencia, por lo tanto, es la ambigüedad en el nivel existencial entre el ser-ahí que descubre y el ente que es descubierto. Esta ambigüedad, en efecto, se refleja en el proyecto de fundamentación de la ontología heideggeriana, puesto que ni el ser-ahí ni el ente pueden justificar su carácter originario en el proceso de desvelo[11]. En la sección siguiente continuaremos profundizando los detalles de esta ontología y trataremos de llegar a la raíz de la ambigüedad y de la circularidad que hemos encontrado.

3. La vía de acceso a la ontología

En la *Estética Trascendental* Heidegger acepta el presupuesto kantiano según el cual el conocimiento es posible a través de juicios sintéticos *a priori*. El ente es conocido por intermedio de la estructura sensible e intelectiva del sujeto. Los entes, en efecto, son percibidos

antiinmanentistas y trascendentalistas de la metafísica, de inspiración rosminiana. Citamos aquí: Sciacca, 1950. En cuanto a la ontología, se puede hablar en términos puramente formales (como el estudio de los principios que gobiernan el «ser en cuanto ser», prescindiendo de su manifestación concreta es sectores específicos de la realidad). Tenemos en mente aquí a los filósofos que se apoyan en Husserl; o existe quien, como los filósofos de inspiración heideggeriana o estructuralista, prefiere hablar en clave fenomenológica, en el sentido de análisis de los «modos de darse» el ser a un sujeto o de modo hermenéutico como análisis el poder «constitutivo» de nuestro lenguaje.

10 Cf. Berti, 1985.

11 Estos interrogantes se dirigen claramente al primer Heidegger que comenta el texto kantiano al cual nos referimos aquí. El segundo Heidegger completará su ontología en una analítica existencial que reconocerá la supremacía del ser-aquí respecto del ente. Véase *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 2000: "Ontology is the science of the being of entities. It inquires into the being of entities in general and tries to ground entities as a whole in the being of a highest entity. This double line of questioning determines the onto-theo-logical constitution of metaphysics" p. 165; "Heidegger's relation to metaphysics is ambiguous. (…) Metaphysics is determined by its onto-theo-logical constitution. As ontology, metaphysics names Beingness as the fundamental quality, which makes an entity what it is and that it is." (p. 148)

por la sensibilidad y pensados por el intelecto. Como indicábamos en la sección anterior, el problema principal de este proceso de conocimiento reside en el lugar y la manera en que la síntesis se produce. ¿Quién lleva a cabo la síntesis de lo que la sensibilidad percibe y el intelecto piensa? ¿Cómo se comunican entre sí estas dos funciones tan distintas? En este nudo se encuentra el *segundo forzamiento* de Heidegger que analizaremos a continuación.

Entre la primera y la segunda edición de la *Crítica*, Heidegger lamenta el progresivo alejamiento de Kant de la nueva metafísica, la que antes hemos definido como metafísica del fundamento, para acercarse a una acepción más tradicional de molde cartesiano. De hecho, en la segunda edición, Kant quita espacio a la facultad de la intuición y de la imaginación para dar más espacio a la subjetividad abstracta y vacía del *Ich denke*. En el pasaje de una edición a la otra, el filósofo lleva a cabo, según Heidegger, un verdadero proceso de reubicación de las funciones. Mientras en la primera edición la imaginación era una función de la sensibilidad y a ella pertenecía la tarea de recoger los datos necesarios sobre los cuales la intuición trabaja y el intelecto piensa, en la segunda edición la imaginación es definida como una facultad del intelecto. La tarea de pensar y sintetizar los datos de la sensibilidad no pertenece más a la imaginación productiva, sino a las categorías. Para Heidegger, en la primera edición, la síntesis es confiada a la imaginación; en la segunda, a las categorías. Las raíces del conocimiento para el primer Kant son "sentido, imaginación y apercepción" (A 94 n.) y el intelecto queda relegado como una facultad de importancia secundaria. En la segunda edición, en cambio, las facultades principales del conocimiento son la sensibilidad y el intelecto.

Procedamos ahora según el orden argumentativo seguido por el mismo Heidegger. Todo conocimiento comienza gracias a la intuición que ordena la realidad según los filtros del espacio y del tiempo. La intuición puede ser originaria o derivada. La intuición originaria es, a decir verdad, inescrutable y pertenece a Dios; la misma consiste en una especie de intuición intelectual infinita que comprende el origen de aquello que es intuido. La intuición derivada pertenece, en cambio, a los hombres y es pura o empírica[12]. La primera permite individuar aquellas raíces que puedan justificar la idea de ciencia, a diferencia de la segunda que consiste en la sensación, es decir, en aquel sentimiento creado por la relación entre el sujeto que percibe y el fenómeno percibido, o bien, en el lenguaje de Heidegger, entre captación e *intentum*. Es por lo tanto en esta función cognoscitiva del sujeto que se encuentra el camino para descubrir el objeto en sí mismo, o sea, la estructura originaria del ente. Es por eso que, en la interpretación de Heidegger, el concepto de intuición posee una función mucho más importante que la que le asigna Kant. Heidegger se ve en parte influido por la bipolaridad de la descripción fenomenológica husserliana del acto, consistente en la correlación entre *nóesis* y *nóema*, o sea, entre el sujeto que cumple el acto y el objeto contenido en el acto. La vía de acceso a la estructura de la cosa intuida está siempre abierta y accesible[13]. Para mostrar el ente es suficiente analizar el acto primario dirigido hacia el ente, o sea, la intuición.

En este sentido, la intuición termina siendo, en el análisis heideggeriano, la clave esencial para comprender el punto en el que se origina "la libertad de captación del ser-ahí". La intuición representa, efectivamente, la función primaria y originaria que describe la relación entre el ser humano que vive y el objeto que es vivido. La intuición es capaz de recibir representaciones, gracias a las afecciones en las que se apoya, y de otorgar sentido al ente que es percibido[14]. Según el análisis de Heidegger el punto de acceso a la estructura originaria del ente, no es el *noûs* sino la intuición, o sea, la capacidad del sujeto de vivir en el mundo de manera sensible.

Desde este punto de vista es por lo tanto posible insistir en que la via de acceso a la metafísica heideggeriana no es epistemológica, sino ontológica y casi antropológica, ya que para acceder al sentido del ser conocido, es necesario analizar aquello que su maestro llamaría el *Erlebnis*, lo

12 Cf. GA 25, pp. 85, 101.
13 Cf. Cassinari, 1994 y Elliott, 2005.
14 Cf. GA 25, pp. 89-93.

vivido del sujeto viviente. La intuición se convierte en la principal vía de acceso a la ontología heideggeriana, esto es, se convierte en aquella ciencia capaz de comprender las condiciones de posibilidad del ser, entendido como ser-ahí descubridor o como ente. Veremos a continuación cómo Heidegger define la intuición y como ésta se relaciona con la ontología.

4. El don de la intuición

En el estudio de la *Analítica de los conceptos,* Heidegger define la lógica trascendental como una lógica ontológica, o sea, como "eine solche Untersuchung des Denkens und seiner Elemente, die diese im Hinblick darauf enthüllt, wie sie eine apriorische Erkenntnis der Seinsverfassung des Dienenden möglich machen"(GA 25, p. 170). La ontología, de cierto modo, se funda en la lógica, es decir, en el *logos* a través del cual puede expresarse[15]. Por lo tanto, para Heidegger la lógica es el instrumento de explicación del ser del ente y puede, por intermedio del pensamiento, reunir, según reglas, los datos recibidos por la sensibilidad. Heidegger, siguiendo la enseñanza de Husserl en las *Investigaciones Lógicas*[16], subraya cómo la lógica no es un *organon* sino el conjunto de los principios que hacen posible la explicación de lo que vivimos[17]. En sentido estricto, la lógica no consiste en la aplicación de estas reglas, sino en los contenidos a partir de los cuales tales reglas se construyen. Ella puede sintetizar lo múltiple apoyándose en la imaginación y la intuición y conceptualizarlo de manera óntica y ontológica es decir, según determinadas categorías de conocimiento, según la categoría del ser en general[18]. En definitiva, la lógica cubre con conceptos positivos el material recogido y crea categorías para ordenarlo.

En el análisis de esta última parte reside el *tercer forzamiento* del análisis de Heidegger y quizás el más relevante desde el punto de vista de nuestra argumentación. La polémica aquí es particularmente vivaz, porque se pretende fundar una 'metafísica' *propia* y forzar el contenido expresado en la *Analítica de los conceptos* de Kant. En esta sección, el principal objeto sometido a examen es el esquematismo trascendental. Se persigue explicar cuál es el lugar en el que se originan los conceptos, qué función ejercitan conjuntamente y de manera coordinada el pensamiento y la intuición y cómo es que se forman las categorías. Las categorías, así como los conceptos, se originan a partir de la idea de síntesis. Pero la síntesis es definida por Heidegger como una operación oscura que en positivo no pertenece ni a la intuición ni al intelecto[19]. Mientras Kant la identifica con la función del juicio y de manera más específica con el acto de la reflexión[20], Heidegger atribuye la síntesis a la facultad de la imaginación. A la imaginación y no al juicio corresponde la capacidad de sintetizar lo múltiple. En efecto, la imaginación funciona según el filósofo como punto de unión de la multiplicidad de los conceptos sobre los cuales es posible reflexionar sólo una vez que ella ha tenido lugar. Esta, y no el intelecto, parece ser la función que está en la base de la lógica o, si queremos, de la elaboración del conocimiento.

De este modo, distinguiéndose de Kant, Heidegger asigna únicamente a la imaginación la capacidad de síntesis. Heidegger escribe: "Die Synthesis überhaupt ist (…) die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden" (GA 25, p. 276). Esta capacidad reside en el hecho que la imaginación es una particular facultad de la intuición, que está en condiciones de reunir

[15] Cf. GA 25, p. 167.
[16] Cf. Hua XIX.
[17] Cf. GA 25, p. 180.
[18] Cf. GA 25, pp. 285-6.
[19] Cf. GA 25, p. 273.
[20] Cf. *Ibíd*.

en sí la multiplicidad de objetos que se dan en la forma pura del espacio y del tiempo[21]. Es una especie de intuición pura, destituida de cualquier forma de afección por parte del objeto sensible. La intuición en lo específico es presentada por el filósofo como *don* con el cual lo múltiple se da, en cuanto objeto, frente al sujeto (*Gegen-stand*)[22]. La imaginación, entendida por el filósofo como una intuición sin afección, tiene por única función la de reunir la multiplicidad de modo que se forme el contenido del concepto sin que éste sea percibido directamente. Él escribe: "diese Synthesis entspringt rein nur der Einbildungskraft, und diese ist eine 'blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele', die für Möglichkeit der Erkenntnis ursprünglichste Bedingung ist" (GA 25, p. 275). La actividad de la imaginación representa, así, la máxima condición que da origen al descubrimiento del ente por parte del ser.

Tratemos ahora de entender de manera más precisa cómo actúa la imaginación y si es posible o no trazar una línea de demarcación entre la identidad del ser-ahí que formula la pregunta y la del ente descubierto. Es en esta función donde se encuentra el punto de origen de aquella metafísica circular y ambigua a la cual hemos aludido en los párrafos anteriores. Si la imaginación es en efecto el lugar donde tiene origen el proceso de descubrimiento del ente por parte del ser y si ella opera sin necesidad de afección, su pureza y carácter originario permanecen intactos. La circularidad ontológica entre ente y ser-ahí resulta interrumpida por este don que originalmente pertenece al ser-ahí gracias a su capacidad de intuir y, aún antes, de imaginar. Veamos entonces más de cerca cómo opera.

Heidegger confiere a la imaginación la tarea de unificar la multiplicidad pura de los entes que son captados, ante todo, en cuanto temporalidad y por lo tanto privados de su contenido. Ellos son, en substancia, aquellos conceptos vacíos que hacen que sea posible reflexionar sobre los objetos y formular conceptos con contenido. "Die reinen Verstandesbegriffe GA 25, p. 313). La imaginación puede llevar a cabo esta síntesis a través de tres diversas actividades, a saber, la aprehensión, la reproducción y el reconocimiento. Estas tres actividades marcan las tres caras del tiempo: síntesis de lo que es presente, pasado y futuro. Estas formas, siendo síntesis del tiempo, son también definidas por Heidegger como formas del tiempo. La aprehensión, en efecto, considera al objeto tal y como aparece en el pasado, la reproducción se ocupa de sintetizarlo en sus actualizaciones presentes y el reconocimiento se preocupa de prever su morfología en el futuro[23]. Para que estas operaciones sean posibles es absolutamente indispensable la presencia de un sujeto al cual los objetos se dan anticipadamente dentro de un determinado horizonte temporal.

Según Heidegger, a diferencia de Kant, las categorías no pueden ser lugar de síntesis ni lugar de producción. Es la función representativa, y no las categorías, el lugar donde tiene origen el conocimiento y ella misma es situada por Heidegger dentro de la facultad general de la intuición. La imaginación, como facultad productiva y representativa, media entre intuición e intelecto, desarrollando así su función primaria de actividad representativa[24]. En la capacidad representativa de la imaginación reside la verdadera capacidad de síntesis de lo múltiple y de descubrimiento del ente. El verdadero fundamento del conocimiento ontológico está originalmente constituido por el representar (*Vorstellung*, o sea: *stellen vor*). Mediante este conocimiento el ente se vuelve simplemente presente (*vorhanden*) y dotado de una estabilidad propia en el fluir del tiempo. La mera presencia constituye la modalidad ontológica con la cual el objeto es en su estar frente al sujeto. El ente imaginado, en efecto, representa su *prae ens*, es decir, el ser ya constituido como ente en su ser objeto[25].

---

21 Cf. GA 25, p. 277.
22 Cf. GA 25, p. 275.
23 Cf. GA 25, p. 366-368.
24 *Ibíd.*
25 Cf. Cazzullo, 1982, pp. 35-37; Cassinari, 1994, p. 48.

La representación, como función de la imaginación, es por lo tanto central, ya que constituye el instrumento para adquirir verdad. El problema es que la verdad es adecuación al objeto y lo mismo sucede con la representación. Y, más en general, la imaginación y la intuición son facultades que "responden" y se adecuan a la necesidad de conocimiento del ente. En este sentido, la intuición como género de la representación no puede ser originaria o absoluta, sino sensible en cuanto duplicado del objeto representado y don espontáneo derivado de la presencia de la relación sujeto-objeto. La función representativa y por lo tanto cognoscitiva, hecha explícita por la intuición en general y por la imaginación en particular, lleva a interpretar el ser originario de lo intuido (y por lo tanto también de lo imaginado) como *adequatio rei*.

El don de la intuición pues, a diferencia de lo dicho respecto de la imaginación, no puede ser completamente puro y originario, puesto que se presenta como una especie de respuesta respecto de lo real. Si la representación es realmente la función propia tanto de la intuición como de la imaginación y si ella es una *adequatio rei*, la intuición y la imaginación no pueden explicar el descubrimiento originario del ser porque también ellas se adecuan al ente. La "respuesta" de la representación muestra las categorías y, aún más, los modos del tiempo (aprehensión, reproducción y reconocimiento) que de ella se generan, no como primarios sino como reacciones que responden a la realidad del objeto.

5. Conclusión

En resumen, podemos reconocer que del primer análisis heideggeriano de la *Crítica* de Kant emerge la ambición de fundar una metafísica capaz de superar los límites epistemológicos y, sobre todo, ontológicos de la metafísica tradicional kantiana. Sin embargo, en este análisis los límites son solamente fijados y no resueltos. La cuestión acerca del Ser-ahí y acerca de la manera en la que se produce la síntesis con respecto al ente, abre una circularidad que permanece ambigua. Por un lado, la facultad de la imaginación parece justificar la pureza del Ser-ahí respecto al ente, por el otro, sin embargo, la definición de representación lleva a entender el Ser-ahí como una respuesta al ente. Una vez más, entre Ser-ahí y ente se genera una continuidad que vuelve difícil establecer los límites entre aquel que se pregunta por el ser y el ente que se conforma a lo que se recibe. La intuición, pues, es la función del representar, pero si el representar es un adecuarse al objeto, la intuición no puede ser una 'pura' aprehensión del objeto. Ambas funciones dan origen a una especie de círculo vicioso, porque la intuición es condición de posibilidad del conocimiento de los objetos, debido a la forma del tiempo, pero al mismo tiempo necesita de la *existencia* de los objetos para poderlos recibir. El ser recibido puramente es consecuencia de una "reacción" de adecuación frente a lo que se tiene enfrente. La ontología, o si queremos la metafísica del fundamento, así delineada no es en este sentido una 'pura' metafísica, una apropiación del sentido fundamental del ser en general, como Heidegger había afirmado al inicio de las lecciones, sino que se, por así decirlo, queda circularmente encerrada dentro de esta relación de *don* y *reacción* establecida entre sujeto y objeto o, si se quiere, entre sujeto que intuye y objeto representado. En fin, Heidegger al forzar en distintos puntos la *Critica* kantiana, termina por fundar una ontología que no está aún en condiciones de mostrar el ser como región específica o general (ontología regional o fundamental) y consecuentemente tampoco de justificar la filosofía como ciencia capaz de mostrar la validez de estas formas del ser. Esta es, según nuestro análisis, una consecuencia de la definición todavía ambigua que el filósofo elabora alrededor de la relación existente entre intuición, imaginación y representación.

Referencias

BERTI, Enrico (1985), "Überwindung della metafisica?", en *La metafisica e il problema del suo superamento*, Gregoriana, Padova.

BROAD, Charlie Dunbar (1923), *Scientific Thought*, Routledge, Londres

CASSINARI, Flavio (1994) *Definizione e rappresentazione. Antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Guerini Studio, Milano.

CAZZULLO, Aldo (1982), *Heidegger: immagine e rappresentazione*, Unicopli, Milano.

ELLIOTT, Brian (2005), *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, Routledge, London.

DENKER, Alfred (2000) *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, the Scarecrow Press, Lanham, Maryland and London.

GADAMER, Hans-Georg (1983), *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen.

HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie,* en *Frühe Schriften*, ed. F. W. v. Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. F-W. von Herrmann, Niemeyer, Tübingen, 1977.

HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik,* ed. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann,1973.

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Kants These über da Sein,* en *Wegmarken*, ed. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann 1a ed., 1976.

HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, ed. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin, GA 21, *E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mysthische Denken*; *Logik. Die Frage der Wahrheit*, ed. Walter Biemel, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. F.W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin, GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, ed. Petra Jaeger, Frankfurt a.M., Klostermann, 1984.

HUSSERL, Edmund (1975), *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Holstein, Martinus Nijhoff, The Hague.

SCIACCA, Michele Federico (1950), *Filosofia e metafisica*, Morcelliana, Brescia.

STRAWSON, Peter Frederick (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres.

VOLPI, Franco (1984), *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova.

VOLPI, Franco (1985), *"Heidegger e i Greci"*, en Ars Majeutica. Studi in onore di Giuseppe Faggin, Neri Pozza, Vicenza, pp. 223-248;

VOLPI, Franco (1988), *"L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia del primo Heidegger"*, en Aut Aut, no. 223-224, pp. 203-230

VOLPI, Franco (1990), *"La riabilitazione della dynamis e della enérgheia in Heidegger"*, en Aquinas, no. 33, pp. 3-28;

VOLPI, Franco (1996), *La question du logos chez le Jeune Heidegger*, en ed. J. F. Courtine, *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité á la mataphysique du Dasein*, Paris.

VOLPI, Franco (1997), *Guida ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.

WOOD, David (2002), *Thinking after Heidegger*, Stephen Mulhall, New College, Oxford.

Studia Heideggeriana, Vol. I, 2020, 2ª ed., 75-92
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol1.2011.97

Heidegger e a ilusão transcendental

Heidegger and the Transcendental Illusion

RÓBSON RAMOS DOS REIS[*]
(Universidade Federal de Santa Maria)

Resumo: Este artigo apresenta uma análise da abordagem de Heidegger à dialética transcendental no contexto de sua interpretação da Crítica da Razão Pura de Kant. Inicialmente, reconstruo a interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura como sendo uma fundamentação da metafísica. A seguir, apresento a compreensão de Heidegger sobre o que ele chamou de significado positivo da dialética transcendental. O foco principal de sua interpretação é a noção de ilusão transcendental. Concluo este artigo examinando a noção de uma ilusão original, que Heidegger concebe como mais básica do que a ilusão transcendental examinada por Kant. Enfatizo que as subreções transcendentais que Kant explicou na dialética transcendental são interpretadas por Heidegger como casos particulares de uma confusão mais geral, cuja origem pertence à própria estrutura da compreensão do ser.
Palavras Chave: Heidegger, Kant, interpretação fenomenológica, dialética transcendental, ilusão transcendental

Abstract: This paper presents an analysis of Heidegger's approach to transcendental dialectics in the context of his interpretation of Kant's *Critique of Pure Reason*. Initially, I reconstruct the phenomenological interpretation of *Critique of Pure Reason* as being a foundation of metaphysics. Next, I present Heidegger's understanding of what he called the *positive meaning* of transcendental dialectics. The main focus of his interpretation is the notion of transcendental illusion. I conclude this paper by examining the notion of an original illusion, which Heidegger conceives as more basic than the transcendental illusion examined by Kant. I point out that the transcendental subreptions that Kant explained in the transcendental dialectic are interpreted by Heidegger as particular cases of a more general confusion, whose origin belongs to the very structure of the understanding of being.
Keywords: Heidegger, Kant, phenomenological interpretation, transcendental dialectic, transcendental illusion

O comentário dedicado por Heidegger à obra de Kant é conduzido pela interpretação da *Crítica da Razão Pura* como uma fundamentação da metafísica. Nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica* vem à tona uma dimensão não evidente dessa interpretação. O problema da natureza indicativo-formal dos conceitos filosóficos é introduzido a partir do reconhecimento de uma característica atuante na compreensão de todos os problemas metafísicos. Essa característica teria sido examinada pela primeira vez na Dialética Transcendental. Os conceitos

[*] Este trabalho recebeu o apoio do CNPq/Brasil.

metafísicos apresentam um erro necessário: a ilusão dialética. A ilusão transcendental não aniquila tais conceitos, mas implica a recorrência de problemas metafísicos. Apesar da importante elucidação da necessidade da metafísica, permanece a questão de se o problema da ilusão dialética teria sido desenvolvido por Kant de modo justificado e suficientemente radical.[1] Tão importante quanto a análise de Kant é a existência de outra ilusão, qualificada por Heidegger como mais decisiva e mais originária do que a ilusão dialética. Esta ilusão originária também seria dotada de universalidade, pois se estabelece em *todo* pensamento filosófico. A ilusão originária está relacionada, por exemplo, com a desconsideração da natureza indicativo-formal dos conceitos filosóficos.[2]

O tema da presente contribuição é a noção de uma ilusão mais originária do que a ilusão dialética. Considerarei inicialmente a abordagem da Dialética Transcendental no interior da interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura*. A seguir, reconstruirei a apresentação feita por Heidegger da noção de ilusão transcendental. Por fim, concluirei este trabalho analisando a noção de uma ilusão originária. Será evidenciado que as subrepções transcendentais analisadas por Kant na Dialética Transcendental são interpretadas por Heidegger como casos particulares de uma confusão mais geral, cuja origem é uma característica estrutural da compreensão de ser. Este resultado também é relevante para compreender a importância atribuída por Heidegger ao problema dos fundamentos do princípio de razão suficiente, pois a indiferenciação da compreensão de ser seria a origem da transformação do postulado lógico da razão no princípio transcendente da dadidade do incondicionado das séries condicionadas. Desta forma, a hipótese de que uma metafísica do ser-aí é a base para uma fundamentação da metafísica também elucida a origem necessária das ilusões metafísicas na finitude humana. Evidencia-se assim o contexto argumentativo desde o qual Heidegger identifica na própria filosofia transcendental de Kant a submissão a uma ilusão originária e necessária.

1. A *Crítica da Razão Pura* como fundamentação da metafísica

Heidegger insistiu na necessidade de se compreender o projeto transcendental da *Crítica da Razão Pura* como uma fundamentação da metafísica. Apoiando-se reiteradamente em uma passagem da carta a Markus Hertz, Heidegger ressaltava que o problema da possibilidade da metafísica é central na filosofia de Kant.[3] Esta interpretação representou inicialmente uma diferenciação crítica em relação às interpretações desenvolvidas no neokantismo de Marburg, que entendia a *Crítica da Razão Pura* como uma epistemologia ou uma teoria do conhecimento das ciências matemáticas da natureza.[4]

A crítica de Heidegger à interpretação de Cohen e Natorp não permaneceu apenas no horizonte interpretativo geral, ao afirmar que a *Crítica da Razão Pura* não poderia ser entendida como a substituição critica da metafísica pela teoria do conhecimento. Ao conceber a pergunta pela possibilidade da experiência como uma investigação sobre a possibilidade de um conhecimento ontológico, Heidegger assinalava que o conhecimento sintético *a priori* precisava ser entendido como a exibição das determinações ontológicas dos entes representados com validade objetiva. Portanto, a fundamentação da metafísica significa inicialmente a elucidação das condições de uma ontologia geral dos entes como fenômenos, restringida ao campo mais limitado de uma lógica produtiva da natureza.[5]

---

1 Cf. GA 29/30, pp. 421-422.
2 Cf. GA 29/30, pp. 422-23, 341-343.
3 Cf. GA 3, p. 230, GA 25, p. 69, GA 27, p. 250, GA 28, p. 42, GA 36/37, p. 26.
4 Cf. GA 21, p. 271, GA 28, p. 35, GA 3, p. 17.
5 Cf. GA 2, p. 14.

O problema da possibilidade do conhecimento sintético *a priori* encontrou o seu foco decisivo, segundo Heidegger, na questão da síntese da intuição segundo as regras *a priori* do entendimento. A necessidade da ligação entre entendimento e sensibilidade requeria uma estrutura intermediária, fornecida pelas determinações *a priori* do tempo na imaginação transcendental. A importância do esquematismo transcendental para a fundamentação da metafísica torna-se evidente. Do mesmo modo, a oposição de Heidegger ao idealismo lógico, que absorvia a Estética Transcendental na Analítica, não significava apenas a recusa de uma dedução do tempo a partir do pensamento puro.[6] A irredutibilidade do tempo à atividade sintetizante do entendimento significava que o problema da unidade entre intuição e pensamento ainda permanece. Ora, se a unidade de ambas é possibilitada pela esquematização transcendental, entendida como condicionada pelo tempo em um sentido proeminente, então Heidegger encontra neste momento decisivo do projeto transcendental o apoio para a sua própria temática de interpretação da compreensão de ser a partir de uma temporalidade especial. Se o conhecimento sintético *a priori* é ontológico e possibilitado pela esquematização das categorias, então Kant estaria na direção de uma elaboração das condições temporais da transcendência.[7]

De outro lado, a elucidação da fundamentação da metafísica como uma tematização da temporalidade e da transcendência na compreensão de ser também é a ocasião para Heidegger acentuar um segundo aspecto da passagem da carta a Markus Hertz. Que a *Crítica da Razão Pura* seja uma 'metafísica da metafísica' também significa que a fundamentação da metafísica é ela mesma de natureza metafísica. O vínculo entre fundamentação e crítica da razão determina ainda mais essa fundamentação metafísica. A possibilidade da metafísica é situada no contexto de uma crítica da razão humana finita, ou seja, numa tematização da subjetividade do sujeito humano.[8] Heidegger identifica a formulação explícita deste vínculo entre fundamentação da metafísica e tematização da finitude na apresentação kantiana dos fins últimos da razão. Os fins últimos determinam a razão humana, exibindo a sua condição finita. Estes fins estariam presentes nas perguntas últimas a que tende a razão: o que posso saber? o que devo fazer? o que me é permitido esperar?[9] Os verbos modais 'poder', 'dever' e 'permitir' indicariam a finitude da razão.

Heidegger ressaltou inúmeras vezes o significado destas perguntas, na medida em que expressam os fins últimos da razão humana finita.[10] Ele não deixou de se referir à passagem da introdução ao curso de lógica (Jäsche), na qual as três perguntas que expressam o objeto da filosofia em sentido cosmopolita são referidas por Kant à pergunta fundamental "o que é o homem?". No entendimento de Heidegger, a possibilidade de recondução das três perguntas à quarta questão significa que a fundamentação da metafísica deve ser buscada naquilo que é mais especificamente finito no ser humano: no ser-aí. Neste sentido, a metafísica da metafísica não pode repousar na antropologia, nem mesmo na antropologia filosófica,[11] porque a fundamentação da metafísica não pode ser realizada por uma investigação científica positiva sobre o ser-humano. Nem mesmo uma fenomenologia da consciência e das vivências possibilita a elucidação do ser humano que é pertinente para a fundamentação da metafísica. Ela também precisa ser metafísica, e deve ser buscada numa metafísica do ser-aí. [12]

---

6 Cf. GA 21, p. 271.

7 Dahlstrom (1991, p 342) mostrou que a interpretação de Heidegger não se diferencia apenas do neokantismo de Marburg, mas também de aspectos centrais da fenomenologia de Husserl.

8 Cf. GA 3, p. 207.

9 Cf. A 805/B 833.

10 Cf. GA 3, 207-9, GA 25, p. 59, GA 28, pp. 36-37.

11 Cf. GA 28, p. 38, GA 3, pp. 213, 218, GA 31, p. 122.

12 Cf. GA 31, p. 205, GA 28, pp. 41, 234-235, GA 3, p. 230, GA 25, p. 71. Jaran, 2010 elucidou o projeto de uma metafísica do ser-aí, cuja culminância no conceito de liberdade acontece no período de 1926-30.

A fundamentação da metafísica que Heidegger encontra na *Crítica da Razão Pura* aconteceria como uma investigação sobre a possibilidade interna da ontologia.[13] Ela adquire a forma, portanto, de uma fundamentação da ontologia. Kant teria tomado o conceito tradicional de metafísica, entendida como metafísica geral e metafísica especial, examinando criticamente a possibilidade das duas grandes áreas da metafísica. Contudo, toda retomada genuína é também uma transformação.[14] Com a filosofia transcendental teria ocorrido uma problematização e um abalo interno no edifício da metafísica herdada.[15] O questionamento kantiano pela possibilidade da metafísica como ontologia não seria antigo, mas algo "totalmente novo".[16] Kant teria proporcionado uma nova e radical determinação da essência da ontologia, mas que, segundo Heidegger, não deixa de ser um aprofundamento renovado da pergunta antiga pelo ser.[17]

Em suma, para Heidegger a filosofia transcendental de Kant proporcionou uma fundamentação e transformação radical da metafísica no sentido de uma ontologia. Isto, porém, significa uma retomada do antigo questionamento do ser.[18] A ontologia como filosofia transcendental significa, portanto, uma elucidação dos princípios dos objetos que podem ser dados na experiência possível. Heidegger é plenamente ciente da mudança radical que está assinalada em tal concepção da metafísica geral. E ele não poderia deixar sem comentário a grave declaração de Kant, segundo a qual os princípios do entendimento são apenas regras de exposição dos fenômenos, "devendo o soberbo nome de ontologia – a qual se arroga o direito de fornecer em uma doutrina sistemática conhecimentos sintéticos *a priori* sobre coisas em geral (...) – ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro." (B 303)

No *Kantbuch* Heidegger citou explicitamente esta passagem, sustentando que nela a expressão ontologia é empregada por Kant na acepção tradicional.[19] A soberba e a arrogância da ontologia herdada residiriam na pretensão de oferecer conhecimentos sintéticos necessários e universais sobre coisas em geral, ou seja, sobre coisas em si mesmas. Segundo Heidegger, o conceito de coisa em si refere-se às coisas não em relação a um ente finito determinado por uma receptividade sensível, mas às coisas independentemente desta relação e em relação a um possível ente infinito. Neste sentido, a ontologia em sentido tradicional presume ser capaz de um conhecimento que é possível apenas para um ente infinito. Na medida em que a ontologia, transformada em filosofia transcendental, abandona esta soberba, ela se compreende em sua finitude. Assim, haveria um sentido legítimo para a expressão ontologia, precisamente quando ela é transformada e fundamentada na filosofia transcendental. Além disso, Kant também teria empregado a expressão com este novo significado, ao expor o plano geral da metafísica numa passagem decisiva da *Crítica*.[20]

Em suma, a unidade da Estética Transcendental e da Analítica Transcendental forneceria, segundo Heidegger, uma fundamentação da metafísica, entendida a partir da noção de *metaphysica generalis*. Com esta transformação da metafísica geral todo alicerce da metafísica tradicional é posto em movimento e, portanto, a *metaphysica specialis* é afetada como um todo. No *Kantbuch* Heidegger não avançou para além dessa afirmação, justificando a restrição com a

---

13 Cf. GA 25, pp. 59, 61, 63-4, 66, GA 27, pp. 249-50, 256-57, GA 3, p. 16.
14 Cf. GA 27, pp. 249-250.
15 Cf. GA 3, p. 12.
16 Cf. GA 25, p. 67.
17 Cf. GA 31, p. 203.
18 Referindo-se a B 845, Heidegger observa que a expressão objeto em geral não significa em Kant o algo formal em geral, pois Kant não teria conhecido a ontologia formal no sentido de Husserl (GA 25, p. 64).
19 No seu artigo sobre o comentário de Heidegger a Kant, Dahlstrom observou criticamente que Heidegger não considerou a passagem em B303 (1987, p. 356). Loparic também declarou criticamente que Heidegger nunca citou a referida passagem da primeira *Crítica* (2009, p. 516). Contrariamente as duas afirmações, Heidegger de fato citou e comentou no *Kantbuch* a passagem de B303 (Cf. GA 3, p 124). A identificação heideggeriana da filosofia transcendental com a ontologia também foi objetada por Macann, 1996, pp. 110-111.
20 Cf. GA 3, pp. 124-25, em que Heidegger se refere a KrV A845/B873.

observação de que o tratamento do problema requer uma preparação obtida apenas com a apropriação originária da fundamentação kantiana da metafísica geral.[21]

Contudo, sem o desenvolvimento deste tema não é possível avançar no exame da tese de uma ilusão mais originária do que a ilusão dialética. Assim sendo, se a *Crítica* obtém um resultado negativo para as pretensões da *metaphysica specialis,* de que modo a interpretação da filosofia transcendental teórica como uma fundamentação da metafísica pode acomodar este resultado? A fundamentação e transformação radical da metafísica significam a restrição ao plano de uma ontologia geral dos objetos da experiência possível? Em termos mais gerais: qual o tratamento oferecido por Heidegger para a Dialética Transcendental?

2. A fundamentação da metafísica e a Dialética Transcendental

É notório que da Dialética Transcendental não resulta apenas a negação da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* nas metafísicas transcendentes. Kant também expôs em detalhe o surgimento da metafísica a partir de uma ilusão necessária com sede na própria razão. O uso puro da razão, que conduz a três classes de conceitos que contém a noção de uma totalidade absolutamente incondicionada, pode ser vítima de uma ilusão não contingente. Quando a necessidade subjetiva de uma conexão conceitual favorável ao uso continuado e unificado do entendimento é tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas como tais, ocorre um erro que conduz a um uso constitutivo das idéias.[22] Este uso proporciona o surgimento de problemas e inferências da razão, cujo erro pode ser identificado pela reflexão transcendental. Uma dupla subrepção transcendental afeta o postulado lógico que expressa analiticamente a relação entre algo condicionado e o regresso à sua condição. Caso se desconsidere o modo de ser das coisas condicionadas, então ocorre a confusão das determinações de fenômenos como determinações de coisas em si mesmas. Além disso, do fato empírico do estar dado de algo condicionado é assumido o fado do estar dado de sua condição e, portanto, de toda a série. Ao apontar o idealismo transcendental como a chave para solucionar criticamente os problemas da razão, Kant não apenas elimina a metafísica transcendente, mas analisa a origem de argumentos e proposições transcendentes a partir de uma ilusão própria da razão. A limitação no domínio especulativo garante a possibilidade de uma ampliação da razão no domínio prático. O interesse humano por estes objetos meramente pensáveis é preservado e as perdas resultantes da crítica atingem apenas as escolas.

Na interpretação da obra de Kant elaborada por Heidegger não há uma exposição concentrada e sistemática da Dialética Transcendental. O foco da atenção recai na doutrina da temporalidade e do esquematismo, entendidos como o campo próprio da fundamentação kantiana da ontologia. No *Kantbuch* na há um exame da *Dialética*, e nos cursos com partes dedicadas à filosofia kantiana encontram-se passagens relacionadas à doutrina kantiana da existência como posição absoluta, à doutrina da personalidade (transcendental, empírica e moral), bem como ao conceito de mundo e ao tema das antinomias (com um foco na terceira antinomia da causalidade e da liberdade transcendental). Contudo, as observações de Heidegger sobre a *Dialética*, que estão registradas nos seus cursos, oferecem um material suficiente para uma reconstrução que possibilite o entendimento da afirmação de uma ilusão mais originária do que a ilusão dialética.[23]

---

[21] Cf. GA 3, p. 125.

[22] Cf. A297/B353-354

[23] Para um detalhamento do comentário de Heidegger a *Crítica da Razão Pura*, ver o levantamento apresentado por Dahlstrom, 1989a, pp. 365-366: ver também Dahlstrom, 1989b e 1991. Talvez a falta de uma análise sistemática da Dialética Transcendental seja um dos motivos da pouca atenção dedicada ao tema na literatura. As observações de Sherover, 1971, pp. 49, 59 sobre Heidegger não ver a necessidade de analisar a *Dialética* são restringidas pelos

Para Heidegger, a pergunta kantiana pela possibilidade da metafísica toma da tradição um conceito de metafísica estruturado em duas partes – *metaphysica generalis e metaphysica specialis*. A metafísica propriamente dita seria a metafísica especial, orientada para um conhecimento racional de três domínios ônticos suprasensíveis (Deus, alma e mundo). Ao assumir esta idéia tradicional, Kant estaria preocupado em responder expressamente a pergunta pela possibilidade da metafísica. Esta questão seria dupla e Kant não teria em vista um destroçamento da metafísica, mas a sua investigação orienta-se inclusive para a fundamentação da metafísica especial. É digno de nota que Heidegger interprete as três perguntas fundamentais da razão humana como sendo as perguntas das três metafísicas especiais.[24] Assim, também na Dialética Transcendental estaria em curso uma fundamentação da metafísica. A fundamentação da metafísica especial é feita a partir de uma fundamentação da sua propedêutica, a metafísica geral.

No entanto, a pergunta pela possibilidade da metafísica traça limites, o que significa o sentido crítico da fundamentação. Perguntar pela essência da metafísica implica, portanto, delimitar aquilo que não lhe pertence, isto é, o que a razão é capaz em relação ao conhecimento dos entes.[25] Heidegger não ignora que a Dialética Transcendental tem um sentido negativo para a metafísica especial. Uma ciência teórica do suprasensível é impossível, e Heidegger acrescenta:

> Por isso a *fundamentação da metafísica como ciência* não é apenas *fundamentação* em geral *da filosofia transcendental ou ontologia*, mas também circunscrição e *delimitação do possível conhecimento a priori da razão pura, isto é, crítica*. (GA 25, p. 61).

Segundo Heidegger, o resultado da *Crítica da Razão Pura* até o início da *Dialética* transcendental é que não é possível um conhecimento ontológico que faria acessível o ente suprasensível, ou seja, não há conhecimento ôntico *a priori*. O conhecimento *a priori* possível na metafísica é ontológico, isto é, na metafísica geral como filosofia transcendental.[26] Na mesma passagem citada Heidegger também registra que este resultado negativo possui uma função positiva no tocante à elaboração de uma metafísica prático-dogmática. Esta interpretação não possui nada de incomum e poderia explicar também porque a compreensão da *Crítica da Razão Pura* como uma fundamentação da metafísica estaria concentrada apenas na Estética e na Analítica Transcendental. A fundamentação e transformação da ontologia significariam a redução da metafísica com a exclusão da metafísica especial do domínio do conhecimento teórico. Contudo, Heidegger faz uma observação central que coloca sob nova perspectiva o sentido da Dialética Transcendental. Também a relação entre metafísica geral e metafísica especial é vista sob outro aspecto, implicando uma importante qualificação na noção de fundamentação da metafísica. No curso de inverno de 1927/28 ele afirma:

> A parte *positiva* da *Lógica Transcendental* consiste, portanto, na *Analítica Transcendental*. Certamente também pode ser fornecido um sentido *positivo* para a Dialética *Transcendental*, o que, segundo minha opinião, nunca aconteceu até agora. A pressuposição para isso é, no entanto, que se compreenda corretamente a intenção fundamental da "Crítica" - a fundamentação da metafísica. Então se pode mostrar que - e queremos tentar a prova - a *Dialética Transcendental não é outra coisa do que uma interpretação ontológica da metafísica natural,* i.e., da estrutura fundamental do que chamamos de a visão de mundo natural do homem. (GA 25, p. 196.)

---

comentários disseminados ao longo dos cursos do final dos anos vinte. Schalow dedicou um trabalho ao diálogo Heidegger-Kant sob o ângulo da Dialética Transcendental (1987), apesar do artigo não oferecer uma reconstrução detalhada das observações de Heidegger sobre temas da *Dialética*.

[24] Cf. GA 28, p. 36. Sobre a estruturação tradicional da metafísica e a relação entre metafísica geral e especial, cf. GA 27, pp. 249, 256, GA 3, p. 11, GA 28, p. 37, GA 31, p. 204.

[25] Cf. GA 31, p. 204.

[26] Cf. GA 27, p. 276.

A observação é muito significativa, pois afirma um sentido positivo para a Dialética. A crítica da ilusão transcendental não esgota o sentido global desta parte da *Crítica*. No entanto, a obtenção deste sentido positivo ainda não teria sido realizada e dependeria de uma correta compreensão da idéia de fundamentação da metafísica. Portanto, a interpretação heideggeriana da *Crítica* contempla uma compreensão da *Dialética* não apenas em sentido crítico-limitativo. O sentido positivo da *Dialética* é formulado em quatro momentos: 1) ela é uma interpretação ontológica; 2) é uma interpretação da metafísica natural, 3) a metafísica natural é a visão natural de mundo do ser humano (*die natürliche Weltanschauung des Menschen*), e 4) a interpretação ontológica visa à estrutura fundamental da referida visão de mundo. É relevante que Heidegger tenha destacado como sendo a sua intenção oferecer uma prova desta interpretação. Isto implica que a sua interpretação geral da *Crítica da Razão Pura* deveria ir além de uma exposição destrutiva da doutrina do esquematismo e da temporalidade.

Como já ressaltei, desconheço se uma exposição sistemática desta interpretação e sua demonstração foram elaboradas por Heidegger. A abordagem do conceito de ilusão no presente artigo representa apenas um passo preparatório para uma tentativa de seguir as indicações fornecidas por Heidegger em relação aos quatro pontos acima destacados. Não posso elaborar aqui o ponto 3, que abrange o problema mais geral da *Weltanschauung* ao longo da obra de Heidegger.[27] Observo apenas que a equiparação entre metafísica e *Weltanschauung* implica que a idéia de metafísica considerada por Kant é vista como dependente dos elementos formadores de uma visão de mundo, introduzindo, portanto, um componente não apenas destrutivo na interpretação heideggeriana de Kant. Neste caso, a noção de formação de mundo é que entra no foco da interpretação ontológica. Em relação ao ponto 2, Heidegger observou que a expressão *metaphysica naturalis* foi empregada por Baumgarten e pode ser identificada na concepção kantiana da metafísica como uma disposição natural (*Naturanlage*).[28] O sentido positivo da *Dialética* refere-se, portanto, à metafísica como originada da natureza e do interesse mais geral dos seres humanos. Neste sentido, a necessidade da ilusão transcendental é o ponto central para examinar a origem da metafísica. Por fim, uma interpretação ontológica significa, de um lado, uma investigação sobre estruturas e, de outro, uma interpretação que deve se remontar às estruturas ontológicas presentes na compreensão de ser. Não se trata, portanto, nem de uma antropologia, uma psicologia ou etnologia da gênese da metafísica e das visões de mundo, mas de uma metafísica do ser-aí que exiba os fundamentos da metafísica a partir da finitude da temporalidade e da compreensão de ser.

Um ano após o curso sobre a *Crítica da Razão Pura*, Heidegger retoma a perspectiva de um sentido positivo na Dialética Transcendental. Ao afirmar que na ilusão transcendental é preciso ver algo positivo, ele ressalta que Kant empreendeu o trabalho limitativo a partir dos resultados da Analítica, mostrando que as pretensões de conhecimento ôntico-apriorístico sobre Deus, mundo e alma não podem ser satisfeitas. Contudo, diz Heidegger, não se trata apenas de rejeitar esse conhecimento,

> mas antes de mostrar positivamente a legitimidade desse intuito cognitivo em vista da natureza do homem, ao qual pertence esse perguntar. Não devemos apenas reconhecer a ilusão desse conhecimento ôntico-apriorístico, mas precisamos ter clareza quanto ao seguinte fato: onde há aparência – aparência (*Schein*) como ilusão (*Illusion*) natural necessária – aí também está a verdade. (GA 27, p. 276)

É pertinente ressaltar inicialmente que Heidegger não afirma que o conhecimento transcendente na metafísica especial seja objeto de uma legitimação positiva. Há ilusão e erro na metafísica especial. A legitimação em questão diz respeito ao intuito cognitivo

[27] Cf. Müller, 2010.
[28] Cf. GA 25, p. 60 e Kant, B22.

(*Erkenntnisabsicht*) presente na metafísica especial. Tal intenção cognitiva relaciona-se com os fins e interesses últimos da razão humana finita, entre os quais o interesse prático tem sua preponderância reconhecida por Kant. Heidegger observa criticamente que Kant não formulou o problema do conhecimento ontológico na amplitude total da compreensão de ser.

Um comentário adicional também avança na qualificação do sentido positivo da *Dialética*. Para Heidegger, Kant não simplesmente aplicou os resultados da Analítica no problema da possibilidade da metafísica especial. Ao contrário, a *Dialética* exibiria o verdadeiro fundamento do ponto de partida. O tópico não é desenvolvido, mas significa que o sentido positivo da *Dialética* alcança também as bases mais fundamentais da própria ontologia transformada em filosofia transcendental. Heidegger observa que a dificuldade em compreender o projeto de uma fundamentação da *metaphysica specialis* e sobretudo da sua relação com a metafísica geral resulta da arquitetônica da *Crítica*. A arquitetônica não seria apenas uma questão de disposição externa, mas refere-se ao primado da lógica no conjunto da obra kantiana e, em última instância, na história da metafísica como um todo. A primazia não esclarecida e não questionada da lógica fez com que a passagem para a fundamentação da metafísica especial ganhasse um aspecto violento e artificial.[29]

Esta observação sobre a arquitetônica e o primado da lógica também aparece num contexto central, ao final de *Kant e o Problema da Metafísica*. Heidegger observa que a sua interpretação da *Crítica* orientada na ontologia fundamental aprofundou a questão da fundamentação da metafísica, mas se detivera diante do decisivo. A orientação na possível continuidade da investigação é oferecida por meio de uma série de perguntas. Estas questões indicam de modo interrogativo o sentido positivo da Dialética Transcendental. Apesar de aparentar ser apenas a aplicação crítica da compreensão obtida acerca da metafísica geral, recusando a possibilidade de uma metafísica especial, na *Dialética* haveria uma problemática positiva. Esta problemática seria a da finitude do ser-aí. Heidegger adverte que este tema conduziu de modo não elaborado e oculto toda a discussão da fundamentação da metafísica. Ele é enfático ao sugerir que o problema da finitude está relacionado com a Dialética Transcendental e com a noção de ilusão transcendental:

> Kant diz que a 'ilusão transcendental', à qual se deve a possibilidade da metafísica tradicional, é uma ilusão necessária. Esta não-verdade transcendental não precisa ser justificada positivamente, no tocante a sua unidade originária com a verdade transcendental, a partir da essência mais interna da finitude no ser-aí? À essência desta finitude pertence a não-essência (*Unwesen*) daquela ilusão? (GA 3, p. 245.)

Na próxima seção abordarei a interpretação heideggeriana da noção kantiana de ilusão transcendental. É importante observar agora que o sentido positivo da Dialética Transcendental é identificado no problema da finitude do ser-aí. Heidegger encontra uma indicação desta tese interpretativa na observação de Kant à solução dos problemas antinômicos da razão pura, de acordo com o qual a solução da antitética seria uma prova indireta da verdade do idealismo transcendental e da distinção entre fenômeno e coisa em si.[30] A solução do conflito antinômico provaria indiretamente a distinção fenômeno e coisa em si. Ao considerar esta distinção como expressando a diferença entre conhecimento finito e conhecimento infinito, Heidegger conclui que na *Estética*, na Analítica e na Dialética Transcendental o tema da finitude do ser humano seria a base condutora da delimitação da metafísica geral e também da metafísica especial. E ele acrescenta:

---

[29] Cf. GA 27, pp. 277-278. Schalow, 1994, não examinou o papel da lógica na interpretação heideggeriana da Dialética Transcendental. Não encontrei algum documento que justificasse a atribuição da "tirania da lógica" ao aparecimento e colapso da metafísica (Schalow, 1987, p. 199).

[30] Cf. B 534.

> A finitude do homem não foi tematizada de modo decidido e desde o seu fundamento tendo como propósito o problema geral de uma fundamentação da metafísica e dentro dos limites de tal problema. Por exemplo, na doutrina da antinomia Kant contenta-se com a exibição do conflito, com a sua dissolução e, deste modo, com a indicação da ilusão natural que jaz na natureza do homem, o que era adequado para os seus fins imediatos. (GA 31, 235)

Em resumo, Heidegger considera que a Dialética Transcendental possui um sentido positivo, apesar de não ter apresentado esta tese em um desenvolvimento sistemático. O significado positivo, que não anula os resultados críticos em relação à metafísica transcendente, está relacionado com o problema da finitude humana. A finitude que se apresenta na forma de uma ilusão necessária que, por sua vez, revela a metafísica como uma disposição igualmente necessária da natureza humana.

3. A ilusão transcendental

Heidegger insiste repetidamente na afirmação kantiana sobre a disposição natural do ser humano para a metafísica. Kant não pode justificar tal asserção sem fazer uma consideração sobre a natureza humana. Esta é uma situação incômoda para a interpretação de Kant, diz Heidegger, mas não há como negar o fato que a fundamentação da metafísica precisa ser feita através de uma referência à natureza humana. Neste sentido, a correção da justificação depende da originariedade, adequação e completude da interpretação kantiana do ser humano.[31]

Também é um foco recorrente no comentário de Heidegger a afirmação kantiana sobre a existência de uma ilusão necessária situada na própria razão, a partir da qual a metafísica surge como uma disposição natural. Em inúmeras passagens da *Crítica da Razão Pura* Kant ressalta que a ilusão transcendental não é arbitrária, nem pode ser eliminada. Para Heidegger, isso é fundamental. No anexo IV de *Kant e o Problema da Metafísica*, que contém a transcrição do debate entre Cassirer e Heidegger, há um pronunciamento contundente neste sentido. Após afirmar que Kant não pretendia oferecer uma teoria da ciência natural, mas sim exibir a metafísica como ontologia, Heidegger afirma que:

> Com base na minha interpretação da *Dialética* como ontologia acredito poder mostrar que o problema da ilusão na *Lógica Transcendental*, que aparentemente se apresenta em Kant apenas negativamente, é um problema positivo, de tal forma que é possível perguntar: a ilusão é apenas um fato que constatamos ou o problema total da razão precisa ser concebido de um modo tal que se conceba de antemão como a ilusão pertence necessariamente à natureza do homem. (GA 3, p. 275)

Portanto, a centralidade da Dialética e do conceito de ilusão transcendental é evidente. A ilusão transcendental tem o seu lugar na própria razão. Para analisar o conceito de ilusão Heidegger toma por base a noção de ideia.[32] A razão é capaz de formar uma classe especial de representações, as idéias. Ao transformar um juízo analítico em um princípio sintético, que enuncia não apenas a relação entre condicionado e condição, mas estabelece que esteja dada a série incondicionada para um condicionado dado, a razão gera um tipo de representação que visa totalidades incondicionadas absolutas. Tais representações não se referem a totalidades capazes de ser dadas em alguma experiência possível, mas possuem a função de promover uma unidade maximal no uso empírico do entendimento. De acordo com Heidegger:

---

31 Cf. GA 31, pp. 204-205.

32 Esta apresentação do comentário de Heidegger sobre a noção de ideia tem por base os textos dedicados ao problema em GA 27, pp. 279-288 e GA 31, 206-208.

> (...) a ideia é uma representação conceitual apriorística da totalidade absoluta, uma representação que prescreve uma direção e é impossível de ser satisfeita por meio da intuição; uma representação que dá uma unidade à síntese do entendimento como tal e funciona como um fundamento da síntese do condicionado, isto é, uma representação conceitual, transcendentalmente real do incondicionado. (GA 27, p. 285)

Portanto, a razão visa com suas ideias a representação da totalidade, unidade e completude do representável.[33] Incapazes de uma dedução objetiva, as ideias admitem apenas uma derivação subjetiva. Esta derivação é ambígua. De um lado, por referência ao tipo de relação expressa na premissa maior dos silogismos; de outro, segundo as três direções em que as representações humanas admitem séries generalizáveis: o universal na relação da representação com o sujeito, com os fenômenos, e com as coisas em geral.[34] Contudo, as ideias da unidade incondicionada do sujeito pensante, da unidade incondicionada da série dos fenômenos e da unidade absoluta das condições dos objetos do pensamento não proporcionam a partir de si mesmas o aparecimento dos problemas metafísicos da razão. Em seu uso regulativo, que oferece uma regra da máxima ampliação e unidade no conhecimento dos objetos da experiência, a razão não está sob a ilusão.[35] Portanto, é apenas a partir de um certo uso das ideias que surgem os problemas metafísicos. Este uso é originado da ilusão transcendental. De acordo com Kant (citado por Heidegger em *Ser e Tempo,* GA 2, p. 285), a ilusão é um erro que está no pensamento dos objetos e não nos objetos. As ideias não podem receber uma dedução objetiva, isto é, falta-lhes a comprovação da sua correção através de uma intuição.[36] Assim sendo, a ilusão transcendental é apresentada por Heidegger como uma ação do entendimento em relação a essa falta da possibilidade de prova na experiência:

> Falta esta possibilidade de comprovação. No entanto, o entendimento não vê esta falta, nem toma como necessária a comprovação. Ao contrário, ele a considera como já tendo sido empreendida em função do *a priori*. Assim, ele decai em uma ilusão. (GA 29/30, p. 422).

A ilusão acontece com o entendimento, que não reconhece a ausência de justificação das ideias, ou melhor, quando toma por desnecessária uma prova das ideias. A estrutura formal da ilusão aparece: tomar algo por algo que não é. Neste caso, tomar como já ocorrida uma justificação que ainda não foi e nem poderá ser feita. Heidegger não desenvolve a afirmação que relaciona com o *a priori* a consideração das ideias como já tendo sido comprovadas. É em função do *a priori* (*aufgrund des a priori*) que o entendimento considera como já feita a comprovação das ideias. O ponto é central não apenas para o conceito de ilusão, mas especialmente para o problema da origem da ilusão necessária. Uma passagem do curso inverno de 1928/29 oferece elementos para desenvolver o tópico. Heidegger diferencia entre conhecimento ôntico *a priori* (aquele pretendido na *metaphysica specialis*) e o conhecimento ontológico (aquele que torna possível os juízos sintéticos *a priori*, e que seria deduzido na filosofia transcendental como ontologia). Depois de explicitar a noção de ilusão transcendental dizendo que nela algo se apresenta como conhecimento ôntico *a priori*, mas não o é, Heidegger inicia o Excurso sobre a dialética kantiana nos seguintes termos:

Para que possamos discutir a sede da ilusão e da ilusão transcendental em geral não carecemos apenas da analítica precedente. Na ilusão mesma reside algo positivo que se apresenta como... e não é idêntico aos conhecimentos sintéticos *a priori*, mas se acha mesmo à base desses conhecimentos como sua condição de possibilidade... A verdadeira problemática

---

[33] Cf. GA 31, pp. 206-207.

[34] Cf. GA 27, p. 288. Heidegger toma por base apenas a segunda derivação das ideias que Kant fornece em A333/B390-1. Cf. GA 27, p. 283, GA 9, p. 150, GA 31, p. 207.

[35] Cf. GA 31, p. 240.

[36] Desconheço se Heidegger tematizou alguma vez o problema do esquematismo simbólico ou analógico das ideias da razão.

ontológica central atinge o ideal transcendental, isto é, ela emerge daí, ou seja, da essência da razão humana finita, '... desse homem divino em nós...' (A569/B597)." (GA 27, p. 275-276)

> Também aqui vemos a mesma estrutura ilusória que consiste em confundir conhecimento ôntico *a priori* com conhecimento ontológico. A metafísica transcendente é definida exatamente nestes termos: "metaphysica specialis: uma ilusão necessária – uso transcendental, isto é, tomar o ontológico como ôntico". (GA 28, p. 31 n12)

Assim sendo, na ilusão não há apenas erro, mas também há uma positividade: algo se apresenta apesar de se mostrar tal como não é. No presente caso, a confusão é entre um conhecimento sintético *a priori* com as suas condições de possibilidade. Na metafísica especial buscam-se conhecimentos sintéticos *a priori* sobre algo que não pode ser dado na experiência possível. No entanto, o que está se mostrando, mesmo que na forma da ilusão, são as condições de possibilidade do conhecimento sintético *a priori*. O que está na base de tal conhecimento é a apercepção transcendental, a sensibilização das categorias do entendimento através da esquematização, e espaço e tempo como formas da intuição das coisas enquanto fenômenos, ou seja, o que Heidegger simplificadamente chamou de "*o apriori"*.

Na ilusão transcendental acontece uma confusão entre o que é condição de possibilidade das coisas enquanto fenômenos com as determinações das coisas em geral, das coisas pensadas em si mesmas. A crítica empreendida na Dialética Transcendental permite reconhecer a confusão que reside, por exemplo, em tomar uma conexão subjetivamente necessária por uma necessidade objetiva das coisas, em tomar o que qualifica apenas fenômenos por determinações de coisas em geral, enfim, confundir fenômeno e coisa em si. No entanto, a confusão mostra-se positivamente na ilusão. A *Dialética* revela a positividade da ilusão, isto é, a ilusão exibe um traço essencial da razão finita humana.

Permanecem ainda dois problemas para o entendimento das duas passagens antes citadas: como o elemento positivo que se mostra na ilusão relaciona-se com o problema do ideal transcendental? E por que o *a priori* é a razão explicativa daquele aspecto da ilusão transcendental que consiste em tomar como já empreendida e desnecessária a comprovação das ideias da razão? O primeiro problema é difícil, porque Heidegger não ofereceu nenhum comentário adicional sobre a passagem citada.[37] O segundo caso admite um comentário. Pode-se cogitar que, a despeito da honrosa vantagem que representa, a prova da validade objetiva das condições da representação de objetos é uma exigência apenas para investigação transcendental.[38] Deste modo, o uso simplesmente empírico do entendimento concede para este mesmo entendimento a evidência de que uma prova das condições de possibilidade de tal uso empírico é desnecessária.

A observação precedente considera a diferença entre reflexão transcendental e o uso empírico do entendimento como explicativa da submissão do entendimento à ilusão transcendental (no aspecto de tomar como já empreendida a comprovação das ideias). No entanto, esta não é uma formulação que encontramos explicitamente nas observações de Heidegger. Assim, é recomendável examinar mais detalhadamente a análise da ilusão transcendental nas inferências dialéticas da razão. Neste caso, não apenas há um detalhamento maior da noção, mas Heidegger pretende ter chegado ao solo profundo no qual se enraíza a ilusão transcendental.

---

[37] Heidegger considerou a relação entre o ideal pertencente à essência do homem (tomado como ser prático) e o ideal transcendental especulativo (cf. GA 27, pp. 290-295). De outro lado, uma indicação que permite desenvolver o tema reside na afirmação que somente no problema do ideal o problema do mundo encontra o seu lugar sistemático. Cf. GA 9, p. 152, GA 27, pp. 391-392.

[38] Cf. B 296-297

4. A ilusão transcendental, a razão comum e a compreensão de ser

O foco principal da análise de Heidegger na abordagem dos paralogismos não é a ilusão transcendental, mas a doutrina kantiana da personalidade. Não obstante, nessa interpretação também é analisada a ilusão das inferências paralogísticas, que é dupla.[39] A primeira é uma confusão entre condição e condicionado. O 'eu penso', enquanto condição das formas da vinculação sintetizante (as categorias), não pode ser determinado por estas mesmas categorias. A segunda falha reside numa subrepção originada do fato de haver consciência, mas não experiência do sujeito transcendental. O sujeito na apercepção transcendental não é afecção, mas espontaneidade, função e ação. Portanto, o eu da apercepção não é acessível para uma determinação categorial. Quando a determinação categorial é feita, então acontece uma *subreptio appercetionis substantiae*. O esquema é a *figurae dictionis* na qual um ente é pensado em geral e também como pode ser dado, mas na premissa menor é tomado como sujeito apenas em relação ao pensamento e à unidade da consciência, portanto, não em relação com a intuição. A confusão reside em tomar a exposição lógica do pensamento por uma determinação metafísica do objeto.

Na reconstrução das falhas nas inferências paralogísticas está presente a confusão constante na ilusão transcendental: tomar determinações de objetos enquanto fenômenos como sendo das coisas em geral. Ao se tomar o sujeito meramente lógico do juízo como uma coisa em si capaz de categorialização, procede-se a aplicação de categorias que somente adquirem sentido caso sejam sensibilizadas pela afecção de algo, o que não é o caso para o eu da apercepção. No exame do problema do ideal, contudo, Heidegger avança mais na análise da ilusão transcendental.

O problema do ideal surge de uma ilusão relacionada com a noção de coisa em geral. Na medida em que o conceito de coisa está relacionado com o principio da determinação completa – *omnitudo realitatis* – então a própria noção de coisa supõe a ideia do conjunto da inteira possibilidade. O princípio da determinação completa pressupõe a idéia de um conjunto de todos os predicados possíveis. Quando esta idéia é realizada e hipostasiada chega-se ao conceito de *ens realissimum*. Heidegger examina as passagens da *Crítica* referentes à ilusão que dá origem ao ideal, destacando que ela repousa na confusão entre princípios que valem dos fenômenos com princípios que valem de coisas em geral. De acordo com Kant, os objetos dos sentidos são dados no contexto da experiência possível. Portanto, algo somente é objeto caso seja pressuposto o conjunto da realidade empírica. Acontece a ilusão, quando um princípio válido dos objetos dos sentidos é tomado como válido para coisas em geral. O princípio empírico da possibilidade ligada aos fenômenos é tomado como sendo um princípio transcendental das coisas em si mesmas.[40]

A abordagem dos problemas cosmológicos da razão é feita por Heidegger no contexto do problema da liberdade, que se localiza no centro da metafísica do ser-aí. Heidegger formula a hipótese da dupla via que conduz ao problema da liberdade: a cosmológica e a moral. Kant estaria preso à tradição metafísica ocidental, pois formula o conceito de liberdade a partir da noção de causalidade. No final do curso de verão de 1930, Heidegger afirma uma tese fundamental segundo a qual a causalidade se funda na liberdade, o que mostraria a questão da essência da liberdade como o problema fundamental da filosofia.[41] A despeito da relevância do tema, importa destacar agora como a elucidação da ilusão transcendental cosmológica chega à noção de *razão comum humana*.

[39] Cf. GA 24, pp. 204-205.
[40] Cf. GA 27, p. 295 e A 582 / B 610.
[41] Cf. GA 31, p. 303.

Heidegger examina em detalhe a análise kantiana do procedimento da razão que conduz da liberação dos limites do entendimento aos problemas cosmológicos.[42] O ponto central reside no princípio da razão: se o condicionado está dado, está dada a sua condição e a série completa das condições. Sobre este princípio opera o engano, porque nele se enuncia a relação entre condição e condicionado, mas também a relação entre *o estar dado* das condições e *o estar dado* do condicionado.

A ilusão acontece no uso confuso de um princípio legítimo. A primeira confusão consiste em tomar uma relação lógico-conceitual apenas pensada por uma relação fáctico-ôntica capaz de ser dada no acontecer temporal da experiência. O princípio da razão é um postulado lógico. Nele se enuncia a relação entre o conceito de condicionado e o regresso à sua condição. A relação é puramente pensada, e o regresso é uma tarefa imposta. Neste sentido inobjetável do postulado não se enuncia nada sobre a relação entre a dadidade (*Gegebenheit*) do condicionado e a dadidade das condições. O postulado adquire outro significado quando é expressa a relação entre a dadidade do condicionado e das condições.[43]

A confusão operada no princípio da razão vai adiante, atingindo o modo de ser daquilo que é dado como condicionado. No uso comum do princípio da razão o condicionado é tomado como uma coisa em si, sem uma qualificação sobre *o que*, *quando*, e *como* está dado. Neste caso, impõe-se a relação simplesmente pensada entre condicionado dado e a série dada e total de suas condições. Quando não se considera que o condicionado é um fenômeno dado na experiência, e que o regresso às suas condições precisa ser empreendido de modo sucessivo no tempo, então é possível concluir pela concomitante dadidade de condição e condicionado. Quando se toma o condicionado como dado na experiência, então a dadidade de suas condições precisa ser obtida pelo regresso efetivamente buscado no tempo. Ao apresentar sinteticamente a *figurae dictionis* que opera no silogismo hipotético das quatro antinomias, Heidegger resume nos seguintes termos a confusão no uso comum do postulado lógico:

> Inicialmente a razão comum equipara a evidência da relação conceitual puramente ontológica com a relação ôntica do estar dado de condicionado essente e condição essente. O ente é tomado aqui como coisa em si, isto é, sem considerar as condições de sua possível dadidade. (GA 31, p. 232)

Portanto, Heidegger reconhece na ilusão transcendental a presença de duas confusões em relação ao postulado lógico da razão: a subrepção do modo do estar dado e a subrepção do modo de ser.[44] A razão comum move-se numa ilusão completamente natural. Quando a reflexão analisa as confusões no princípio da razão, o conflito desaparece. A diferença entre fenômeno e coisa em si exibe uma aparente oposição analítica com sendo uma oposição dialética, eliminando a contradição antinômica.

A raiz da ilusão transcendental, segundo a interpretação de Heidegger, repousa na razão comum (*gemeine Vernunft*). O comum da razão reside na indistinção que toma como sendo o mesmo aquilo que é diferente. Desta forma, algo é tomado pelo que não é e vice-versa. Por fim, o comum da razão também está em que ela se afirma na autoevidência do indiferenciado, impedindo que ela mesma seja revelada de modo transparente.[45] A razão comum desconhece a natureza do postulado lógico, pois o assume como um enunciado sobre coisas em si. Deste modo, ela confunde relações lógicas com relações ônticas, e confunde relações pertencentes a um conhecimento finito como relações dadas para um conhecimento absoluto.[46] Em suma, a razão natural é comum, porque nivela diferenças essenciais, tornando-as comuns e impedindo-

[42] Na análise do tópico apresentada em *Sobre a Essência do Fundamento* não está a elucidação da origem da ilusão transcendental (cf. GA 9, pp. 146-154).
[43] Cf. GA 31, pp. 229-230.
[44] Cf. Loparic, 1987, p. 586.
[45] Cf. GA 31, pp. 229, 232.
[46] Cf. GA 31, pp. 234, 237.

as de aparecer. Contudo, não é suficiente mostrar esta ordinariedade natural (*natürliche Gemeinheit*) na razão humana. É preciso mostrá-la de modo mais abrangente e originário como um momento essencial da finitude.[47] Desta forma, questionando o que é propriamente a ordinariedade e porque ela pertence à razão natural, Heidegger pretende chegar ao estrato primitivo da ilusão transcendental.

A resposta a estas indagações surge da orientação indicada na interpretação das confusões presentes no uso comum do princípio da razão. Neste uso há uma confusão da diferença entre o lógico, o ôntico e o ontológico, e assim tudo é tomado indeterminadamente como 'ser'. Em uma nota de rodapé, Heidegger refere-se mais especificamente à indiferença (*Indifferenz*) e à indiferenciação (*Unterschiesdlosigkeit*) da compreensão de ser.[48] A resposta é decisiva: o fundamento da ilusão transcendental reside numa característica estrutural da compreensão de ser. Ora, se a ilusão transcendental é um sinal da finitude da razão, e se as confusões originadas do traço comum da razão têm sua origem na compreensão de ser, então a finitude humana deve ser reconhecida na estrutura finita da compreensão de ser. Daqui também se segue que a finitude deve ser conceitualizada em domínios que se estendem para além da finitude no conhecimento.

A compreensão de ser está atuante, segundo Heidegger, não apenas nas proposições com as diferentes funções do verbo ser (predicativo, existencial e veritativo), mas em todo comportamento para com entes, fundando também a pessoalidade do ser humano. Na interpretação da compreensão de ser são destacadas oito características estruturais: 1) amplitude (todos os entes, totalidade do ente), 2) penetração em todos os tipos de comportamento humano, 3) inexpressividade, 4) esquecimento, 5) indiferenciação (*Unterschiesdlosigkeit*), 6) pré-conceitualidade (*Vorbegrifflichkeit*), 7) ausência de engano (*Täuschungsfreiheit*), 8) articulação inicial.[49] A compreensão é essencial para o ser humano, de tal modo que:

> Não estivesse no homem o compreender de ser, ele não poderia se comportar para consigo mesmo como ente, ele não poderia dizer 'eu' e 'tu', ele não poderia ser ele mesmo, não poderia ser pessoa. Ele seria impossível em sua essência. Portanto, a compreensão de ser é o fundamento da possibilidade da essência do homem. (GA 31, p. 125)

Em suma, a indiferenciação da compreensão de ser é a base explicativa do comum da razão humana. No contexto do comportamento cognitivo, em que a razão emprega de forma comum um postulado lógico, a indiferenciação da compreensão de ser é a origem de uma ilusão necessária. Segundo Heidegger, Kant não chegou a este limite explicativo, tendo permanecido na identificação crítica da ilusão atuante no princípio da razão.[50] No entanto, o seu resultado é decisivo: a diferença entre fenômeno e coisa em si permite solucionar os problemas da razão e também conduz para a origem da ilusão. A confusão entre fenômeno e coisa em si é a estrutura geral da ilusão transcendental. Se a metafísica pertence à natureza humana, então também a peculiar confusão analisada por Kant. Deste modo, a confusão do realismo transcendental não é uma falha contingente da metafísica herdada, mas algo essencial. Ora, o que Heidegger vê na natureza humana, e que possibilita a confusão no princípio da razão e nas outras inferências dialéticas, é o modo de ser indiferenciado da compreensão de ser. Neste ponto, a interpretação se detém em perguntas que ficam sem resposta: de onde se origina e por que acontece a

---

47 Cf. GA 31, p. 236.

48 Cf. GA 31, p. 236 n5.

49 Cf. GA 31, pp. 41-44, 125.

50 Dahlstrom, 1987, p. 363, indicou sem desenvolvimento esta conexão entre a ilusão transcendental e a indiferenciação da compreensão de ser. Schalow elucida a origem da ilusão na inabilidade metafísica em diferenciar ser e ente (1987, p. 200). Não encontrei documentação para a hipótese de que a origem da metafísica se deve à prevalência da angústia na compreensão de ser (Schalow, 1987, p. 189). Esposito, 2004, p. 111 observou corretamente a relação entre a antitética da razão pura e a indiferença da compreensão de ser. Han-Pile, 2005, p. 97 não desenvolveu a hipótese de uma analogia entre a origem das ilusões dialéticas com a estrutura da *Verfallen* na compreensão de ser.

indiferenciação na compreensão de ser? A indiferenciação é necessária ou admite ainda algum outro nível explicativo, ela admite um 'por que' adicional? Heidegger simplesmente afirma que é preciso iluminar a finitude para além da mera finitude do conhecimento humano.[51]

5. A ilusão originária e "a mancha podre" na natureza humana

As considerações precedentes são suficientes para compreender o alcance de uma afirmação de Heidegger em Davos, a propósito da não-verdade situada no ser-aí: "A não-verdade pertence ao núcleo mais íntimo da estrutura do ser-aí. E acredito ter descoberto aqui pela primeira vez a raiz onde está metafisicamente fundada a 'ilusão' metafísica de Kant." (GA 3, p. 281). A ilusão transcendental tem sua raiz numa ilusão mais originária. A ilusão originária refere-se às indiferenciações derivadas da compreensão de ser. Ora, se a redução do primado da lógica implica a ampliação do conceito de verdade para além da verdade proposicional, então o mesmo também vale para o conceito de não verdade. Neste sentido, se a verdade originária está na transcendência que possibilita a abertura vinculada a entes, então a não verdade originária aparece em duas características da compreensão de ser: esquecimento e indiferenciação.

Contudo, Heidegger percebeu um problema na caracterização da compreensão de ser, pois as notas estruturais referidas pertencem à compreensão e não propriamente a ser. A despeito da íntima conexão entre ser e compreensão, o que é válido de ser também vale da compreensão de ser? Neste sentido, ele afirma que a articulação e a indiferenciação seriam características do próprio ser, e não apenas da compreensão de ser.[52] A ilusão originária tem sua base não apenas na compreensão de ser, mas no próprio ser. Desta forma, a não-verdade originária poderia ser entendida como a finitude de ser, a pertinência mútua de ser e nada. Assim, a ilusão originária resultaria da finitude de ser, da ausência de todo "porquê" na relação entre ser e ente, na vinculariade (*Verbindlichkeit*) finita ao entes proporcionada pela compreensão de ser. Da ausência de um análogo da dedução transcendental dos sentidos de ser surgiriam as ilusões necessárias da infinitude.[53]

Deste modo, a ilusão da infinitude se estenderia para além das ilusões relativas ao princípio de razão suficiente, e as oito características da compreensão de ser permitiriam o desenvolvimento de uma tópica da ilusão originária. A liberdade, entendida primitivamente como vinculariadade a entes (e não como causalidade), seria o lugar de ocorrência de ilusões originárias, e a formação de mundo também seria o palco de uma história exposta à ilusão originária. A série progressiva das condições, que Heidegger afirma como necessária para a compreensão da história,[54] também portaria uma classe de ilusões. Assim sendo, a elucidação detalhada da ilusão originária permite uma nova tópica e a uma nova crítica, incorporando não apenas a ilusão transcendental, mas as ilusões nas vinculações não representacionais a entes. Naturalmente, a ilusão originária também acontece com os conceitos filosóficos, quando se mal compreende a sua sistematicidade e a sua natureza indicativo-formal. A conclusão metodológica de Heidegger é que toda a filosofia é vitima de uma ilusão, o que não implica a impossibilidade de uma saída relativa do engano originário.[55]

Estas hipóteses não podem ser elaboradas aqui. É importante ressaltar que Heidegger identificou na própria crítica kantiana a submissão a uma ilusão. Na doutrina da razão e na crítica das metafísicas transcendentes atuaria a ilusão originária. Kant pertence à tradição da metafísica grega recebida na visão de mundo cristã. Por exemplo, as representações greco-

[51] Cf. GA 31, pp. 237-238.
[52] Cf. GA 31, p. 124.
[53] Cf. Pippin, 2007.
[54] Cf. GA 31, p. 313.
[55] Cf. GA 29/20, pp. 422-430.

cristãs atuantes na metafísica criticada determinam o tratamento do conceito de liberdade a partir do conceito de causalidade. A diferença entre fenômeno e coisa em si, interpretada como a diferença entre conhecimento finito e infinito, incorpora o horizonte da compreensão dos entes como produzidos. Não menos importante é o primado da lógica na metafísica, que restringiu o horizonte de análise, e seria a base da arquitetônica na doutrina da razão. Heidegger pode afirmar inclusive que quanto mais seguro Kant procedeu no seu empreendimento crítico, tanto mais inseguros e indeterminados estavam os fundamentos de sua fundamentação da metafísica.[56]

Evidentemente, esta avaliação não é feita com a perspectiva de um retorno de uma metafísica transcendente ou da refutação das críticas kantianas. Talvez a conclusão geral seja que a ilusão dialética criticada por Kant não é única, mas aquela que resulta de uma tradição metafísica particular. Outras formas de ilusão e de crítica são possíveis. Em suma, a interpretação heideggeriana de Kant não se limita ao esquematismo e à temporalidade como tematizações não desenvolvidas da transcendência. O sentido positivo da Dialética Transcendental é a via que conduz a uma nova doutrina da ilusão, e não seria exagerado pretender que Heidegger entendesse parte de seu projeto como uma análise da ilusão originária.[57]

A título de conclusão apresentarei um problema relacionado com o sentido crítico da Dialética Transcendental. É muito conhecida a declaração kantiana de que a limitação da razão na metafísica representa uma perda apenas para as escolas, mas não atinge as posses e o interesse dos homens (B XXXII-XXXIII). O ganho positivo de uma metafísica depurada pela crítica é a possibilidade de uma ampliação da razão no domínio prático, atendendo ao interesse geral dos seres humanos. Ao final da *Crítica*, Kant afirma que, em razão dos fins essenciais que estão em jogo, sempre se retornará à metafísica como "se se tratasse de uma amada com a qual nos desaviéramos..." (B 878). Heidegger também emprega uma imagem ao expressar a resistência do entendimento comum àquela transformação no ser-aí que é exigida para uma compreensão não ilusória dos conceitos filosóficos. A comodidade natural do entendimento comum funda-se na "mancha podre" na natureza humana. Esta imagem foi usada Kant para designar o mal radical na natureza humana.[58] É contingente a escolha dessa imagem do mal radical para indicar a força da ilusão originária nos conceitos filosóficos?

Além disso, na crítica à ilusão originária também haveria algo de positivo? A perda oriunda de uma crítica da ilusão radical afetaria a quem? No contexto da organização técnica das universidades é possível manter a distinção entre perdas para as escolas e preservação do interesse comum dos homens?[59] Para finalizar, registro uma declaração de Heidegger acerca do propósito de mostrar a finitude originária do homem:

> Não se trata de mostrar esta finitude para constatar que e onde estão os limites, onde se chega ao fim, onde termina, onde surge o não-mais-além, mas sim para despertar a tranquilidade interior (*Gefasstheit*) e o recolhimento (*Sammlung*) com e em que o essencial começa e persiste em seu tempo. (GA 31, p. 238)

Esta passagem sugere o significado não apenas teórico e negativo da crítica da ilusão originária. Pode-se dizer que ela aponta o inicio de uma jornada, na qual a crítica da ilusão originária conflui para uma tematização das instituições. Será um longo caminho de aprendizado

---

[56] Cf. GA 31, pp. 205-206, 71-72, 246, sobre as críticas anteriores, cf. GA 27, p. 249, 257, 293, GA 3, pp. 6, 8-9, GA 36/37, pp. 3, 21-26.

[57] Consideração o pensamento da história do ser, o transcendentalismo de Heidegger (Dahlstrom, 2005) precisaria ser investigado no tocante à crítica da ilusão transcendental.

[58] Cf. Kant, RbV, Ak VI 38, GA 29/30, p. 423.

[59] Cf. as referências de Heidegger ao problema do sentido da ciência formulado por Weber (GA 28, pp. 347-350).

até a noção de *Gelassenheit*, no qual Heidegger precisará reconhecer a ilusão na própria noção de uma vontade de essência.[60]

Referências

DAHLSTROM, Daniel (2005), "*Heidegger's Transcendentalism"*, Research in Phenomenology, vol. 35, pp. 29-54.

DAHLSTROM, Daniel (1991), "*Heidegger's Kantian Turn: Notes to His Commentary on the "Kritik Der Reinen Vernunft"*", The Review of Metaphysics, vol. 45, no. 2, pp. 329-361. Dahlstrom, Daniel (1989a), "*Heidegger Kant-Kommentar, 1925-1936"*, Philosophisches Jahrbuch, pp. 344-367.

DAHLSTROM, Daniel (1989b), "*Heidegger's Kant-Courses at Marbourg, em Kisiel, Theodore & Van Buren, John, Reading Heidegger from the Start, SUNY Press, New York, pp. 293-308.*

ESPOSITO, Constantino (2004), *Kausalität als Freiheit: Heidegger liest Kant*, Heidegger Studien, Vol. 20, pp. 101-125.

HAN-PILE, Béatrice (2005), "*Early Heidegger's appropriation of Kant*", em Dreyfus, Hubert and Wrathall, Mark, A Companion to Heidegger. Malden & Blackwell Publishing, Oxford, pp. 173-189.

HEIDEGGER, Martin (GA 2), *Sein und Zeit*, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1977.

HEIDEGGER, Martin (GA 3), *Kant und das Problem der Metaphysik,* Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1991.

HEIDEGGER, Martin (GA 9), *Vom Wesen des Grundes*, em Wegmarken, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2a ed. Revisada, 1996.

HEIDEGGER, Martin (GA 21), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1976.

HEIDEGGER, Martin (GA 23), *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant,* Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2006.

HEIDEGGER, Martin (GA 24), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft,* 2a ed., Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1987.

HEIDEGGER, Martin (GA 25), *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* 2a ed., Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1976.

HEIDEGGER, Martin (GA 27*), Einleitung in die Philosophie,* Frankfurt, V. Klostermann Verlag, *1996.*

HEIDEGGER, Martin (GA 28), *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel),* Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1997.

HEIDEGGER, Martin (GA 29/30), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit,* Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1983.

HEIDEGGER, Martin (GA 31), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2a ed. Revisada, 1994.

HEIDEGGER, Martin (GA 36/37), *Sein und Wahrheit,* Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2001.

[60] Cf. GA 31, p. 303.

JARAN, François (2010), "*Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein*", International Journal of Philosophical Studies, vol.18, no. 2, pp. 205- 227.

KANT, Immanuel (KrV), *Kritik der reinen Vernunft*, em Kants Werke Akademie Textausgabe Bd III, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.

KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, em Kants Werke Akademie Textausgabe Bd VI, Walter de Gruyter, Berlin.

LOPARIC, Zeljko (2009), "*Kant: entre o ficcionalismo de Vaihinger e a fenomenologia de Heidegger*", em M. Cepeda y R. Rango, Amistad y Alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez, Ediciones Uniandes, Bogotá, pp. 503-521.

LOPARIC, Zeljko (1987), "*Kant's Dialectic*", Noûs, vol. 21, no. 4, pp. 573-593.

MACANN, Christopher (1996), *Heidegger's Kant Interpretation, em Critical Heidegger,* Routledge, London/New York, pp. 97-120.

MÜLLER, Arnulf (2010), *Weltanschauung – eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff*, Kohlhammer, Sttugart.

PIPPIN, Robert (2007), "*Heidegger on Failed Meaning*". Em S Crowell, e J. Malpas, Transcendental Heidegger, Stanford University Press, Stanford, pp. 199-214.

SCHALOW, Frank (1994), "*The Unique Role of Logic in the Development of Heidegger's Dialogue with Kant*", Journal of the History of Philosophy, vol. 32, no. 1, pp. 103-125.

SCHALOW, Frank (1987), "*Re-opening the issue of World: Heidegger and Kant*", Man and World, vol. 20, pp. 189-203.

SHEROVER, William (1971), *Heidegger, Kant and Time*, Indiana University Press, Bloomington and London.

Studia Heideggeriana, Vol. I, 2020, 2ª ed., 93-104
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol1.2011.108

Libertad como causa.
Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad

Freedom as a Cause.
Heidegger, Kant and the Metaphysical Problem of Freedom

ALEJANDRO G. VIGO[*]
(Universidad de Navarra)

Resumen: El presente trabajo examina la crítica de Heidegger a la concepción kantiana de la libertad como un tipo peculiar de causa. Con ella Kant consuma tendencias operantes en una larga tradición, cuyos orígenes remontan a la ontología griega, que documenta la comprensión del ser como constante presencia. Pero el enfoque causal de la libertad no permite hacer justicia a sus raíces más profundas en la propia trascendencia del Dasein.
Palabras Clave: libertad, causalidad, metafísica, trascendencia

Abstract: This paper discusses Heidegger's criticism of Kant's conception of freedom as a peculiar kind of cause. With his view of freedom Kant consummates the central tendencies of traditional ontology, ultimately arising from the Greek understanding of Being in terms of constant presence. But the causal view does not do justice to the deeper roots of freedom in the transcendence of Dasein.
Keywords: freedom, causality, metaphysics, transcendence

1. El problema metafísico de la libertad

Como nadie ignora, la cuestión de la libertad constituye una de las preocupaciones centrales del pensamiento metafísico. La historia de la metafísica occidental provee un claro testimonio de dicha centralidad. Las preguntas por el origen de la libertad, por su esencia y por su posibilidad, dentro del mundo que se nos ofrece a través de la experiencia, han desafiado a la reflexión filosófica poco menos que desde siempre. Y han ido adquiriendo, además, una importancia y una radicalidad cada vez más acentuadas, a lo largo del desarrollo histórico de la

[*] El presente texto constituye la primera parte de un trabajo más extenso, aún inédito, titulado "Trascendencia, verdad y fundamento. La reformulación heideggeriana del problema de la libertad", que fue empleado como base para la conferencia dictada en el marco de las XLVI Reuniones Filosóficas "Metafísica y libertad", organizadas por el Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 27 al 29 de abril de 2009. Una versión anterior de este texto fue publicada bajo el título "Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad", en *Anuario Filosófico* (Pamplona) XLIII/1 (2010) 161-181. Se reproduce aquí con permiso del editor.

metafísica como disciplina filosófica. Este creciente protagonismo hizo eclosión definitivamente en la filosofía de la Modernidad. En su desarrollo de conjunto, desde Descartes, Spinoza y Leibniz hasta Hegel y Schelling, pasando por Kant y Fichte, la corriente principal del pensamiento metafísico moderno puede ser caracterizada, sin perjuicio de otros posibles enfoques, también, y tal vez primordialmente, como una suerte de movimiento en espiral, de carácter radicalizador, en torno a la cuestión de la libertad. En virtud de tal radicalización, la cuestión de la libertad, transformada y potenciada, aparece ahora como un *problema metafísico*, y ello en un característico doble sentido de la expresión: como un problema que resulta fundamental e inevitable para todo genuino pensar filosófico, pero que, al mismo tiempo, queda también rodeado de un nebuloso halo de misterio, que alimenta las sospechas de insolubilidad. En cualquier caso, si de la centralidad de la cuestión de la libertad en la corriente principal del pensamiento metafísico moderno se trata, baste aquí con recordar la expresa declaración de Kant, según la cual el concepto de libertad constituye la piedra que corona y sostiene (*Schlußstein*) el edificio entero (*das ganze Gebäude*) del sistema de la razón pura.[1]

Ahora bien, lo que he llamado el "problema metafísico" de la libertad se focaliza especialmente en una de las preguntas que mencioné al comienzo: la pregunta por la posibilidad de la libertad, dentro del mundo que se nos ofrece a través de la experiencia. Pero el aspecto decisivo viene dado aquí por el previo encuadramiento de dicha pregunta en el contexto más amplio de una determinada visión de conjunto relativa tanto a la esencia de la propia libertad como a la estructura ontológica del "mundo", en el sentido cosmológico del término, vale decir, del "universo" o bien de la "naturaleza", que proporcionaría el ámbito dentro del cual ésta, la libertad, debería poder realizarse. Tal visión de conjunto busca orientación, básicamente, a partir de la noción de *causalidad*. En ella, el "universo" o la "naturaleza", en su totalidad, aparecen considerados, básicamente, al modo de un "entramado causal", y la libertad, a su vez, como un tipo peculiar de causa, que debe encontrar su propio espacio de realización dentro de tal entramado. Dependiendo del modo en que se piense la estructura y el alcance del entramado causal constitutivo del "universo" o la "naturaleza" así como también del modo en que, en general, se conciba la propia causalidad, puede muy bien resultar que la posibilidad misma del peculiar tipo de causalidad que debería representar la libertad quede, como tal, puesta radicalmente en cuestión, y ello en razón precisamente de la estructura que se supone que presenta el entramado causal del "universo" o la "naturaleza". Tal es, efectivamente, el caso, cuando dicho entramado causal es concebido en términos del peculiar tipo de modelo teórico que se conoce habitualmente con el nombre de "determinismo causal", en algunas de sus posibles formas o variantes. En el marco de un "universo" causalmente cerrado, vale decir, en el marco de una "naturaleza" dentro de la cual todo lo que acontece viene determinado en su ocurrencia por causas naturales, la libertad no parecería tener realmente cabida, por la sencilla razón de que ésta no puede ser concebida como una causa natural más entre otras causas naturales: la libertad no puede tener causas naturales antecedentes, sin dejar de ser ella misma lo que es o debe ser. A menudo, allí donde se piensa la libertad como un tipo peculiar de causa, no se va más allá de una mera caracterización negativa de lo que sería la esencia misma de una "causa libre". Pero si en algo coinciden las concepciones causales de la libertad, es precisamente en el hecho de que ésta no puede ser reducida, sin más, al ámbito de las causas naturales, pues, a diferencia de éstas, la libertad no puede ser concebida como parte de un entramado más comprensivo de causas, dentro del cual la diferencia entre lo condicionante/determinante y lo condicionado/determinado posea tan sólo un alcance funcional, relativo al contexto particular de consideración que se escoja en cada caso. Por el contrario, la "causa libre", precisamente en cuanto "libre", no parece poder ser alojada en ningún lugar *dentro* del entramado de las causas naturales, si éste se concibe como cerrado, tampoco en el ámbito propio de la interioridad

[1] Cf. Kant, *KpV*, p. 3.

psicológica. Más bien, la "causa libre" tiene que ser pensada como un tipo de causa *sui generis*, de carácter completamente espontáneo, situada, como tal, necesariamente en la posición inicial, nunca intermedia, de una serie causal nueva, vale decir, sin quedar vinculada ella misma con ninguna otra causa precedente, que determinara su propia ocurrencia.

Una vez planteado en estos términos, el problema sólo parece poder resolverse, al menos, en una primera aproximación, de dos maneras opuestas, ambas igualmente difíciles de aceptar: o bien admitiendo la existencia de lugares vacíos dentro del entramado causal, lo que implica asumir la existencia de "hechos incausados" y la necesidad de restringir la validez del así llamado "Principio de Razón Suficiente", o bien, inversamente, descartando la posibilidad misma de una causa libre, con las correspondientes consecuencias para la consideración del obrar humano. Sin embargo, ya en la Antigüedad, al menos, a partir de la época de la filosofía helenística, que fue cuando el problema vinculado con la oposición entre determinismo y libertad se planteó por primera vez en estos términos, se percibió con nitidez el carácter altamente insatisfactorio de cualquiera de esas dos posibles respuestas. Ello dio lugar al intento de elaborar estrategias de carácter *compatibilista*, entre las cuales destaca la correspondiente a la concepción estoica, tal como ésta fue elaborada, sobre todo, por Crisipo. Por su parte, en el ámbito de la filosofía moderna, el intento compatibilista más sofisticado e influyente ha sido elaborado, como se sabe, por Kant, cuya concepción provee, como se verá, el punto de referencia inmediato del intento de superación llevado a cabo por Heidegger. Pero lo que interesa recalcar ahora es que modelos compatibilistas como los mencionados, lejos de quebrar el *enmarcamiento causal* del problema metafísico de la libertad, lo presuponen y buscan preservarlo. En tales modelos compatibilistas, ni la concepción de la libertad como un tipo peculiar de causa ni tampoco la concepción del "universo" o la "naturaleza" en términos de un entramado causal, incluso cerrado, son puestas como tales en cuestión, ya que lo que se intenta mostrar es, precisamente, la compatibilidad de la admisión de la "causa libre" con la admisión del carácter cerrado del sistema de las causas naturales. Dicho otro modo: lo que se intenta mostrar es de qué modo la "causa libre" ingresa o puede ingresar en dicho entramado causal, sin dejar de ser ella misma lo que es. Por lo mismo, en el contexto de dichos modelos compatibilistas, el problema *metafísico* de la libertad adquiere necesariamente también una impostación de carácter fundamentalmente *cosmológico*, en el sentido preciso de que se trata pura y exclusivamente de intentar asegurar a la libertad su lugar *dentro* del "mundo", vale decir, en el interior del ámbito total constitutivo del "universo" o la "naturaleza". [2]

2. El cuestionamiento de Heidegger a los supuestos del problema metafísico de la libertad

La peculiar composición de lugar que caracteriza lo que he denominado el "problema metafísico" de la libertad provee el contexto polémico inmediato en el que se inscribe el abordaje heideggeriano de la cuestión de la libertad. Más precisamente, lo que Heidegger pone radicalmente en cuestión es el supuesto básico en el cual dicho "problema" se asienta, a saber: el ya mencionado *enmarcamiento causal*, que, en su carácter previo y fundante, desde el punto de vista metódico, determina desde el comienzo mismo la orientación básica que adquiere la

[2] Una útil presentación panorámica del desarrollo histórico de lo que he denominado el problema de la libertad, desde los más remotos orígenes griegos hasta nuestros días, se encuentra ahora en Rosenberger, 2006, caps. 1-5. Rosenberger considera brevemente la crítica de Heidegger a Kant en la lección de 1930 (véase abajo sección 3), y pone acertadamente de relieve los aspectos críticos vinculados con el enmarcamiento causal de la concepción kantiana (cf. p. 148 ss.). Sin embargo, al no considerar los desarrollos que apuntan a una reformulación del problema en términos estrictamente aleteiológicos, Rosenberger no hace justicia a la originalidad de la posición de Heidegger, a la que subsume, a través de la recepción de Jaspers, en el algo difuso conjunto de posiciones existencialistas que apuntarían a una rehabilitación de la perspectiva propia del sujeto involucrado, frente al énfasis objetivista en la posición del mero expectador (cf. p. 155 ss.).

consideración del fenómeno de la libertad, en la tradición metafísica que culmina en la filosofía de la Modernidad. Heidegger dirige, al menos, dos críticas fundamentales a este modo de enfocar la cuestión. En primer lugar, el enmarcamiento causal no permite hacer justicia al fenómeno de la libertad en su dimensión más radical y originaria, pues toda interpretación de la libertad en términos de la noción de causa conduce, de uno u otro modo, a una degradación tendencialmente reificadora, en virtud de la cual la libertad queda nivelada, en definitiva, al rango de un fenómeno intramundano. En segundo lugar, y por lo mismo, el enmarcamiento causal no permite hacer justicia al papel posibilitante de la libertad en la apertura misma del mundo y el ser, y ello por la sencilla razón de que la relación originaria del hombre con el mundo y el ser no puede ser comprendida, en su irreductible especificidad, en términos causales. Más aún: la interpretación causal de la libertad retroactúa, a su vez, sobre la propia interpretación del ser del hombre, reforzando las tendencias a la autocosificación que, operantes ya en la actitud natural, se han visto consolidadas e incluso radicalizadas en el plano correspondiente a la interpretación filosófica.

Como se echa de ver, en este cuestionamiento del modo tradicional de concebir la libertad afloran aspectos centrales de la crítica general que Heidegger dirige a lo que denomina la ontología de la *Vorhandenheit*, vale decir, la "ontología de la presencia". Por lo mismo, el protagonismo que adquiere el problema de la libertad en la época que sigue a la aparición de *Sein und Zeit* en 1927[3] no puede verse como un hecho azaroso. El punto se conecta, además, de modo directo, con lo que en otro lugar he denominado la oposición entre "arqueología" y "aleteiología": la severa crítica que Heidegger dirige a la orientación "arqueológica" del pensamiento filosófico tradicional, que busca en las nociones de "principio" (*archḗ*) y "causa" (*aitía*) el hilo conductor del preguntar ontológico, y el consiguiente intento de superación del modelo arqueológico por medio de una concepción radicalmente "aleteiológica" de la ontología, para la cual no hay otro "tema" o "problema" que el de la "verdad" (*alétheia*), en el peculiar sentido manifestativo y ontológicamente radicalizado que apunta a la dimensión propia de lo que en sus escritos tardíos Heidegger denomina la "verdad del ser".[4] De hecho, puede decirse incluso que una atenta consideración del peculiar modo en el que Heidegger intenta hacerse cargo del fenómeno de la libertad, en sus diferentes aspectos y dimensiones, provee, al mismo tiempo, uno de los caminos más indicados, cuando se trata de comprender las consecuencias, tanto positivas como limitativas, que trae consigo su esfuerzo por reconstruir en términos estrictamente aleteiológicos la totalidad de la problemática filosófica. En efecto, uno de los rasgos más salientes de la concepción elaborada por Heidegger reside, justamente, en el hecho de que logra abrir una vía que permite retrotraer la problemática de la libertad (*Freiheit*) y, con ella, también la de la causalidad y, de modo más general, la del fundamento (*Grund*) al ámbito de la verdad (*Wahrheit*), tomada en su sentido más originario, que, a juicio de Heidegger, no es otro que el sentido manifestativo y ontológicamente radicalizado señalizado por la noción griega de *alétheia*.

Todos estos motivos adquieren nítida expresión en el tratamiento crítico de la concepción kantiana de la libertad, que Heidegger discute con detenimiento, por considerar que es en ella donde la concepción tradicional de la libertad, orientada a partir de la noción de causalidad, adquiere su expresión más paradigmática.

---

3 Cf. Heidegger, SZ.

4 Para el contraste entre el modelo arqueológico y el modelo aleteiológico de la ontología, véase la discusión en Vigo, 2008, pp. 117-142.

3. Kant y la libertad como causa

La lección del semestre de verano de 1930 publicada con el título "Von Wesen der menschlichen Freiheit"[5] contiene una discusión extensa y detallada de la concepción kantiana de la libertad. El enfoque es, desde un comienzo, predominantemente crítico. Como indica el subtítulo, la lección está concebida como una introducción a la filosofía. La pregunta que da inicio a la posterior consideración crítica de la concepción tradicional de la libertad, representada por Kant, parecería ser, a primera vista, de carácter completamente externo y superficial, a saber: ¿cómo puede la cuestión de la libertad, que representaría un problema particular de la filosofía entre muchos otros problemas filosóficos particulares, proveer el punto de partida adecuado para una introducción a la filosofía misma, que, si ha de ser tal, debe poseer necesariamente un carácter "general"?[6] La respuesta de Heidegger tiene, también a primera vista, la apariencia de una especie de solución de compromiso. Heidegger señala que el problema de la libertad, incluso allí donde ésta aparezca caracterizada de modo puramente negativo, pone en juego, al menos, indirectamente, la referencia al ente, en su totalidad. La noción de "libertad" suele entenderse en el sentido meramente negativo de "libertad *de*…" (*Freiheit von…*), pero, allí donde esta misma noción se toma en su sentido general, como característica distintiva del hombre mismo, tal "de…" remite a la totalidad del ente: que el hombre es libre no quiere decir otra cosa sino que, al menos, en la determinación de su obrar, el hombre es independiente tanto del "mundo" (*Welt*), entendido en el sentido amplio que abarca no sólo a la naturaleza sino también a la historia, como también de Dios (*Gott*) mismo.[7] Considerada de este modo, la así llamada "libertad negativa" (*negative Freiheit*) no es, pues, sino "independencia" (*Unabhängigkeit*) respecto del mundo (naturaleza e historia) y de Dios.[8] Éstos aparecen, a su vez, como aquello a lo cual lo libre (*das Freie*) no queda atado o vinculado (*gebunden*).[9] Pero esto muestra que en razón de la propia estructura de la libertad, incluso pensada como mera "libertad negativa", el problema de la libertad no puede quedar encerrado en los límites propios de una cuestión particular, puesto que en y con la propia libertad está siempre ya mentada conjuntamente, siquiera de modo atemático, también la totalidad del ente: el mundo y Dios están necesariamente co-comprendidos (*notwendig mitbegriffen*) incluso en el concepto meramente negativo de la libertad.[10]

El concepto de libertad negativa es habitualmente el primero que sale al encuentro, explica Heidegger, allí donde se procura obtener algún tipo de saber referido a la libertad.[11] El primado de dicha noción no es azaroso, sino que tiene cierto anclaje en la propia experiencia de la libertad, en la medida en que el "*ser* libre" (*das Frei*sein) se experimenta habitualmente, bajo las condiciones propias de la facticidad de la vida mundana, como un "*llegar a ser* libre" (*als Frei*werden), vale decir, como un liberarse de ataduras y cadenas, como un quitarse de encima fuerzas o poderes opresores. El momento de carácter causal que anida en esta experiencia mundana del "de…", constitutivo de la libertad negativa, se traspone luego, sin mayores rodeos, también a la caracterización de la libertad positiva, entendida como un "ser libre *para*…" (*Freisein für…*), más precisamente, se traspone a la caracterización específica de dicho "para…": el "ser libre *para*…" se comprende cómo un "mantener*se* en franquía *para*…" (sich *offenhalten* für), vale decir, en definitiva, como "determinarse uno mismo a (para)…" (*sich selbst bestimmen zu…*).[12] Experimentada desde la libertad negativa, que es comprendida como

[5] Cf. GA 31.
[6] Cf. GA 31, § 1, p. 1 ss.
[7] Cf. GA 31, § 1 b), p. 5 ss.
[8] Cf. GA 31, § 1 c), p. 11.
[9] Cf. GA 31, § 1 b), p. 9.
[10] Cf. GA 31, § 1 b), p. 7.
[11] Cf. GA 31, § 3, p. 20.
[12] Cf. GA 31, § 3, p. 20 s.

un liberarse de toda determinación ajena, también la libertad positiva se comprende en términos de determinación, más precisamente, en términos de la (capacidad de) *autodeterminación para* (hacer tal o cual cosa). Esta impregnación causal de la estructura del "para…", tal como tiene lugar ya en el plano de la experiencia mundana de la libertad y su interpretación pre-filosófica, determina también posteriormente el curso que adopta la reflexión filosófica, allí donde ésta pretende hacerse cargo del fenómeno de la libertad, en su específica positividad: la libertad positiva es comprendida básicamente, como ocurre con ejemplar nitidez en el caso de Kant, en términos de (capacidad de) *autodeterminación* (*Selbstbestimmung*) y de *absoluta autoactivación* (*absolute Selbsttätigkeit*), es decir, como "absoluta espontaneidad" (*absolute Spontaneität*).[13]

Kant, explica Heidegger, ocupa una posición especialmente destacada en la historia del problema de la libertad, y ello en un doble sentido: por una parte, pone el problema de la libertad, por primera vez, de modo expreso en conexión con los problemas fundamentales de la metafísica; por la otra, justamente a través de esa misma profundización, produce también y, en cierto modo, necesariamente, un estrechamiento unilateral (*eine einseitige Verengung*) del mismo problema al que logró llevar a su dimensión más propia.[14] Dentro del ámbito que corresponde al sentido positivo de la noción de libertad, que en rigor no pasa de ser un sentido meramente "no negativo", Kant distingue entre la libertad tomada en sentido cosmológico (*im kosmologischen Verstande*) y la libertad tomada en sentido práctico (*im praktischen Verstande*).[15] En el sentido cosmológico, la libertad es concebida como "absoluta autoactivación/espontaneidad", vale decir, como la "capacidad de dar inicio por sí mismo a un estado" (*Vermögen des Selbstanfangs eines Zustandes*), y posee el estatuto de una mera "idea trascendental" (*transzendentale Idee*), de la cual puede mostrarse su posibilidad, vale decir, su susceptibilidad de ser pensada sin contradicción, pero no su realidad.[16] En el sentido práctico, en cambio, la libertad aparece como la capacidad del agente racional de autodeterminarse a través de la ley moral (aspecto positivo), con independencia de la inclinación sensible (aspecto negativo). Se trata aquí, a juicio de Kant, de una capacidad cuya realidad queda establecida de modo asertórico, en y a través del modo en que el agente racional se experimenta a sí mismo, en cuanto sujeto a las exigencias de la moralidad.[17] Es este peculiar tipo de capacidad de autodeterminación lo que Kant denomina "autonomía" (*Autonomie*), a saber: la capacidad de "autolegislación" (*Selbstgesetzgebung*), como característica constitutiva de la "voluntad" (*Wille*). Y ésta, la voluntad, es concebida, a su vez, como una capacidad de carácter esencialmente causal,[18] como Heidegger subraya bajo remisión expresa al correspondiente pasaje kantiano.[19]

Ahora bien, como el propio Kant reconoce,[20] es la libertad práctica la que se funda en la trascendental, y no viceversa, aunque esta última deba verse como una mera idea, y aquella, en cambio, como una realidad, al menos, en sentido práctico. La razón, piensa Kant, es fácil de ver: la autonomía de la voluntad presupone, como tal, el concepto mismo de libertad, en su significación más general, vale decir, trascendental.[21] La libertad trascendental debe verse, pues,

---

13 Cf. GA 31, § 3, p. 21 s.; véase también § 4 p. 26 s.
14 Cf. GA 31, cit., § 3, p. 21.
15 Cf. A 533-534 / B 561-562.
16 Cf. GA 31, § 3, p. 22.
17 Para la discusión por parte de Heidegger del problema relativo al modo en el cual, según Kant, se experimenta la realidad o efectividad de la libertad, en el ámbito propio del acceso práctico al mundo, véase GA 31, §§ 27-28, donde Heidegger considera también la problemática vinculada con lo que Kant denomina el "*Faktum*" de la razón práctica.
18 Cf. GA 31, § 3, p. 23 s.
19 Cf. AA IV, p. 446: "Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind".
20 Cf. A 533 / B 561.
21 Cf. AA IV, p. 446.

como condición de posibilidad de la libertad práctica.[22] Pero la pregunta que debe plantearse aquí es la de por qué Kant da por supuesto que la libertad trascendental debe ser pensada ella misma en términos causales. La razón debe buscarse en último término, piensa Heidegger, en la concepción kantiana de la experiencia de la naturaleza y, en particular, en el papel decisivo que juega en ella el principio de causalidad, tal como Kant lo discute en la "Segunda Analogía de la Experiencia", donde elabora una argumentación destinada a mostrar que todo conocimiento teórico de la naturaleza está regido por el principio que provee la ley de la causalidad.[23] La idea misma de una "absoluta espontaneidad", como capacidad de iniciar series causales nuevas, provee, como tal, un elemento de contraste respecto del modo en el que el propio Kant concibe la causalidad natural, ya que en la naturaleza misma no hay nada semejante a una causa de este tipo. Sin embargo, a través de dicha idea Kant apunta, justamente, a una forma diferente de causalidad, de modo tal que en ningún momento abandona realmente la perspectiva causal, que es la perspectiva absolutamente dominante en su consideración del acceso teórico a la naturaleza. Tal perspectiva dominante queda así transpuesta también al ámbito de consideración propio del acceso práctico *a esa misma naturaleza*, pues, como Heidegger claramente reconoce, el punto clave de la concepción kantiana de la causalidad por libertad reside en el hecho de que la causa libre, siendo una causa de carácter inteligible, debe poder ingresar, a través de sus efectos, en el mismo entramado causal de la naturaleza.[24]

Para formularlo de otro modo, puede decirse que la concepción kantiana, basada en la distinción de los dos modos de consideración correspondientes al plano fenoménico y el plano nouménico, apunta a hacer comprensible la posibilidad de que los mismos efectos fenoménicos aparezcan como conectados necesariamente, al mismo tiempo, con dos tipos diferentes de causas, a saber: por un lado, con causas fenoménicas, en la medida en que forman parte del entramado causal constitutivo de la naturaleza; por otro, con causas inteligibles, en la medida en que deban ser vistos también como efectos de la causalidad por libertad.[25] Pero, por mucho que enfatiza la peculiaridad de la causalidad por libertad, en su concepción de la acción Kant permanece orientado básicamente a partir de la noción habitual de causalidad, según la cual lo propio de la causación es la producción de efectos. De hecho, Heidegger pone de relieve que Kant piensa la "acción" (*Handlung*) y el "obrar", en general, como equivalentes, sin más, al "efectuar" (*Wirken*), de modo tal que no restringe la noción de "acción" al ámbito del obrar humano, sino que la extiende también al ámbito de la naturaleza.[26] La consecuencia es, en definitiva, que la propia libertad, comprendida como "causa libre", queda, sin más, subsumida bajo una noción general e indiferenciada de causalidad, que se orienta a partir de la idea de "efectuación" o "producción de efectos".[27] Aunque inicialmente distinguido de lo puramente natural, lo práctico queda, de este modo, tendencialmente (re)absorbido en el ámbito de la efectuación.[28] Así, tomada en su sentido más general, que corresponde al concepto de libertad

---

22 Cf. GA 31, § 3, p. 25

23 Cf. GA 31, § 4, p. 28. Para la discusión detallada de la argumentación desarrollada en la "Primera" y la "Segunda Analogía de la Experiencia", véase §§ 15-19.

24 Cf. GA 31, § 25 c), p. 247 ss.

25 Para el tratamiento de la distinción kantiana de los dos tipos de causalidad, la causalidad natural y la causalidad por libertad, véase GA 31, § 20.

26 Cf. GA 31, § 20 c), p. 196 ss.

27 Cf. GA 31, § 20 c), p. 198 s.

28 No es casual que Heidegger introduzca aquí expresamente la noción de *prâxis*, y remita al sentido del verbo *práttein*. Es posible que con la referencia al término griego busque aludir, al menos, de modo indirecto, a la transformación de una noción de acción originariamente no causal en una netamente causal, tal como dicha ha determinado el desarrollo de la teoría de la acción, que alcanza su culminación en Kant: en efecto, éste piensa lo práctico, vale decir, tanto el obrar moral como la libertad práctica, temáticamente en términos de la noción de causalidad (cf. GA 31, § 3, p. 23 s.). La crítica a la concepción causal de la acción, formulada en términos más generales, aflora nuevamente, de modo expreso, en el comienzo de la famosa "Carta sobre el Humanismo" de 1946, donde se enfatiza nítidamente el contraste con la interpretación en términos aleteiológicos: "Wir bedenken das

trascendental, la libertad queda concebida en Kant, en último término, como un modo especialmente señalado (*ausgezeichneter Modus*) de la causalidad natural,[29] más precisamente, como una suerte de "concepto natural de carácter trascendental" (*transzendentaler Naturbegriff*): el concepto de una "causalidad natural pensada de modo absoluto" (*absolut gedachte Naturkausalität*), que corresponde a aquel "absoluto dinámico" (*dynamisches Unbedingtes*) que queda referido a la totalidad del entramado causal constitutivo de la existencia de un fenómeno.[30]

En definitiva, Kant aborda la libertad, fundamentalmente, desde la perspectiva de la causalidad, y ello sin mayores prevenciones, pues no se pregunta si ésta es la única perspectiva posible de abordaje o bien si acaso no hay otra perspectiva diferente, que pudiera revelarse incluso como más radical.[31] Más bien, Kant dirige todo su esfuerzo a determinar el modo en que la causalidad libre puede tener lugar: mostrando primero, en sede cosmológica, su posibilidad (libertad trascendental) y, luego, en sede práctica, su realidad (libertad práctica). Ahora bien, a juicio de Heidegger, el modo de abordaje practicado por Kant plantea, desde el punto de vista ontológico, dos problemas principales, que aparecen, además, estrechamente conectados.

En primer lugar, ocurre que la (re)absorción del ámbito de lo práctico en el ámbito de lo natural, a través de la concepción causal de la libertad, trae consigo, aunque de modo implícito e inadvertido, una nivelación de la problemática de la libertad al plano propio de la "ontología de la presencia": la noción de efectuación (*Wirken, Wirkung*), que en Kant provee, como se dijo, el hilo conductor para la comprensión de la praxis y lo práctico, remite, en definitiva, a la noción de "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*), que es la que juega el papel protagónico en la ontología tradicional, que se orienta a partir de la ecuación entre "ser" (*Sein*) y "ser presente (ante los ojos)" (*Vorhandensein*). La central importancia de este aspecto, dentro del conjunto de la interpretación desarrollada por Heidegger, queda documentada de modo directo por la extensa discusión dedicada a poner de manifiesto de qué modo la (pre)comprensión del ser en términos de "constante presencia" (*beständige Anwesenheit*), la cual hunde sus raíces en el acceso prereflexivo al mundo y adquiere articulación expresa en la interpretación griega del ser como *ousía* (*parousía*). Ésta provee el hilo conductor del pensar metafísico, tal como éste se desarrolló desde Platón y Aristóteles hasta Hegel.[32] Lejos de representar un mero rodeo externo a través de una temática ya de sobra conocida, tal discusión constituye un paso clave en el conjunto de la argumentación desarrollada por Heidegger, pues está destinada a mostrar que la concepción kantiana de la libertad queda inscripta desde un comienzo, a través de su previo enmarcamiento causal, en una determinada concepción ontológica de base, fundada en la (pre)comprensión griega del ser como presencia. Ésta comporta, a su vez, un modo peculiar de comprender la relaciones entre posibilidad (potencia) y efectividad (acto), entre ser y devenir (cambio), etc. Pero todo ello ocurre, sin embargo, sin que la conexión estructural entre ser y tiempo que anida en la base misma de dicha ontología alcance nunca el nivel propio de una tematización expresa, en la medida en que la propia vigencia de tal (pre)comprensión del ser se nutre justamente del olvido del ser mismo, como punto de referencia de una elucidación temática.[33] Situado de antemano en el ámbito de vigencia de la metafísica tradicional, Kant da simplemente por sentada, a juicio de Heidegger, la posibilidad de enfocar la problemática de la libertad (*Freiheit*)

Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschäzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere." (véase Heidegger (1978), p. 311).

29 Cf. GA 31, § 22 a), p. 208 ss.

30 Cf. GA 31, § 22 b), p. 212 s., 214.

31 Cf. GA 31, § 4, p. 29.

32 Cf. GA 31, §§ 6-10.

33 Cf. GA 31, § 7 a), p. 40 ss.; véase también § 11 p. 114 s.

y el ser libre (*Freisein*) del hombre en el horizonte del "ser presente (ante los ojos)" (*im Horizont der Vorhandenseins*),[34] sin preguntarse por el peculiar modo de ser del "ente que es libre" (*die spezielle Seinsart des Freiseienden*), vale decir, del hombre mismo.[35]

En segundo lugar, y en conexión directa con lo anterior, la concepción de la libertad así esbozada no permite hacer justicia al ser del ente que puede ser libre, al ser del hombre mismo, en su irreductible peculiaridad. Más precisamente, lo que la concepción de la libertad orientada a partir de la noción de causalidad no puede recoger es la conexión esencial de la libertad, tomada en su sentido más radical y originario, con la *trascendencia* constitutiva del ser del hombre, comprendido como *Dasein*. Toda concepción causalmente enmarcada de la libertad debe verse, a juicio de Heidegger, como una concepción que, por su propia orientación básica, apunta a un fenómeno de carácter esencialmente derivativo y fundado, y no originario, por la sencilla razón de que, en tal tipo de enfoque, la libertad comparece necesariamente como un fenómeno intramundano. Ello ocurre incluso allí donde, como en el caso de Kant, se piensa la libertad como una causa que, siendo ella misma de origen inteligible, debe, sin embargo, ingresar en el mundo fenoménico a través de sus efectos, pues también en este caso la libertad queda enfocada en dirección del ente intramundano mismo, en la medida en que se la piensa a partir del vínculo que mantiene con éste, en calidad de fundamento de determinación. Lo que queda necesariamente a la espalda en esta perspectiva de enfoque es, piensa Heidegger, la relación originaria que vincula a la libertad, pensada desde la propia trascendencia del *Dasein*, con el mundo mismo, comprendido como horizonte para toda posible venida a la presencia del ente intramundano. Si se asume de antemano un enmarcamiento causal en su consideración, la libertad se revela inevitablemente como un fenómeno derivativo y fundado, por cuanto toda posible vinculación causal con el ente intramundano presupone siempre ya la venida a la presencia de dicho ente, dentro del horizonte del mundo. Más aún: en un enfoque causal también la propia dimensión cosmológica del fenómeno de la libertad queda fuertemente desperfilada en su sentido originario, al quedar relegada al trasfondo la vinculación estructural de la libertad con el mundo mismo, al mismo tiempo que la referencia al ente intramundano pasa a ocupar el centro de la atención.

El conjunto de conexiones sistemáticas antes esbozado permite explicar por qué, al presentar esquemáticamente la secuencia de fundamentación que él mismo tiene en vista en la discusión crítica de la posición de Kant, Heidegger sitúa en los niveles más bajos de la escala los fenómenos en los cuales se centra la concepción kantiana. En dicha escala, se puede distinguir tres tramos diferentes, a saber: a) el tramo tematizado expresamente por Kant, ubicado en el extremo inferior de la escala, el cual desciende desde la "absoluta espontaneidad" y la "autonomía" hasta la "libertad humana", pasando por la "libertad positiva" y la "libertad negativa", b) el tramo situado inmediatamente por encima del anterior, que comprende toda una secuencia de niveles de fundamentación, que apunta a poner de manifiesto los presupuestos ontológicos en los que se apoya la concepción kantiana de la "causa libre", los cuales corresponden, como se dijo ya, a la "ontología de la presencia", con su peculiar concepción de la "causalidad" y el "movimiento", orientada a partir de la concepción ontológica basada en la (pre)comprensión del ser como "constante presencia"; por último, c) el tramo que corresponde a la secuencia de fundamentación que el propio Heidegger elabora para dar cuenta del origen último de la "ontología de la presencia" y la (pre)comprensión del ser en la cual ella se basa, y que contiene, tomado en dirección ascendente, la referencia al "tiempo", a la conexión entre "ser" y "tiempo", al "hombre" y su "ser", entendido como *Dasein*, por encima del cual Heidegger sitúa ahora una nueva noción de "libertad", que, tomada de modo no calificado,

[34] Cf. GA 31, § 20 a), p. 191; § 20 b), p. 192 ss.
[35] Cf. GA 31, § 20 b), p. 193.

pretende situarse en el nivel más originario, correspondiente a la trascendencia misma, considerada en su raíz última.[36]

4. Libertad y trascendencia

Vista a partir de su conexión con la trascendencia misma, como condición de posibilidad de la apertura del mundo y la venida a la presencia del ente intramundano, la libertad aparece, pues, como el fenómeno originario al que debe dirigir primariamente su atención la interrogación filosófica, que apunta a determinar su esencia. Vale decir: lejos de constituir un asunto particular, entre otros asuntos particulares, la pregunta por la esencia de la libertad se revela, en definitiva, como aquella en la cual se funda la cuestión directriz (*Leitfrage*) de la metafísica, que no es otra que la pregunta por el ser del ente.[37] Como se echa de ver, Heidegger alcanza por este camino una completa reversión de la problemática, tal como aparecía planteada en la concepción metafísica tradicional. Pero no hace falta recalcar demasiado, a estas alturas, que dicha reversión sólo puede tener lugar a través de un nuevo encuadramiento, de corte estrictamente aleteiológico, de la cuestión de la libertad, que trae consigo también una paralela reinterpretación aleteiológica de la ontología misma. Como el propio Heidegger señala expresamente en la conclusión de la lección, el límite interno del abordaje kantiano de la libertad viene dado por su enmarcamiento causal, que trae consigo, a su vez, la vinculación a los presupuestos básicos de la ontología tradicional. En ella, la causalidad constituye la categoría fundamental del ser (*die Grundkategorie des Seins*), comprendido en el sentido de la presencia (*als Vorhandensein*).[38] En dicha concepción ontológica, las condiciones de posibilidad de la presencia misma permanecen, como tales, no tematizadas. Pero es justamente atendiendo a ellas como se puede comprender que, más que ser la libertad un problema relativo a la causalidad, ocurre inversamente que, en un sentido más originario, es la propia causalidad la que se revela como un problema relativo a la libertad,[39] pues incluso la pregunta directriz de la ontología, la pregunta por el ser, se muestra como enraizada, en definitiva, en la pregunta por la libertad.[40]

La dimensión esencialmente manifestativa a la que apunta la pregunta por las condiciones de posibilidad de la presencia posee prioridad, a juicio de Heidegger, incluso en conexión con el problema específico que plantea la explicación del origen de todo posible "carácter vinculante" (*Verbindlichkeit*). Esto se advierte nítidamente, cuando se tiene en cuenta que es únicamente en virtud de la apertura y la venida a la presencia del ente (*Offenbarkeit von Seiendem*) como éste puede desplegar el carácter vinculante que corresponde, en cada caso, a su "modo de ser" (*So-sein*) y al "hecho mismo" (*Daß-sein*) de su ser. Pero esto último, a su vez, sólo resulta posible, allí donde el comportamiento respecto del ente, sea de carácter práctico o teórico, "concede" (*gesteht zu*) previamente al ente dicho carácter vinculante. La "previa concesión" (*vorgängiges Zugestehen*) de carácter vinculante es el "vincularse originario" (*ursprüngliches Sichbinden*), la "vinculación" (*Bindung*), en el modo del "dejar ser vinculante para sí mismo" (*als für sich verbindlich sein lassen*).[41] Por lo mismo, el comportarse respecto

---

36 Cf. GA 31, § 13, p. 131; para la presentación del tramo c), véase también § 12, p. 126. De modo más sencillo, la secuencia presentada por Heidegger, tomada en orden ascendente, es: i) "libertad humana", ii) "libertad negativa", iii) "libertad positiva", iv) "autonomía", v) "espontaneidad absoluta", vi) "causalidad", vii) "movimiento", viii) "ente", ix) "ente como tal", x) "ser del ente" (pregunta "qué es el ente"), xi) "ser", xii) "constante presencia", xiii) "tiempo", xiv) "ser y tiempo", xv) "hombre", xvi) *Dasein*, y xvii) "libertad", donde los niveles i) a v) corresponden al tramo a), los niveles vi) a xii) al tramo b), y los niveles xiii) a xvii) al tramo c).

37 Cf. GA 31, § 14.

38 Cf. GA 31, § 29, p. 300.

39 Cf. GA 31, § 29, p. 299; véase también § 30, p. 303.

40 Cf. GA 31, § 29, p. 300.

41 Cf. GA 31, § 30, p. 302 s.

del ente, en cualquier modo de su venida a la presencia, sólo resulta posible, como tal, donde impera ya libertad. Así considerada, la libertad se revela, pues, como la condición de posibilidad del ser del ente (*Sein von Seiendem*), esto es, de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*).[42]

Las consecuencias últimas que Heidegger extrae de la discusión crítica de la concepción kantiana en el final de la lección de 1930, aunque presentadas como directamente derivadas de tal discusión, no resultan realmente comprensibles en su origen último y en su verdadero alcance, si no se toma debidamente en cuenta los desarrollos contenidos en *Sein und Zeit* y en otros escritos de los años 1929-1930, que profundizan aspectos centrales de la concepción presentada en dicha obra.[43] Una de las claves reside aquí en la conexión que Heidegger establece entre la libertad, tomada en su sentido originario, y la trascendencia del *Dasein*, cuya estructura tematiza ya en la concepción presentada en *Sein und Zeit*, aunque sin emplear todavía el título de "trascendencia", el cual hace irrupción algo más tardíamente, en la época de *Vom Wesen des Grundes*. Interesante y significativo es el hecho de que en la elaboración de su propia concepción relativa a la conexión entre libertad y trascendencia Heidegger incluye una vez más, como uno de sus puntos de referencia centrales, a Kant. Pero en este caso, paradójicamente, no se trata de la teoría kantiana de la libertad, sino, más bien, de la concepción kantiana de la constitución de la experiencia, tal como ésta queda esbozada en el conjunto de la parte constructiva de *Kritik der reinen Vernunft*, vale decir, en la "Estética trascendental" y la "Analítica trascendental". En efecto, en el *Kantbuch* de 1929,[44] anticipado en lo fundamental por la lección del semestre de invierno 1927/28 titulada "Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft",[45] Heidegger presenta una osada interpretación de la concepción kantiana de la constitución de la experiencia como un intento radical de fundamentación (*Grundlegung*) de la metafísica, sobre la base de una peculiar concepción de la existencia humana en términos de las ideas de "conocimiento finito" (*endliche Erkenntnis*)[46] y de "trascendencia finita" (*Endlichkeit, die sich als Transzendenz bekundet*).[47]

De este modo, al centrar interpretativamente la concepción de Kant en la tematización de las estructuras de la trascendencia finita, Heidegger logra aproximarla fuertemente a la idea de una ontología fundamental del *Dasein*, tal como ésta había sido presentada y desarrollada en *Sein und Zeit*.[48] Pero ello, claro está, no sin recalcar lo que serían las insuficiencias del enfoque kantiano, que, entrampado en los límites de la antropología y la metafísica tradicionales, no lograría apropiarse cabalmente de la raíz última de la trascendencia en la temporalidad originaria, a pesar de haber atisbado la conexión estructural entre trascendencia y tiempo.[49] Como ocurre también en el caso de otros autores canónicos, en particular, en el de Aristóteles, también aquí, y desde la peculiar perspectiva que concierne al problema de la libertad, en conexión con la trascendencia del *Dasein*, Heidegger piensa, como puede verse, al mismo tiempo, *con* Kant y *contra* Kant.[50]

---

[42] Cf. GA 31, § 30, p. 303.
[43] Cf. Heidegger (1929); GA 29/30; Heidegger (1930). Véase también la discusión en Vigo (2008), pp. 143-182.
[44] Cf. GA 3.
[45] Cf. GA 25.
[46] Cf. GA 3, § 5; véase también GA 25, § 5 b.
[47] Cf. GA 3, § 16.
[48] Cf. GA 3, §§ 39-45.
[49] Cf. GA 3, §§ 31-35, 38. En la lección de 1927/28 Heidegger va en este sentido, tal vez, un poco más lejos, al menos, en la medida en que atribuye a Kant un liso y llano desconocimiento (*Verkennung*) del fenómeno mismo de la trascendencia (cf. GA 25, § 23 b), esp. p. 317 ss.).
[50] Para la figura "*con* y *contra* Aristóteles", en conexión con la recepción y trasformación del concepto de ontología por parte de Heidegger, véase el trabajo del autor citado en nota 3.

Referencias

HEIDEGGER, Martin (SZ), *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1986.
HEIDEGGER, Martin, *Brief über den "Humanismus"* [1946], en Heidegger, Martin (1978), *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., [2]1978, pp. 311-360.
HEIDEGGER, Martin (1929), *Vom Wesen des Grundes* en Heidegger, Martin (1978), pp. 123-173.
HEIDEGGER, Martin (GA 25), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), *Gesamtausgabe* Bd. 29/30, Fr.-W. von Herrmann (ed.), V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1992.
HEIDEGGER, Martin (1930), *Vom Wesen der Wahrheit*, en Heidegger (1978), pp. 175-199.
HEIDEGGER, Martin (GA 3) *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 5a. ed. aumentada, ed. W.-Fr. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1991.
HEIDEGGER, Martin (GA 25), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28), *Gesamtausgabe* Bd. 25, ed. I. Görland, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1995.
HEIDEGGER, Martin (GA 31), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), *Gesamtausgabe* Bd. 31, ed. H. Tietjen, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1982.
KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* ([2]1787, 1781), eds. J. Timmermann – H. Klemme. F. Meiner, Hamburg, 1998.
KANT, Immanuel (*KpV*), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), ed. K. Vorländer, con una bibliografía de H. F. Klemme (F. Meiner, Hamburg, [10]1990 = [9]1929, citado por la paginación de la *Akademie-Ausgabe*, vol. ed. V, P. Natorp, (W. de Gruyter, Berlin, 1913) 1-163
KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, [2]1786), eds. B. Kraft – D. Schönecker, F. Meiner, Hamburg, 1999; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. IV, ed. P. Menzer, Walter de Gruyter, Berlin, 1911, pp. 386-463.
ROSENBERGER, M. (2006), *Freiheit und Determinismus. Das Subjekt als Teilnehmer*, WBG, Darmstadt.
VIGO, Alejandro (2008), *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires.

Studia Heideggeriana

WWW.STUDIAHEIDEGGERIANA.ORG