

JAIME HOYOS VASQUEZ, S. J.
Universidad Javeriana

HIPOTESIS BASICA EN LA INTERPRETACION HEIDEGGERIANA DE KANT

*Materiales para una interpretación fenomenológica de la “crítica”
Kantiana /1/*

Implantación del tema

Se trata de que el tema mismo de esta consideración: Heidegger y Kant, se nos *imponga* desde nuestro propio ser de filósofos cualquiera que sea nuestra posición dentro de la tarea de filosofar. El *y* que media entre Heidegger y Kant ya no sera simplemente un nexo externo, como cuando decimos Heidegger y un elefante en Africa, sino un nexo que vincula el mismo ser de filósofos de Heidegger y Kant, y *además* un nexo que nos compromete a nosotros en nuestro ser de filósofos. Es decir un nexo que recorre todo el ser de la tarea filosófica, donde quiera

1. En esta ponencia me voy a referir a algunas de las *obras de Heidegger*, que citaré bajo las siglas siguientes:

EM Einfuehrung in die metaphysik, Tuebingen, (2), 1958. Trad. de E. Estiú,
Introducción a la Metafísica, Editorial Nova, Buenos Aires, 1956, 235 pp.

FD Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsaetzen, Tuebingen, 1962. Trad. de E. García V. y Z. Szankay, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios transcen-dentales*. Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975, 241 pp.

y como quiera que se ejercite. Tal nexo no es en primer lugar la autoridad establecida de Kant en la historia del pensamiento filosófico, aunque los mismos pronunciamientos que hagamos nos pueden llevar a

G 24 *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt a M. 1975, 473 pp.

G 25 *Phanomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, V. Klostermann. Frankfurt a M. 1977, 436 pp.

(La G se refiere a la edición de las obras completas de Heidegger, M. Heidegger *Gesamtausgabe*, que constará de unos 85 volúmenes y que está en curso de publicación por la V. Klostermann Verlag. Esta edición está llamada a ser el punto de referencia obligado).

4KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*, vierte, erwiterte Auflage, Frankfurt a M, 1975. Esta cuarta edición ampliada es de especial importancia por su nuevo prólogo y por los dos anexos que contiene. Trad. del texto de la 2^a edición alemana, de G. Ibshier R., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1954, 210 pp.

KTS *Kants These ueber das Sein*, Frankfurt a M, 1963. Trad. de E. García B., "La tesis de Kant sobre el ser", en M. Heidegger, *Qué es Metafísica? y otros ensayos*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1977, pp. 133-164.

NI Y NII *Nietzsche*, 2 vols. Pfullingen 1961.

SZ *Sein und Zeit*, Tubingen (9), 1960, ahora en G 2.

ST Trad. de J. Gaos, *El ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires (2), 1962, 479 pp.

US *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959.

VA *Vortraege und Aufsaetze*, Pfullingen (2), 1959.

La *Critica de la razón pura* de Kant la cito generalmente bajo la sigla Cdrpu.

(Cuando cito el texto alemán uso la sigla KdrV. A ó B. A = primera edición y y B = segunda edición. El primer número después de la sigla indica la página. El número siguiente, el párrafo dentro de la página. Este número puede ir seguido de las letras c ó f; c indica que la cita ocurre al comienzo. f que la cita ocurre al final de párrafo.

El signo () indica que lo comprendido en él es una adición del autor de estas páginas).

pensar que los problemas que Kant trató se refieren a lo que nosotros pensamos que es el fondo de la consideración filosófica. Con esto sería Kant también para nosotros un “pensador esencial” /2/.

Hay sin embargo algo todavía más profundo que une a Kant con todo verdadero filosofar y es ante todo su *actitud crítica*, la cual vive de una profunda honestidad, que es el ethos o talante filosófico fundamental. La actitud crítica se enfrenta a todo dogmatismo. “La filosofía kantiana hace avanzar el conjunto del pensamiento y la existencia moderna por primera vez hacia la claridad y transparencia de una fundamentación. Esta determina desde entonces a todas las ciencias, todas las delimitaciones y valoraciones de las ciencias en el siglo pasado hasta el momento presente. Es tal la altura que en esto alcanza Kant sobre todo lo anterior y posterior, que aún aquellos que lo rechazan o lo superan, continúan siendo completamente dependientes de él” (FD 42, 2).

Por otra parte, “la claridad insobornable de su pensamiento y de su expresión” es tal que “de ningún modo omite lo problemático y descompensado y nunca simula claridad donde hay oscuridad” (Ibid 42, 3). En esto entra el Filósofo en comunidad con los grandes orígenes griegos de la filosofía, “a pesar de las diferencias y amplitud del distanciamiento histórico” (Ibid).

2. Generalmente Heidegger parte de una pregunta en la elaboración de su tema. Y lo primero es “implantar” la pregunta para luego pasar a desarrollarla y, finalmente a contestarla, en la medida que los dos anteriores pasos lo posibiliten. *Implantar una pregunta* no es lo mismo que *plantearla* simplemente; puesto que implantarla significa el que el problema sea algo que se haga presente en los que filosofan conjuntamente; algo que *afecte* su propia existencia. En el método fenomeno-lógico que Heidegger propone se debe filosofar desde lo que se hace presente de algún modo en la propia existencia, sólo así puede tener valor el carácter *mostrativo* del método. En cuanto al *desarrollo de la pregunta*, se trata de que los elementos del problema se magnifiquen y cobren la mayor consistencia posible, pues solamente así será posible desatar el nudo que conforman. La solución proviene de los mismos elementos que conforman el nudo de la cuestión. Un bello ejemplo de este método está en la conferencia *Qué es metafísica?*, traducción de X. Zubiri, últimamente publicado con otros ensayos sobre el ser, la verdad y el fundamento, por Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1974, pp. 37-56.

Con esta orientación me parece que vale la pena mantener vivo entre nosotros el pensamiento de los filósofos esenciales /3/: para despertar una actitud seria ante los grandes problemas que están a la base de la realidad pasajera; una actitud que no quiera suprimir la problemática que habita en el fondo de la realidad, sino que en vez de encubrirla la descubra. Nuestra “*originalidad*” como filósofos colombianos no podría negar este nexo vital con la filosofía tradicional; ni nuestra “*heterodoxia*” podría en ningún momento salirse de esta regla fundamental de filosofar.

Traigo a cuenta los términos de “*originalidad*” y “*heterodoxia*” en relación con la tradición (ortodoxia) en el filosofar porque estos términos vienen a cuento en los análisis que se han hecho sobre el problema de si existe una filosofía colombiana /4/.

En el primer coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía lo menos que se espera es que haya algo de verdadera filosofía. ¿Qué función, pues, tiene el que mencionemos a dos filósofos extranjeros? Me parece que una de las condiciones de posibilidad de nuestra filosofía está en que mantengamos abiertos los ojos a lo que nos puede vincular con los grandes de la filosofía.

3. *Wesentliche Denker*: “El pensador esencial” es para Heidegger el verdadero pensador. Esto es el que piensa desde el fondo de la realidad que es “la verdad del ser”. Tales pensadores son dóciles a la voz del ser, de modo que ya no se trata del pronunciamiento de un pensador particular, sino de la voz misma del ser. “Cuando por lo tanto la metafísica atinente al historial del ser se nombra con el apelativo de un pensador (la metafísica de Platón, la metafísica de Kant), entonces esto no quiere decir aquí que la metafísica sea en cada caso el logro o la posesión o aún la caracterización de estos pensadores como personalidades de la creación cultural. El apelativo quiere decir ahora que los pensadores son lo que son en la medida en que la verdad del ser se les ha confiado para que digan el ser, esto es, al interior de la metafísica, para que digan el *ser del ente*”. N II, 258; véanse además Ibid. 36s; 41; 43s; N I, 492s; y otros lugares en las obras del autor.

4. Tengo en mente la encuesta hecha por Jaime Vélez C., S.J. a los filósofos más representativos en Colombia en los años 60 (Cfr. su artículo, punto de referencia obligatorio al hablar de filosofía en Colombia, “La filosofía colombiana en el presente”, en *Universidad de Antioquia*, 143, oct-nov-dic 1960, pp. 892-1010); y además planteamientos de Rubén Sierra M. en “Estado actual de la filosofía en Colombia”, en *Ideas y Valores*, 27-29 (1967) 234-236; y en “Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX”, en sus *Ensayos Filosóficos*, Biblioteca Colombiana de Cultura, Autores Colombianos, Bogotá 1978, pp. 91-126.

1. Heidegger y Kant

Prescindo de los análisis que se han hecho para comparar las vidas de ambos filósofos y aún su carácter, y paso a destacar solamente el hecho de que, a mi parecer, los filósofos a quienes más se ha referido Heidegger en sus escritos publicados hasta ahora son Kant y Nietzsche. Se debe tener en cuenta que uno de los principios metodológicos de Heidegger es que se requiere filosofar con la tradición; más precisamente contra-viniendo al pensamiento tradicional en un “confrontamiento” o “lucha violenta” con él. El sentido de esta afirmación se clarificará más adelante.

La primera referencia a la filosofía crítica en la producción publicada de Heidegger aparece en 1912. La mención no siempre explícita de la filosofía de Kant cruza transversalmente toda la gigantesca producción de Heidegger. Dejando de mencionar todas las referencias, capítulos y apartes dedicados a Kant por Heidegger, destaquemos las 3 obras dedicadas expresamente a Kant, y publicadas con anterioridad a la que me voy a referir fundamentalmente en este trabajo:

1.1. *Kant y el problema de la metafísica* cuyo prólogo está firmado el día de Pentecostés de 1929. Heidegger lo ha llamado su “libro-sobre-Kant” (*Kantbuch*). Pertenece a la constelación de *Ser y Tiempo*, a la etapa que hemos llamado provisoria o definitiva en el pensamiento de Heidegger; en cuanto al adelantar la perspectiva de su pensamiento ya lo define en cierto modo. En este libro se trata de interpretar la *Critica de la razón pura* en el horizonte de la problemática de *Ser y Tiempo*. Es decir, de mostrar que también en la obra de Kant el “tiempo es el horizonte de la comprensión del ser que constituye al hombre como existente. El análisis en el “libro-sobre-Kant” llega a su culmen en la interpretación del capítulo sobre el Esquematismo. Busca Heidegger mostrar un nexo entre el problema ontológico de la metafísica tradicional —que es el problema del significado real de las categorías— y el fenómeno del tiempo, como se entiende en *Ser y Tiempo*. Heidegger entiende además esta obra como una *introducción “histórica”* a la problemática manejada en la primera mitad de *Ser y Tiempo* (Cfr. Prólogo a la primera edición KPM). “El texto de Kant se convirtió en un recurso para buscar en Kant un intercesor con respecto a la inquisición sobre el ser” propuesta en *Ser y Tiempo*, pero que desde un comienzo no fue apreciada en su justo valor (Cfr. Prólogo a la cuarta edición KPM).

1.2 *La pregunta por la cosa: Sobre la doctrina de Kant con respecto a los principios fundamentales trascendentales.* Reproduce un curso del

semestre de invierno 1935/36 sobre cuestiones fundamentales de metafísica. En esta obra la interpretación se mueve al capítulo que en la *Critica* sigue al del Esquematismo; hacia una interpretación del “sistema de todos los principios del entendimiento puro”, respondiendo, me parece, a la objeción de Ernesto Cassirer, de que en su libro sobre Kant, Heidegger no había considerado los planteamientos de Kant en otros puntos centrales de la *Critica*^{5/}. A mi juicio en esta obra Heidegger reafirma una tesis central en toda su interpretación de Kant: que éste no hizo otra cosa en su crítica sino destronar el pensamiento de su solio señorial, y redefinirlo como el servicio de la intuición, una intuición originaria del tiempo originario. He aquí el resumen de esta tesis: “En la obra que comentó, con una cierta exageración se podría decir que la pregunta sobre los principios del entendimiento puro es la pregunta sobre el papel de la intuición que necesariamente fundamenta al entendimiento puro. Es claro que esta intuición debe ser ella misma una intuición pura” (FD, 115. 2).

1.3 “La tesis de Kant sobre el ser”, es un artículo publicado en 1962. A mi juicio, recoge materiales elaborados en el curso del semestre de verano de 1927 sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Allí hay una discusión sobre algunas tesis tradicionales sobre el ser, entre ellas las de Kant (Cfr. Heidegger G 24). Creo de nuevo que en general la interpretación de Kant que aquí se presenta es coherente con la presentada en las obras anteriores. Se recalca de nuevo la tesis que me parece fundamental en toda la interpretación heideggeriana de Kant: aunque en muchas de sus formulaciones y en la organización del contenido de sus obras se mueve Kant en la órbita del pensamiento tradicional que refiere el ser al pensar, sin embargo al definir el pensamiento como *finito* lo sujeta a la intuición. Esto vale de todo pensamiento, también del pensamiento ontológico o trascendental. A partir de la *finitud* da Kant una nueva definición de lo que es pensar. Esta sería la tesis de Kant según Heidegger en la obra que comentó: “El pensar como representar judicativo-posicional, como posición y proposición queda determinado desde la apercepción trascendental y queda referido por medio de los sentidos a la afección. Se le sumerge al pensar en la subjetividad afectada por la sensibilidad, esto es, en la subjetividad finita del hombre” (KTS 20).

5. Cfr. “Davoser Disputation” publicada como anexo a la cuarta edición de *Kant und das Problem Ser Metaphysik*, vierte erweiterte Auflage, V. Klostermann, Frankfurt a M. 1973, pp. 246-268; y “Kant und das Problem des Metaphysik. Bemerkungen zu Heideggers Kant-interpretation”, en *Kant-Studien*, XXXVI (1931) 1-26. Ambos trabajos han sido publicados en su versión española en *Ideas y Valores*, Nos. 48-49 (1977), 87-129.

1.4 Ultimamente ha aparecido como Tomo 25 de la edición completa de las obras de Heidegger la publicación de su curso durante el semestre de invierno 1927/28, en Marburg, una de las sedes del Neokantismo. Se titula *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* ("Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft", *Gesamtausgabe*, Band 25, V. Klostermann, Frankfurt, 1977, 436 pp).

Creo que esta obra es punto de partida obligado para entender la interpretación que Heidegger propone de la filosofía crítica de Kant. En el prólogo a la primera y a la cuarta edición de su "libro sobre Kant", menciona Heidegger este curso en relación con la problemática de *Ser y Tiempo*, problemática que en cuanto pro-visoria es decisiva en el pensamiento de Heidegger, como ya lo hemos dicho, y que necesariamente ha de determinar su re-greso de-structivo hacia el pensamiento legado por la tradición. En el prólogo a la cuarta edición KPM nos dice el filósofo: "Durante la elaboración del curso tenido en el semestre de invierno 1927/28 sobre la *Crítica de la razón pura de Kant* me llamó la atención el capítulo del Esquematismo y vi en él un nexo entre el problema de las categorías, esto es entre el problema ontológico de la metafísica tradicional y el fenómeno del tiempo. Así la posición inquisitiva de *Ser y Tiempo* vino a entrar en juego como horizonte de la interpretación buscada de Kant" (Op. Cit XIV). Parece pues que en esta obra se encuentran en su estado primigenio las hipótesis que van a servir de base a la interpretación heideggeriana de Kant. Por otra parte tiene esta obra la ventaja de ser un curso, lo que hace esperar que el maestro se esfuerce en alcanzar la mayor claridad posible en el asunto. En efecto, aquí la exposición no es tan comprimida como en el "libro de Kant". Se hacen amplias referencias a las obras de Kant en sus diversos períodos y además se aducen otras interpretaciones que contrastan con las del propio Heidegger. Especialmente las que hasta ese momento dominaban el campo. Por este motivo me quiero detener en esta obra, y además porque siendo tan reciente su publicación apenas si se le conoce /6/.

Contiene una consideración previa (1-8); una Introducción (9-76) y el cuerpo de la obra formada por dos partes: La Estética trascendental (77-163) y la Analítica trascendental (165-431).

6. Durante la discusión que siguió a esta ponencia en el "Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía", Bogotá, 29-30 noviembre 1979, el profesor Carlos B. Gutierrez adujo una razón más por la que esta obra ha de ser tenida en cuenta: el hecho de que en ella Heidegger todavía presenta un cierto distanciamiento respecto al pensamiento de Kant. Su interpretación no es todavía tan abusiva, por decirlo así, sino que todavía respeta el pensamiento del autor que comenta y en cierto modo se deja modelar por él.

En la parte interpretativa la temática coincide con la del “libro-sobre-Kant”, aunque solamente llega al punto en que se avista y se plantea el problema del Esquematismo. Sin embargo ya allí se da una síntesis de la solución. Es ésta, muy sintéticamente:

a. *Planteamiento* del problema de la “Exposición de la posibilidad del conocimiento ontológico”: La deducción trascendental (de las categorías) es el primer cometido de la analítica trascendental. Esta (la analítica trascendental) es el des-monte de la misma Facultad de entender, con la intención clara de buscar aquí el lugar de nacimiento de los conceptos puros del entendimiento. El des-monte de la facultad de entender debe conducir hacia el sujeto y su objetividad como apercepción trascendental. Pero en la medida en que el entendimiento está necesariamente fundado en intuición, el des-monte de la facultad de entender es a la vez un des-monte de la facultad de intuir o —dicho con más precisión— un des-monte de la posible conexión entre ambas. El cometido es la develación de la subjetividad trascendental como dimensión originaria del conocimiento sintético a priori (Loc cit 403 f.).

b. *Solución encontrada*: “La deducción trascendental ha mostrado que la intuición pura del tiempo y el pensar puro están a priori en una conexión necesaria. Pero la conexión de intuición y pensar es conocimiento de contenido objetivo. Conexión pura apriórica de intuición pura y pensar es conocimiento puro de contenido objetivo, conocimiento sintético. El tiempo como intuición pura es, en unificación apriórica con la apercepción trascendental, la dimensión desde la cual extraen su legitimidad todas las determinaciones de la intuición pura obradas por el pensamiento. El conocimiento sintético a priori es posible con base en la unidad sintética originaria de la imaginación productiva pura, esto es, con base en la temporalidad. Pero la temporalidad es la constitución fundamental del humano ser-ahí; con base en su constitución originaria es posible al ser-ahí la comprensión pura de lo que llamamos ser y de las determinaciones del ser; con base en la temporalidad del ser-ahí se constituye la comprensión del ser en general. Y solamente porque tal comprensión-del-ser es posible puede el ser-ahí, en cuanto existente, conducirse con respecto al ente que no es él mismo, y la par al ente que es él mismo” (Op cit 425).

Lo que da la orientación a la interpretación heideggeriana de Kant es la hipótesis básica; esto es, la concepción heideggeriana de lo que es filosofía y del modo como se ha de interpretar un pensamiento filosófico legado por la tradición. En la interpretación se van a buscar estos mismos planteamientos en el pensamiento kantiano, siguiendo el método interpretativo propuesto. Todo depende pues de la hipótesis

básica en cuanto al método interpretativo y en cuanto a lo que se pretende encontrar. Por eso me parece conveniente centrarme en lo que sigue en estos dos puntos: ¿Qué tipo de interpretación propone Heidegger? Y ¿cómo lo justifica? Y ¿cuál es la hipótesis básica de Heidegger en su interpretación de Kant y cómo la justifica? A la primera pregunta responde Heidegger en la reflexión previa, al exponer lo que significa “entender una filosofía que nos ha sido legada por la tradición” (Ibid 1-6). a la segunda responde en la Introducción.

METODO PROPUESTO PARA ENTENDER LA FILOSOFIA DE KANT —y toda otra filosofía legada por la tradición— “¿Qué significa entender una filosofía que nos ha sido legada por la tradición?”. La filosofía regresa siempre de nuevo a los mismos problemas. Estos constituyen lo perenne de la filosofía. Su perennidad no consiste pues en el progreso. “Progreso se da solamente en el campo de lo que en último término no tiene importancia para la existencia humana. La filosofía no se desarrolla en el sentido del progreso, sino que es la preocupación por desatar y aclarar los mismos pocos problemas; es la lucha independiente, libre, fundamental de la existencia humana con la oscuridad que surge a cada momento en ella. Y toda aclaración lo único que abre son nuevos abismos. La parálisis y decadencia de la filosofía significan por lo tanto no un no-avanzar, sino el olvido del centro. Por eso, toda renovación filosófica es un despertarse en el regresar al mismo punto” (Ibid 2).

¿Qué es, pues, *entender una filosofía*? Heidegger cita a Kant para apoyar su tesis (KdrV B 862; A 834). Sigo básicamente la traducción de García Morente (P. 360, Edic. Porrúa. México, 1972, a la cual sin embargo, le hago algunos retoques obvios a partir del texto alemán) “Nadie ensaya establecer una ciencia sin tener una idea por fundamento. Pero en el desarrollo de esta ciencia, el esquema y también la definición, que se le da desde el comienzo de la ciencia, raramente corresponde a su idea, pues ésta reposa en la razón como un germen en el que todas las partes se encuentran recónditas todavía, muy implicadas unas con otras y apenas conocibles a la observación microscópica. Por esto, estando concebidas todas las ciencias desde el punto de vista de cierto interés general, es preciso aclararlas y determinarlas, no según la descripción que de ellas hace su autor, sino según la idea que se encuentra fundada en la razón misma, a partir de la unidad natural de las partes que él ha reunido. Pues entonces se encontrará que el autor, y con frecuencia igualmente sus más tardíos sucesores, se equivocan sobre una idea que no han logrado hacer clara para sí mismos, y, por consiguiente, no han podido determinar el contenido propio, la articulación (la unidad sistemática) y los límites de la ciencia”.

Por tanto, para entender una ciencia y lo mismo una filosofía no hay que ir a la descripción que hace de ella su fundador, sino a la *idea originaria* de la misma “que uno mismo encuentra fundamentada en la razón, partiendo de la unidad natural de las partes, que él (el fundador de la ciencia) ha presentado coherentemente” (Ibid).

Esto, explicado a Kant, significa: “No debemos mantenernos en la simple descripción literal que él, como fundador, dá de la filosofía trascendental; sino que debemos entender esta idea, esto es las partes que la determinan en su totalidad, a partir de aquello en que se fundamenta esta idea, debemos regresar al fundamento objetivo, más allá de lo que hace patente una primera descripción” (Ibid 21).

Por este camino llegaremos a adoptar la actitud de querer entender mejor al autor de lo que él se entendió a sí mismo, como decía el mismo Kant, con respecto a la doctrina de las ideas de Platón: “Me limito a anotar que no es algo completamente extraño el que así en las conversaciones comunes, como en los escritos, al comparar los pensamientos que ha expresado un autor sobre su objetivo, se llegue a comprenderlo mejor de lo que él se entendió a sí mismo, al no determinar suficientemente su concepto, y por ello al hablar a veces contra su misma intención, y aún al pensar en contra de ella” (KdrV B370, A314. Traducción de García Morente, p. 173).

“Entender rectamente quiere decir, por lo tanto, buscar lo que Kant quiso decir, y por ello no quedarnos en sus descripciones, sino regresar hasta los fundamentos de lo que él dijo”. (Ibid 3).

¿Pero no encierra tal actitud una “arrogancia y un desprecio del pasado por parte de lo más nuevo y pretendidamente más avanzado?” (Ibid). No se trata de un mayor avance, en el sentido del progreso, porque en Filosofía no hay tal progreso, como ya se dijo. “En la intención de querer entender mejor, lejos de esconderse una arrogancia y desprecio, se expresa más bien una valoración positiva de aquello que se quiere entender mejor. Ya que un entender mejor, si se le capta correctamente, solamente es posibilitado y hace sentido, si parte de algo inteligible, que alberga en sí la posibilidad de que se siga hasta sus fundamentos”. En esto mismo ya estamos diciendo, con respecto a lo que pretendemos entender mejor, que alberga en sí mismo un contenido que nos permite a nosotros mismos crecer. Y por el contrario, todo lo que sobrenada en la superficie, y por causa de su insignificancia y vacío no da pie para ninguna interpretación, esto tampoco puede ser entendido mejor. Poder ser mejor entendido y ser merecedor de ello es una preferencia y de ningún modo una señal de menosprecio (Ibid 4).

Aún el que pretende entender mejor debe confesar que también su intento queda preso de la finitud del humano comprender: “Todo intento filosófico queda preso de una oscuridad esencial, y el más radical intento filosófico permanece precisamente en su finitud, y sólo se entiende absolutamente en un sentido auténtico cuando se capta así mismo como finito” (Ibid).

Entender-bien es, pues, *entender-mejor*. Con esta actitud no se está rechazando una filosofía, sino todo lo contrario: “Una filosofía viene a tener vigencia cuando se libera su fuerza más auténtica y se le crea la posibilidad de impulso y de repecusión. Esto sólo acontece cuando tal filosofía adviene a la posibilidad de decir lo que quiso decir”, sin lograrlo (Ibid). Para lograr el cometido propuesto por Heidegger es necesario, en este caso, conocer el texto de la obra que constituye “el centro del trabajo filosófico” de Kant, la *Critica de la razón pura*, con la cual “se coloca la filosofía anterior, desde la antigüedad, en la luz nueva”, que es “para la posteridad el inicio de una nueva problemática filosófica” (Ibid 51)

¿Qué se requiere, cuáles son los medios conducentes para lograr este entendimiento mejor, que se dirige a poner claramente ante la vista lo que Kant quiso decir, pero no logró decir? Se requiere “hacerse familiar con el texto. Se necesita un conocimiento de la estructura total (de la obra), del contexto de cada una de sus partes integrantes, del entrelazamiento de los procesos deductivos; se necesita un conocimiento de los conceptos y principios. Parece como si fuera fácil simplemente determinar qué es lo que está allí. Pero aún cuando nos apropiamos profundamente los conceptos y la problemática y los condicionamientos, al aclararlos o cuando fijamos su procedencia de la tradición y la transformación realizada por Kant, aún entonces, todavía no hemos captado lo que está allí. Para penetrar hasta allí debemos tener ojos para ver aquello que Kant avistaba cuando fijaba los problemas y los conducía a una solución, y los forzó en la forma de la obra que tenemos ante nosotros como la *Critica de la razón pura*. De nada sirve repetir conceptos o sentencias kantianas, o describirlas con otros (conceptos o sentencias) sino que debemos llegar hasta hablarlos con él, en y a partir de la misma perspectiva”. (Ibid).

El entender filosóficamente una filosofía heredada de la tradición se convierte en una *interpretación*, en una confrontación o contra-vención, es una verdadera lucha con la filosofía heredada. Confrontación y lucha que entiendo, por una parte, como el esfuerzo para adueñarse de la perspectiva del filósofo en cuestión, para avistar lo que él avistó; y por otra parte, para desde ese fundamento de la problemática corregir y

completar la filosofía que trata de entenderse. Para Heidegger esto lleva consigo necesariamente el que la interpretación tiene que ser *forzada*, *violenta*. Es este uno de los defectos que la crítica le ha echado en cara a Heidegger y no sin razón. Sólo que esta violencia *la ejerce Heidegger de intento*. Sin tal violencia no hay verdadera interpretación, ya que nos quedariamos en la superficie de lo que el filósofo quiso decir sin lograrlo. En otros escritos llama el filósofo este método de apropiarse de la tradición filosófica una “destrucción” de la historia del pensamiento. De-STRUCCIÓN entendida etimológicamente como un des-monte cuidadoso del pensamiento expresado, para dejar al des-cubierto lo que ese pensamiento intentó decir /7/. En otras partes lo llama una re-captación del pensamiento, “Wieder-holung” entendida al pie de la letra como “re-petición”, que indica dos movimientos: uno de re-greso hasta las bases mismas de la historia o de la metafísica como “historiales” (acontecimiento creador de historia); y otro de re-cobro de lo que ha hecho posible las diversas doctrinas o movimientos históricos. Así *re-petición* se convierte en *re-captación*, que no es una mera re-iteración de un problema, sino una nueva elaboración de manera que se vuelva a hacer realmente presente. Tal re-elaboración exige necesariamente que se use de una cierta “violencia” en la interpretación, con el fin de poner en libertad aquellos “gérmenes” o “fuerzas interiores” que originaron el problema respectivo en toda su perentoriedad y peligrosidad. Wiederholung tiene que ver con lo que se ha entendido en la historia del pensamiento como *re-tractación*: re-capacitación de una cuestión, con miras a re-captar verdaderamente los problemas en ella encerrados /8/.

7. Una edificación se de-struye (*de-struo* latino) cuando las partes que la conforman se separan des-montándolas; así como se cons-truye (*con-struo* latino) cuando las partes se vuelven a montar unas sobre o al lado-de-otras.

8. Cfr. KPM 185; 216 y SZ 3. En el Coloquio en que se tuvo esta ponencia aparecieron varios nombres para este método heideggeriano de regresar al pensamiento tradicional: re-cogimiento, “el paso hacia atrás” (Schrit - Zurück); re-interpretación; “en la confrontación filosófica ‘un filósofo es la verdad del otro’”; re-interpretación. No es de extrañar que un término obtenga tantos significados, dada su riqueza. En su “libro sobre Kant” recibe un tratamiento especial a lo largo de la obra. He aquí algunos elementos que allí se destacan: Wiederholung es re-captación o re-encuentro o re-cuperación (re-cobro) de un problema, para conservarlo en lo que él propiamente es: en sus fuerzas vivas, o gérmenes escondidos. Para llegar a tal resultado, de liberar los gérmenes que des-atan un problema filosófico, es necesario no quedarse preso de las palabras o formulaciones que usa un filósofo, ni siquiera del resultado (Resultat) de su investigación, sino que se requiere ir más allá a considerar lo que se da propiamente (das eigentliche Ergebnis, Ibid. 185) en los pasos investigativos del filósofo en cuestión. Este

dato es lo que finalmente hace salir a la luz el esfuerzo filosófico, *en un doble sentido* que es el que hace posible el encuentro de dos filosofías apartadas en el tiempo, para que contra-viniéndose puedan encontrarse en lo mismo:

- 1) Ese dato es tal que mueve todo el esfuerzo del filósofo; lo gesta desde dentro, siendo así la inspiración profunda de todo su esfuerzo (innere Zug, KPM 68, 69, 83, 179, 183, 186, 194); el dinamismo interno (innere Bewegung 46, innere Dinamik 86); la tendencia autónoma de la problemática original, muchas veces diversa a la que podría deducirse de la arquitectónica externa de una obra (die eigentliche Problem tendenz KPM 69); el impulso pasional de su primer esbozo (der leidenschaftliche Zug des ersten Entwurfs KPM 147).
- 2) La tarea que le resulta al filósofo que se confronta en diálogo verdaderamente filosófico con una filosofía anterior o diversa es la de recorrer de tal manera ese pensamiento que ese dato oculto *se re-vèle*, se haga explícito, para poderlo someter de nuevo al análisis y preguntar de nuevo por aquello que lo hace posible, por su fundamento.

En *La pregunta por la cosa* se define la actitud del saber que llevó al nacimiento de la modernidad, de la cual son hijas las ciencias modernas y la *Critica de la razón pura*. Se trata de un “saber competente” cuya característica básica es la de mantener siempre abierto a una nueva problemática a la base misma de sus fundamentos, o sea que busque siempre una re-captación de sus propios fundamentos en los términos explicados. Las presuposiciones de un pensamiento constituyen su fundamento en el punto de partida. Por este motivo, el *saber competente* lleva a una verdadera confrontación con la tradición; no la rechaza, sino que la asume, para fundamentarla de nuevo, para ir en su fundamentación más allá de lo que logró ir el pensamiento tradicional. Esta concepción tiene como fundamento último la presuposición de que en el fondo las cosas son inexauribles para nuestro propio conocimiento finito, y que por lo tanto ese saber competente no ha de ignorar u olvidar este hecho, sino que vive de él, y así, con su misma actitud siempre problemática es fiel a las cosas en su mismo ser y no las falsifica. Dice Heidegger en el lugar a que nos referimos: “El perseverar en la problemática parece ser el único camino humano para preservar a las cosas en su inexauribilidad, esto es en su infalsificabilidad (*Unerschöpflichkeit*, d. h. *Unverfalschtheit*) FD 50, 1.

Este saber competente está presente en la manera como Platón y Aristóteles dejan abierta la problemática de los problemas centrales, lo que no comprendió la metafísica post-aristotélica de Occidente, KPM 18, 2.

Sobre este término central en Heidegger Cfr. además SZ nn 68b y 74, pp. 2, 3, 4, 26, 308, 339, 343s, 385-387s, 346s. En el lugar de la p. 385s, Gaos traduce “re-iteración”. Juzgue el lector si este término recoge la carga tan rica del término original, *Wiederholung*.

EM 29s, 47, 107, 109, 111, 124, 145s.

VA: 208; 261; 279.

US: 54-59; 67; 70-71, 74; 130-133.

Todavía da Heidegger en esta lección otra caracterización de su método interpretativo: se trata de una “interpretación fenomenológica”; lo cual significa en primer lugar simplemente “que la confrontación interpretativa con Kant se realiza inmediatamente a partir de la problemática filosófica actualmente viva” (*Ibid* 6,4). Sabemos que fue la problemática de ST la que abrió los ojos a Heidegger para recurrir a Kant como a un abogado o intercesor a favor de la causa propia incomprendida. Para poder hacer una interpretación fenomenológica como Heidegger lo propone es necesario que el intérprete sea el mismo filósofo, que haya avistado filosóficamente la realidad. Así desde su perspectiva pueda salir al encuentro de la perspectiva del filósofo que interpreta. Sería, para usar una terminología de Rubén Sierra en una nota sobre la Filosofía colombiana /9/, la confrontación viva de dos perspectivas ambas ortodoxas y heterodoxas a la vez. Ortodoxas en cuanto ambas avistan un mismo problema filosófico real. Heterodoxas, en cuanto lo avistan desde perspectivas históricas diversas. Se habla en la nota citada de *ortodoxia* y *heterodoxia* queriendo definir la originalidad de un pensamiento.

2. *¿Qué hace que un pensamiento filosófico sea original?*

Para Heidegger la originalidad no está tanto en la novedad de lo que se dice, cuanto en que lo que se *avista*, lo que se *descubre* a la mirada es verdaderamente originario, en cuanto de ello se origina la realidad cambiante. Puede ser que esto que ha sido *avistado* no se preste a ser

W. Richardson en su monumental obra *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff. La Haya 1974, 768 pp., menciona repetidamente la Wiederholung, cfr. por ejemplo pp. 89, 92, 290, 482, 488, 500. El hombre en su tendencia anticipatoria hacia el ser es un regresar a sí mismo como el que es-habiendo-sido. En este regreso a sí mismo se vuelve a asumir a sí mismo siempre de nuevo en formas cada vez nuevas, como un continuo re-encuentro o re-petición de sí mismo. O sea que la forma original de la Wiederholung está en la misma forma de ser del hombre como existencia.

La “re-cuperación” de los tiempos filosóficos debe ser preocupación de todo filósofo, esté donde esté, si no es que el filósofo va a caer en la trampa de usar las palabras como meras monedas desgastadas. El libro de Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1963, termina su primer capítulo con una “Nota General” (p. 11 ss.) en la cual propone que es necesario *recuperar el sentido de la palabra “físico”*, “y darle entrada en la filosofía actual” (Loc. cit. 11). Curiosamente la recuperación del sentido de “físico” y “realidad” son dos palabras de las que se ha de ocupar largamente Heidegger en sus obras, para *recuperar su sentido*.

9. “Estado actual de la filosofía en Colombia”, en *Ideas y Valores* 27-29 (1967), p. 235s.

expresado de un modo claro. Y allí es donde debe primar la actitud filosófica fundamental que es la autenticidad u honestidad, consistente en no dar por claro lo que de sí mismo se presenta como oscuro y problemático; en no falsear el dato descubierto. Los verdaderos filósofos, con quienes vale la pena entrar en diálogo y confrontación son los “pensadores esenciales”, es decir los que han avistado este ámbito fundamental de la realidad, así no lo hayan expresado claramente en los enunciados de sus obras. Las grandes obras de la filosofía no forman un sistema cerrado, no son sistemáticas, sino que por lo general son inconclusas. Descubren problemas de una magnitud tal que el filósofo verdadero no pretende agotarla con sus enunciados. Y así él mismo es consciente de que otros lo pueden completar. El verdadero filósofo es consciente de su *finitud*. Para Heidegger uno de estos grandes de la filosofía es Kant. El mismo entendió esta situación de su labor filosófica y lo expresó con las siguientes palabras en una conversación en los últimos años de su vida: “Yo me he anticipado con mis escritos un siglo; sólo después de cien años se me entenderá correctamente y entonces se volverán a estudiar mis libros y se les dará un nuevo valor” (Varnhagen von Ense, Tagebücher. I, p. 46). Comenta Heidegger: “¿Habla aquí un orgulloso dáselas de importante o por el contrario la resignación disgustada por no haber sido reconocido? Nada de eso, ambas actitudes son ajena al carácter de Kant. Lo que se expresa en la palabra expuesta es la comprensión viva de Kant sobre el modo y manera como la filosofía se desarrolla y actúa” (Ibid 1,2).

Para Heidegger, rasgos admirables de Kant, y por lo tanto de su filosofar, son su “admirable honestidad y sensatez, uno de cuyos indicios está en que no suprime ni alisa violentamente o repara por medio de un sistema refinado oscuridades o puntos no resueltos, sino que permite respetuosamente que el enigma surja. Este enigma que se extiende hasta la esencia más interna de la existencia humana...” (Ibid 68,1) /10/.

Para Heidegger, Kant posee la condición de posibilidad primera para que un pensamiento nos pueda enseñar algo, educar “para el trabajo filosófico, científico: se puede sencillamente confiar en él. En Kant, como en ningún otro pensador diverso de él, tiene uno la certeza inmediatamente de que él no engaña. Y el más enorme de los peligros implícitos a la filosofía es el de engañar, ya que toda la preocupación no

10. El texto que citamos concluye así: “Este enigma (...) puede ser resuelto. En nuestras consideraciones venideras más fenomenológicas debiéramos adentrarnos en este punto —en la caída como pieza fundamental de la preocupación y temporalidad”.

tiene el carácter masivo de un experimento científico natural o de una fuente histórica. Pero allí donde ocurre el más alto peligro de engañar, allí mismo se da la más elevada posibilidad para la autenticidad del pensar y del preguntar. El sentido del filosofar está en despertar y mantener viva la necesidad de esta autenticidad” (Ibid 431 f.)

3. Hipótesis de Heidegger para una interpretación fenomenológica de la “Crítica de la razón pura” de Kant.

Esta hipótesis la elabora Heidegger partiendo de la Introducción a su *Interpretación fenomenológica de la ‘Crítica de la razón pura’ de Kant*.

Esta introducción trata de dar “una caracterización general preparatoria del problema central de la Cdrpu, lo cual es “imprescindible, si no queremos ya en el primer estadio de la interpretación tantejar en una oscuridad completa” (Ibid 10).

Si la Cdrpu es “la obra central del trabajo filosófico de Kant, entonces debe también surgir de las preocupaciones más originarias de Kant acerca de la filosofía. La persuación fundamental de Kant sobre la esencia de la filosofía se puede formular brevemente así: Filosofía es metafísica. La Cdrpu no es otra cosa que la fundamentación de la metafísica en cuanto ciencia y con ello de la ‘filosofía pura’ en general. Cdrpu quiere decir: fundamentación de la metafísica en cuanto ciencia” (Ibid).

De aquí resultan los apartes de esta Introducción: ¿Qué quiere decir metafísica? ¿Qué quiere decir en general fundamentación de una ciencia? ¿Por qué la fundamentación de una ciencia es crítica de la razón pura?

3.1 *¿Qué quiere decir Metafísica para Kant en la Crítica de la razón pura?* Kant asume el concepto tradicional de metafísica entendida como “la ciencia del ente suprasensible, no asequible por medio de la experiencia. A éste pertenece el mundo como totalidad, puesto que el conjunto en su totalidad no es experimentable; el fundamento del mundo, Dios; además *aquel ente* intramundano, que está en el centro de toda pregunta, el hombre mismo, y concretamente lo que en él no es experimentable: lo que está más allá de la muerte, la inmortalidad del alma; el alma en general y su libertad. La metafísica trata de lo suprasensible: de Dios, de la totalidad del mundo y del alma” (Ibid.). Para Kant por lo tanto metafísica es la “metafísica especial” con sus tres disciplinas especiales: la *theología rationalis* o *naturalis*; la

cosmología rationalis y la psichologia rationalis. “Como disciplina metafísica no son ciencias experimentales, sino ciencias a partir de la razón —ciencias racionales” (Ibid.). Se trata de una metafísica que se entiende como ciencia óntica: del ente suprasensible. También la “metafísica general” es una ciencia óntica puesto que trata del ente en cuanto ente. “Considera al ente en general, aunque de paso da claramente con determinaciones del ser del ente: y por esto en el concepto de la metaphysica generalis, de la ontología, se encontraban oscuridades fundamentales, concretamente desde el tiempo de Platón y Aristóteles hasta Kant. Este hace el primer intento para aclarar el concepto de ontología, y con ello en general para comprender este concepto de metafísica de una nueva manera. Pero a pesar de la nueva configuración todavía sigue siendo también para Kant, (...), la metafísica propiamente tal una ciencia óntica del ente suprasensible. ‘Lo suprasensible’ es según él ‘el fin último de la metafísica’ y concretamente lo suprasensible en nosotros, sobre nosotros y después de nosotros, libertad, Dios, e inmortalidad” (Ibid 14s. Citando *Ueber die Fortschritte der Methaphysik*, Cass VIII, p.238).

Con esta interpretación heideggeriana coincide una definición bastante general que Kant propone en “Sobre los progresos de la metafísica”: “Es la ciencia de transpasar del conocimiento de lo sensible al conocimiento de los suprasensible por medio de la razón” (“*Ueber die Fortschritte der Metaphysik*”, Loc. cit, p.238). De esta definición destaca Heidegger dos puntos: “Primero, el conocimiento metafísico no es conocimiento por medio de la experiencia, y segundo, realiza un salto más allá de lo sensible -como dice Kant: hacia lo suprasensible, y dicho con más cuidado hacia lo no sensible” (B, 25, 15, 2).

Con esta metafísica, la crítica kantiana se confronta y por ello su pregunta es :“A partir de qué y cómo se ha de dar el salto hacia lo suprasensible” (Ibid 16s). “Kant no niega la posibilidad de la metafísica, sino que más aun se atiene a la metafísica tradicional en su fin último como auténtica metafísica” (Ibid 16f).

3.2 *¿Qué quiere decir en general fundamentar una ciencia?* “La fundamentación de una ciencia tiene que ver con su surgimiento. En éste se debe hacer visible dónde está el fundamento que soporta a una ciencia y dónde por lo tanto debe comenzar una fundamentación de la misma” (Ibid, 17,3).

¿Qué es fenomenológicamente una ciencia? Es un conocimiento. Este se toma “no en el sentido de lo conocido, sino como una conducta

cognoscitiva”, un modo de ser del hombre en el cual “se conduce con respecto al ente mismo, y concretamente es una conducta de-velativa del ente con respecto al cual se conduce de este modo” (Ibid, 18,1). El conducirse en general con respecto a los entes es el modo específico de ser del hombre que Heidegger llama *existencia*. Uno de los modos de conducirse, como posibilidad libre del hombre, es el conocer.

“El hombre existe —cosas de la naturaleza son por su parte a-la-mano” (Ibid, 18,2). Aquí aparece una división importante en los planteamientos de Heidegger, que por lo demás ya debe ser conocida: hay una diferencia radical en el modo de ser del hombre y de los entes que no tienen su forma de ser. El modo de ser exclusivo del hombre es la existencia. El modo de ser de lo que no es el hombre es la a-manualidad, el estar allí a la mano, a la vista /11/.

11. A lo largo de este trabajo hemos traducido *Vorhandenes* por “por-a-la-mano”. Y *Vorhandenheit* por “a-manualidad”. Sin embargo hay que tener en cuenta la diferencia de este concepto con *Zuhandenes* (y *Zu-handenheit*) entendido éste como lo que ya está-allí-listo-a-la-mano para el uso. Tal el modo de ser del instrumento o de lo útil. Para recoger esta diferencia de matiz se podrían emplear dos términos con una raíz diferente: *Vorhandenes* = *lo-a-la-vista*. *Zuhandenes* = *lo-a-la-mano*. Pero este uso no recogería el elemento etimológico común a ambos términos en alemán. La solución propuesta por D. Cruz Vélez de que “podemos traducir tranquilamente la palabra *Vorhandenheit* por ‘realidad’” (*Filosofía sin supuestos*. Editorial Sur Americana, Buenos Aires, 1970 p. 262), tiene el inconveniente de que introduce el término “realidad”, término sumamente problemático en filosofía máxime si se tiene en cuenta con Heidegger que “la significación corriente hoy de ‘realidad’ no corresponde (...) ni al sentido originario de la palabra ni al uso inicial de este título en la filosofía medieval y moderno hasta Kant. Además el uso contemporáneo resultó presumiblemente de un no-entender y de una incomprendión del uso lingüístico de Kant” (FD 165, 2).

En general hay que decir que Heidegger busca describir los fenómenos con palabras diversas de los términos tradicionales de la filosofía, ya que éstos vienen ya cargados de sentidos interpretativos que hacen olvidar lo que originariamente significaban. Tal es el caso de términos como “realidad” o “físico”, etc. Según E. Tugendhaat *Das Wahrheits-begriff bei Husserl und Heidegger*, W. de Gruyther V., Berlin 1967, p. 292, “lo que se dice en SZ para aclarar el concepto *Vorhandenheit* se puede conceder que es aparentemente insuficiente. En ninguna parte se encuentra una clara determinación de este concepto. Lo que interesa primariamente es la elaboración de la nueva manera de ser de la *Zuhandenheit* y particularmente de la *existencia*, frente a las cuales la *Vorhandenheit* se delimita de una manera predominante negativa”.

Sin embargo, en Heidegger es clara la diferencia entre “existencia” y “a-manualidad”, como dos modos de ser del ente completamente diferentes, aunque relacionados: “el ente es un *quién* (existencia) o un *qué* (a-manualidad en su sentido más amplio)” SZ 45, 1. También es clara la diferencia entre *lo-simplemente-a-la-mano* (*Vorhandenes*) y *lo-ya-listo-a-la-mano* (para su uso instrumental) (*Zuhandenes*).

Como la ciencia, en cuanto modo libre de conducirse el hombre, es una posibilidad de existencia, para entender lo que es la ciencia se requiere entender lo que es la existencia. A este propósito Heidegger examina solamente dos de las características de la existencia: el ser-en-el-mundo y la libertad.

a) *Existir* es ser-en-el-mundo, lo que significa que el hombre en su ser-ahí se conduce siempre con respecto a una *totalidad*. “Aún la relación personal de una existencia a otra no es una caprichosa relación cognoscitiva entre un yo-mismo y un tú-mismo, como si dijéramos entre dos almas aisladas, sino que cada sí-mismo es en cuanto fáctico en un mundo, y el ser del sí-mismo esta esencialmente determinado por el hecho de que se conduce con respecto a este mundo” (Ibid, 19,2).

b) La libertad está íntimamente conectada con esta primera característica de la existencia. “El ahí-humano (...) es un ente que pone en juego su propia existencia, de tal modo que se elige así mismo o se entrega a una elección. La existencia, que en cada momento constituye nuestro ser (...), es asunto de nuestra *libertad*, y solamente aquel ente que puede decidirse y se ha decidido así o así puede tener un mundo” (Ibid, 20,3).

A partir de su conducirse con respecto al mundo como totalidad se le hace contradicho al hombre el ente intramundano. “Este ente intramundano, con respecto al cual se conduce el ser-ahí, es *desvelado* en y por este conducirse. A la vez, se devela también el ser-ahí que se conduce, el existente es patente para sí mismo, sin que necesite ser objeto de una penetrante contemplación” (Ibid, 21,1).

Sin embargo, el modo primario de conducirse con respecto al ente no es el cognoscitivo, y mucho menos en el sentido de una investigación científica del ente. Primero descubrimos al ente al usarlo de múltiples modos como *instrumento* para satisfacer nuestras múltiples necesidades; hacemos uso de él “de modo obvio” (Ibid, 21s). En este comercio sabemos ya de antemano lo que es un instrumento y lo que es un útil, “esta comprensión no la aprendemos primariamente en el proceso del empleo (de los entes), sino que por el contrario: debemos previamente comprender ya lo que es, por ejemplo, instrumento,

Si como dice Tugendhadt en ST es el modo-de-ser del instrumento el que más se esclarece, así como el modo-de-ser-de-la existencia, puede decirse que en la obra que comentamos GA 25 y en FD, la categoría que más se elabora en conjunto con la de existencia es la de modo de ser de lo-a-la-mano (Vorhandensein).

carácter instrumental, para que procedamos al uso de un instrumento determinado" (Ibid, 22,2).

Se puede decir que exitimos dentro de la comprensión de lo que es un instrumento, aunque esta comprensión nos esté oculta. Más aún entendemos que en esta primera comprensión no hemos captado completamente lo que es la instrumentalidad, comprendemos que ésta "no es objeto expreso de una reflexión, ni mucho menos tema de conocimiento conceptual. Esta concepción de la instrumentalidad (...) nos está oculta, es atemática, inobjetiva, preconceptual" (Ibid, 22s).

En este punto de su mostración fenomenológica da Heidegger un paso de capital importancia en todo su planteamiento: "Con la comprensión de la instrumentalidad, que ilumina primariamente todo comercio con el instrumento, se manifiesta que todo conducirse con respecto al ente contiene en sí mismo una comprensión del modo de ser y de la constitución-de-ser (constitución ontológica) del ente respectivo".

Comprendemos aquello que es el *ser* del ente, pero ni conceptualizamos este ser, ni sabemos *que* comprendemos preconceptualmente, ni mucho menos que precisamente este comprender el ser es lo que primariamente *posibilita* todo nuestro conducirnos con respecto al ente. Más allá del conducirnos con respecto al ente, previamente a él y para él, comprender lo que es el ser y constitución-de-ser, en este comprender está incluido de algún modo el ser del ente que nos sale al encuentro en aquello que él es en general y cómo es, y más allá del ente, del *on*, comprendemos el ser. Ciertamente que no se trata de una captación conceptual explícita del ser del ente. La comprensión del ser no es todavía el *logos* del *on*, ninguna captación conceptual ontológica, pero sin embargo es una comprensión del ser del ente. Por este motivo llamamos a este comprender el ser que ilumina todo conducirse con respecto al ente y lo orienta —por ser preconceptual e inobjetivo—, *comprensión del ser preontológica*. En el comercio cotidiano del ser-ahí con su mundo está implícita ya una comprensión-del-ser oculta para el ser-ahí, esto es preontológica y no expresa (Ibid. 23, 2 y 3). /12/.

Ya se dijo anteriormente que en el comercio con los entes no sólo comprendemos su modo de ser, sino también *nuestro* modo de ser, el

12. Generalmente las palabras tomadas del griego están en caracteres griegos en las obras del filósofo. Nosotros las transcribimos a caracteres latinos en nuestras traducciones.

modo humano propio de ser, lo que no implica que lo *captemos* conceptualmente, “es decir, el ser-ahí no realiza en primera instancia ninguna diferenciación conceptual entre el modo de ser de sí mismo y el modo de ser de las cosas, con respecto a las cuales se conduce; y esto tanto menos cuanto en primera instancia identifica su propio ser con el de las cosas” (Ibid, 24,1).

Aquí se implanta la concepción heideggeriana sobre el surgimiento de la ciencia. Primero resumámosla a modo de tesis: transformando esta comprensión previa del ser de las cosas se llega a la ciencia, por medio de la *objetivización*. Y esta objetivización consiste en un despliegue expreso de la comprensión-del-ser.

La ciencia es una de las expresiones *libres* del comercio del hombre con las cosas. Para existir el hombre no necesita ser científico, aunque puede convenir que lo sea. ¿En qué consiste el que-hacer científico propiamente tal? Para Heidegger la ciencia no consiste ni en *recoger datos científicos*, ni en *hacer experimentos científicos*, ni en la consideración de los hechos experimentales *sometiéndolos al cálculo y a la medida*, sino en la objetivización, que es previa a todas estas tareas de la ciencia y que consiste en hacer que el ente ya existente dé razón de sí mismo a la inquisición cognoscitiva: “Dando razón de sí mismo a la pregunta de qué es y cómo es y de dónde proviene, está el ente frente del inquirir develante”, se hace ob-jeto propiamente tal (Ibid 27,1). Con la objetivización se emprende la tarea de “determinar” al ente; esto es de “presentar en sí mismo al ente que se nos hace encontradizo desde sí mismo”. “Todo determinar es diferenciar, delimitar y a la vez un hacer ver el nexo conjunto de las determinabilidades. En esta develación del ente se le delimita, se le capta, se le conceptualiza. Los conceptos que surgen de esta develación requieren en cada caso concreto una legitimación y confirmación de su contenido en el ente que significan y a partir del cual han sido extraídos” (Ibid. 27,2).

Esta determinación del ente y este hacer ver el nexo conjunto de sus determinabilidades no es otra cosa para Heidegger que un desarrollo de la comprensión previa de su constitución-de-ser, un explicitar la comprensión de la constitución-de-ser de los entes que ya se posee previamente a toda actividad científica. “En el desarrollo de esta comprensión del ser surgen los conceptos que delimitan lo que caracteriza fundamentalmente, por ejemplo, a la realidad histórica en cuanto tal, al ente en cuanto vivo; esto es, surgen los conceptos fundamentales de la ciencia respectiva. Con el desarrollo de los conceptos fundamentales se delimita el respectivo fundamento y campo de la ciencia determinada y su ámbito. Y lo que así se deslinda como

ámbito por medio de la objetivización, puede ahora convertirse en tema; el nexo conjunto objetivado puede inquirirse desde diversos puntos de vista y fijársele como objeto de investigación. La respectiva tematización se erige sobre la objetivización en general” (Ibid. 28s).

Brevemente: La ciencia busca develar el ente y esta develación presupone su objetivización; que no es otra cosa que un desarrollo de la previa comprensión de la constitución-de-ser del ente. “Por medio de la objetivización, nos dice Heidegger, esto es por medio del proyecto de la constitución-de-ser, viene a ganar la ciencia fundamento y campo y a la vez delimita el ámbito de su investigación. En el modo y manera como gana su fundamento, su ámbito, se fundamenta a sí misma la ciencia. Con esto ya se ha contestado de cierto modo a una pregunta ulterior: qué quiere decir en general fundamentación de una ciencia?” (Ibid. 32,3).

La ciencia, pues, se fundamenta a sí misma al des-lindar y de-limitar su propio ámbito, a partir de un desarrollo de la comprensión de la constitución-de-ser del ente respectivo. Sin embargo, este des-lindamiento y de-limitación tienen ellos mismos sus límites propios, de manera que la *fundamentación de la ciencia refiere a otra fundamentación*. En efecto, en el des-linde y de-limitación de un campo científico determinado está implícita una convicción u opinión atinente a lo que es el ente en general y a cómo es. Sin embargo en su quehacer el científico se fija más en la aplicación de los conceptos destacados a los objetos de su experimentación concreta. Así, por ejemplo, en el caso de las ciencias naturales, “el diseño de la constitución-de-ser de la región ‘naturaleza’ es una delimitación de los conceptos fundamentales de este ámbito: movimiento, cuerpo, lugar, tiempo. Pero esta delimitación concreta de los conceptos fundamentales de las ciencias no va sino hasta donde lo exijan las tareas específicas de las ciencias, como por ejemplo, la tarea de la investigación del cuerpo acelerado en el espacio y el tiempo. Esto quiere decir: el físico define ciertamente lo que quieren decir tiempo y lugar, y en esto se sirve en parte de conceptos vulgares. Pero él no hace tema de su investigación la esencia del movimiento como tal, él no investiga sino determinados movimientos. El físico no se pregunta por la esencia del tiempo, sino que lo usa como aquello con respecto a lo cual él mide los movimientos”.

“Mientras el planteamiento de cuestiones y las investigaciones con respecto a su objeto —el ente físico— tiene su propia determinabilidad y seguridad, se hace inseguro en sus cavilaciones sobre tiempo, espacio y movimiento, puesto que aquí fallan sus métodos. La consecuencia es que él se abstiene de una reflexión ulterior sobre lo que se pretende que

son ‘generalidades’ de los conceptos fundamentales (...). Domina aquí un cierto temor justificado del investigador, en inquirir más ampliamente estas así llamadas generalidades. Y además se hace sentir la conciencia no más profundamente aclarada de que en lo pertinente a estos conceptos fundamentales de su ciencia son precisamente los métodos de la ciencia los que fracasan”. (Ibid. 33s).

De la consideración anterior concluye Heidegger que “la autofundamentación realizada por las ciencias, que es necesaria y justificada dentro de la misma ciencia, viene a dar con lo indeterminado e inseguro. De repente, se echan de menos los métodos seguros de preguntar por aquello que se significa en los conceptos fundamentales *como tales*, se echa de menos el campo para legitimar estos conceptos fundamentales *en sí mismos*, es decir para fundamentarlos en propiedad. Dicho de un modo positivo: lo que se significa en los conceptos fundamentales muestra una más amplia y precisa posibilidad de una nueva determinabilidad. Dándole un nuevo giro: la autofundamentación realizada por la ciencia en el diseño de la constitución-de-ser requiere a su vez una nueva fundamentación, la cual no puede ya claramente realizar esta ciencia con sus métodos. *Esta necesaria fundamentación de la autofundamentación de la ciencia es la verdadera fundamentación de la ciencia*”. (Ibid. 34s).

¿Qué significa esta última fundamentación que exigen las ciencias fuera de sí mismas, más allá de sus propios linderos?

El planteamiento anterior quiere decir que la ciencia se define desde un lindero que exige él mismo ser aclarado desde fuera de la ciencia. El lindero de la ciencia es la *acotación* de su campo experimental, pero esta *acotación* no es lo último cognoscible, ni lo último del ser de la realidad.

Aquello general a que refieren los conceptos fundamentales de la ciencia es para Heidegger “la constitución-del-ser del ente, no el ente mismo en su coherencia óntica. Para investigar esta última se han desarrollado los métodos científicos, pero no han sido diseñados para investigar el ser de esta realidad óntica. Para lograr una investigación de la constitución-del-ser del ente se requiere no ya una objetivización del *ente*, por ejemplo, de la realidad óntica naturaleza en su totalidad, sino de la constitución-de-ser de la naturaleza o del ser de lo que es en la manera de lo histórico” (Ibid. 35f).

Por otra parte lo que fundamenta a la ciencia es su propio lindero o acotación; por otra, los métodos de la ciencia respectiva no se ajustan a la tematización de ese lindero-fundamento: “lo que surge en el lindero

de la reflexión de las ciencias es una reflexión temática sobre el *ser en cuanto tal*, que se ve significado en el proyecto de la constitución-del-ser; la justificación de la autojustificación de las ciencias, esto es su fundamentación, consiste en la transformación de la comprensión-del-ser preontológica en una comprensión-del-ser expresamente ontológica. Esta inquiere *temáticamente* por el concepto del ser y de la constitución-del-ser como tal. La fundamentación de una ciencia no es algo que se le añada desde fuera, sino que la fundamentación de las ciencias del ente es desarrollo de la comprensión-de-ser preontológica que siempre subyace en ellas, para convertirla en una investigación y ciencia del ser, en *Ontología*" (Ibid. 36,1).

Esta *Ontología*, como ciencia del ser, u objetivación del ser es para Heidegger la "esencia de la filosofía", y requiere ella misma una justificación, la cual se realiza en lo que él llama *Ontología fundamental*, que viene a constituirse en el "centro de la problemática filosófica" (Ibid. 37,1; 39,2).

Ahora se comprende mejor lo que significan "aquellos 'generalidades' con las que tropieza toda ciencia en el interior de sí misma, para encogerse ante ellas como algo indeterminado o, digámoslo, para parlotear sobre ellas irresponsablemente, lo que también ocurre. Esto 'general' que se pretende vago, indeterminado, tiene su propia determinabilidad, necesidad y específica captabilidad" (Ibid. 37, 2). Se trata nada menos que de los conceptos fundamentales de la ciencia en sí mismos, de su íntima coherencia entre sí y con otros ámbitos de la realidad, del ser del ente en general y del ser mismo. Es algo que "con relación al ente debe ser ya precedentemente comprendido, esto es previamente ya proyectado, y por lo mismo debería ser ya previamente develado, para que éste (el ente) pueda hacérnos en contradizo. Este precedentemente y previamente *determinante* del ente en cuanto ente, la constitución-del-ser, es aquello que en cierto modo es más tempranero que el ente, es *a priori*" (Ibid.).

Para Heidegger hay un nexo intrínseco entre la ciencia y la filosofía, aunque aquella, "en sus estadios provisarios" puede desarrollar sus investigaciones "sin que se desarrolle una expresa comprensión-de-ser del ente respectivo" (Ibid. 37,3). Lo apriórico se conceptualiza "mucho más tarde, lo más tarde" (Ibid.). Sin embargo, para el autor "es un hecho que precisamente las ciencias se han desarrollado a partir de la filosofía, y que en la antigüedad se llamó a las ciencias particulares filosofías particulares. En este hecho se patentiza un saber, aunque oscuro, de que toda reflexión sobre el ente, toda ciencia, entiende desde un comienzo el ser y que depende en cuanto a su

posibilidad del grado de desarrollo de esta comprensión-del-ser (Ibid. 37s).

La ciencia es una posibilidad de la existencia humana, esto es del libre referirse del hombre a los entes intramundanos. Pero lo que posibilita en el fondo la existencia y por tanto la ciencia es la comprensión-del-ser en el hombre. “En las *ciencias* se hace explícita en cierto sentido esta comprensión-del-ser; se traduce en conceptos, aunque hay que decirlo, con respecto a determinados ámbitos del ente, aquellos de los cuales las ciencias hacen su tema. El ser se hace objeto empuñando expresa y propiamente en la *ontología*, esto es en la *filosofía*” (Ibid, 38,2).

Conclusión: Heidegger presenta un resumen de su análisis fenomenológico del hecho científico al final del No. 2 de la Introducción (Ibid. 39, 2, todo el párrafo). Lo descomponemos así: Primero se enuncia el punto de llegada (tesis general); luego vienen los pasos de la *mostración* fenomenológica que han conducido al punto de llegada /13/.

a) Punto de llegada de la mostración: “*La autofundamentación de las ciencias requiere a su vez de una fundamentación*, puesto que ella (la autofundamentación) contiene una comprensión preontológica del ser, para cuya iluminación las ciencias del ente no están fundamentalmente capacitadas” (Ibid).

Primer paso de la mostración: “*La fundamentación de la autofundamentación de las ciencias del ente se realiza en las ontologías regionales*. Por lo tanto, la *ontología* es la que viene a realizar la explicitación-del-fundamento de una ciencia óntica” (Ibid).

Segundo paso de la mostración: “*Explicitación-del-fundamento de una ciencia del ente quiere decir: fundamentación y configuración de la ontología que está a su base*” (Ibid).

Tercer paso de la mostración: “Estas ontologías (las regionales) se fundamentan a su vez en la *ontología-fundamental*, que constituye el *centro de la filosofía*” (Ibid).

13. Aquí ocurren dos términos técnicos que en el fondo significan lo mismo, aunque el acento es diferente: *Begründung* y *Grund-Legung*: Justificación o fundamentación. El segundo término es en cada caso más explícito en cuanto a que justificación y fundamentación implican siempre la posición de un fundamento. Voy, pues, a traducir aquí estos términos así: *Begründung*: fundamentación, *Grundlegung*: Explicitación del fundamento.

Conclusión general: “Toda ciencia del ente alberga en sí misma necesariamente una ontología latente, más o menos configurada y que le sirve de substento y la fundamenta” (Ibid).

En este marco de referencia de su análisis fenomenológico va Heidegger a colocar los pasos que Kant da en la *fundamentación de la metafísica*. También él va a partir de un análisis del modo cómo surgen las ciencias ónticas, sirviéndose a *manera de ejemplo* del proceso que siguieron las ciencias naturales matemáticas en la Edad Moderna; sin embargo su proceso no se va a detener en la fundamentación de estas ciencias, en una ontología regional, sino que va a ir más allá hasta apuntar a la fundamentación de una ciencia del ente en general.

3.3 *¿Cómo realiza Kant, según Heidegger, la fundamentación de la metafísica como ciencia?* Esta pregunta presupone dos datos que ya han sido ganados en los pasos anteriores:

1. Para Kant metafísica es la *ciencia del ente no-sensible*
2. En intento de Kant es *fundamentar* esta metafísica.

En cuanto al primer punto comenta el autor la definición que Kant da de la metafísica en los *Prolegómenos*: “Es la ciencia del tras-paso del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible”. *Ueber die Fortschritte der Metaphysik*, Cass VIII, p. 238). “Dos cosas son esenciales en esta definición: primero, que el conocimiento metafísico no es conocimiento logrado por medio de la experiencia, sino por medio de la razón; y segundo, que este conocimiento realiza un salto más allá de lo sensible” (G 25.15, 2). Kant dice: hacia lo suprasensible. Precisa Heidegger: Dicho más cuidadosamente, hacia lo no-sensible. Puesto que el tema de la metafísica kantiana no es solamente lo suprasensible, sino que la ontología trata también de lo que está más allá de lo sensible, pero que no es suprasensible; el ente suprasensible no es sino una región que pertenece a lo no-sensible”.

En cuanto al segundo punto: Se ve que quería fundamentar la metafísica puesto que su confrontamiento iba contra la metafísica tradicional teórico-dogmática, en cuanto no justificaba los conceptos y principios que usaba en su pensamiento meramente analítico, apoyado en último término sobre el principio de no-contradicción. Esta “dejaba a un lado la pregunta por la posibilidad de tales conocimientos suprasensibles, era sin crítica, esto es dogmática” (Ibid. 16,1). “Contrariamente se debe investigar ante todo a partir de qué puede la razón, y con qué criterios, osar su salto desde los objetos de la experiencia hacia aquellos que no lo son” (*Ueber Fortschritte der Metaphysik*, Cass VIII,

p.239). Kant no niega la posibilidad de la metafísica, sino que por el contrario se aferra a la metafísica tradicional en su fin último, como metafísica propiamente tal. La pregunta es solamente: ¿desde dónde puede osarse el salto hacia la suprasensible? (Ibid. 16s).

Ahora se pregunta Heidegger: ¿cómo concibe Kant la fundamentación de la metafísica? Esta es la pregunta expresa, pero nos parece que detrás de ella se oculta otra más importante para Heidegger y es ésta: ¿Qué pasa en la fundamentación de la metafísica en el modo en que Kant la lleva a cabo?

El modo como Kant lleva a cabo la fundamentación de la Metafísica

En este proceso se fija Kant, *a modo de ejemplo*, en el proceso como surgen las ciencias naturales matemáticas modernas. Heidegger enfatiza el “*a modo de ejemplo*”, pues para él es claro que Kant no quiere fundamentar un solo tipo de ciencia: la ciencia matemática, por ejemplo. Sin embargo en la mira de Kant si hay un *estrechamiento o reducción* que Heidegger hace notar repetidas veces: “Por el hecho de que Kant siguiendo la tradición, identifica *ente* con *a-la-mano* resulta en su planteo de la indagación una reducción esencial. (ibid, 44, 1f).

Esta sin embargo no es una falla exclusiva de Kant, sino que es un punto de vista que dominó en la filosofía desde la antiguedad: el ente se entiende “primariamente en el sentido de la ‘natura’, ónticamente real; éste es lo-a-la-mano, y ciencia del ente es por lo tanto primariamente ciencia de la naturaleza” (Ibid. 43s).

Analizando el modo como surgió la ciencia matemática moderna extrajo Kant una indicación “para el descubrimiento del problema fundamental y central de la *Critica* como explicitación del fundamento de la ciencia (*Grundlegung der Wissenschaft*). Kant fue el primero en ver claramente lo que ya Platón había descubierto en cierta manera: que la ciencia del ente, especialmente de la naturaleza, debe previamente haber ya determinado a éste en su constitución-de-ser para poderlo hacer tema como ente”. (Ibid, 45,2).

Aquí aduce Heidegger el texto del prólogo a la segunda edición de la *Critica* (B XII-XIV) en el cual, habiendo mencionado sumariamente los experimentos fundamentales de Galileo, Torricelli y Stahl, concluye Kant: Así se les encendió a todos los científicos una nueva luz: “Comprendieron que la razón no conoce más de lo que ella misma produce según su bosquejo, que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus

preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan solo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, más no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la misma razón ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por sí misma no sabría nada. Sólo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo". (según traducción de G. Morente, p.13).

En este planteamiento kantiano ve Heidegger expuesta su tesis básica de que a la objetivización y tematización del ente subyace una comprensión preontológica del ser, tesis que expresa el problema expuesto ya por Platón, de que a la base del ente están los principios del ser. "Y fue esta intuición la que llevó a Kant a descubrir el problema central que debe ser planteado en el interior de la tarea de la fundamentación de una ciencia del ente en general" (G. 25, 46, 2).

"En las ciencias del ente se determina algo sobre los objetos anteriormente a que ellos nos sean dados, y esta determinación apriórica sobre los objetos, esto es, libre de experiencia —realizada antes de toda experiencia— es la que precisamente posibilita que estos nos puedan ser dados como aquello que ellos son. Estas determinaciones aprióricas son valederas *anteriormente* a toda experiencia para toda experiencia; esto es, ellas posibilitan la experiencia" (Ibid. 46f). Son estas determinaciones aprióricas las que nos permiten además ampliar nuestro conocimiento sobre los objetos, puesto que no se refieren a un encuentro fáctico o eventual con un objeto determinado, sino a la naturaleza misma del objeto. "Se trata de un conocimiento de aquello que pertenece a la realidad óntica llamada naturaleza, *en cuanto* realidad óntica, de un conocimiento de aquello que le conviene con respecto a su constitución-de-ser" (Ibid. 47f).

Estas determinaciones son lo que Kant llama *los juicios sintéticos a priori*. Ahora bien, el que el conocimiento de los objetos por parte de la ciencia presupone juicios sintéticos a priori, "no es para Kant (según

Heidegger), el resultado sino el comienzo de su investigación". En ella se trata de responder a esta pregunta: "¿Cómo son posibles estos juicios? Esta pregunta por el fundamento de posibilidad del conocimiento ontológico es la pregunta fundamental de la Cdrpu" (Ibid. 51.2). Sabemos que los otros dos tipos de juicio, los analíticos y los sintéticos a posteriori no ofrecen dificultad en su justificación. Basta recurrir al principio de no-contradicción o a la instancia de la experiencia fáctica. Pero, con respecto a los juicios sintéticos a priori surge la pregunta de "cómo puedo enunciar algo con un contenido objetivo y necesario sobre la naturaleza en general sin recurrir a la experiencia como instancia. *Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* Esta es la pregunta modular en el interior del problema de la fundamentación de una ciencia del ente, por lo tanto en el interior de la *Critica*, puesto que oímos: este tipo de conocimiento es el fundamento substancial para toda experiencia empírica y para todo experimento" (Ibid, 51f).

Kant concibe su investigación sobre el fundamento que hace posibles los juicios sintéticos a priori, como una *filosofía trascendental* o sea que la investigación no se va a centrar *en los objetos en sí mismos*, sino "en la referencia apriórica de los conceptos puros del entendimiento y de los principios fundamentales hacia los objetos (...)". Por eso dice Kant: "Yo llamo trascendental a todo conocimiento que no se ocupa directamente con los objetos, sino con nuestro conocimiento de los objetos en general, en cuanto éste puede ser posible a priori" (Ibid. 57, 2f, citando KdrV, B. 25).

Resumamos brevemente los altos en el proceso del análisis de la ciencia matemática moderna hecho por Kant, según Heidegger:

1. En ella al experimento precede un conocimiento no extraído de la experiencia, libre de experiencia, esto es *conocimiento a priori*.
2. Conocimiento *no extraído* de la experiencia, pero sin embargo *para* la experiencia, con miras a lograrla. Este conocimiento apriórico *amplía* el conocimiento que tenemos de los objetos. Los sitúa en un ámbito relacional más amplio que la individualidad singular. El ámbito regional o el del ser de los entes en general. Es, pues, *un conocimiento ontológico*, en cuanto coloca al ente (*on*) en un ámbito relacional más amplio que su individualidad.
3. Este conocimiento apriórico-ontológico no es otra cosa que una *explicitación de la comprensión-del-ser* preontológica que habita en el fondo de la humana existencia.

4. Conocimiento apriorico ontológico es lo mismo que *conocimiento trascendental*, puesto que no se refiere al objeto en su en sí (Ding an sich) sino al objeto en su para-mí (Erscheinung), o sea que se refiere a la primera condición de posibilidad para que un objeto cualquiera sea conocido por un entendimiento finito, a nuestra relacionalidad o conexión cognoscitiva con ese objeto.

5. En todo este proceso mostrativo donde se ha dicho *conocimiento* se puede poner la palabra *verdad*; por lo tanto, conocimiento o verdad óntica o experimental presupone verdad ontológica o trascendental.

¿Qué significa “*Critica de la razón pura*”? Se puede responder así sumaria y esquemáticamente: “Es la fundamentación de la metafísica como ciencia del ente en general; lo cual exige además que ella sea la fundamentación de la pieza fundamental de la ciencia del ente en general, esto es fundamentación del conocimiento a priori en general, esto es la fundamentación de la esencia de esa pieza fundamental: de la referencia a los objetos, o sea que ella es una investigación trascendental como fundamentación de la filosofía trascendental u ontología, ella es la *fundamentación trascendental de la ontología en general*” (Ibid. 59,1).

4. Análisis del Plan de Contenidos de la “*Critica*” y Nueva Dirección de la Interpretación.

El contenido (Inhalt) de esta obra gigantesca lo expone Kant al final de su prólogo a la primera edición de la *Critica* (A XXIIIs), en 17 líneas. El plan de contenidos o índice más amplio que se adiciona a la *Critica* no es de Kant.

En su contenido omite Heidegger el análisis detenido de los prólogos y de la introducción, porque “es (propio) del carácter de los prólogos e introducciones auténticos el que sean escritos una vez concluida la obra, para proporcionar una mirada previa a la obra, partiendo de una mirada retrospectiva de la misma. Solamente se les entiende a partir de una comprensión de la totalidad” (G. 25, 10). Sin embargo, Heidegger se apoya “parcialmente en ellos” al comienzo de su interpretación, al dar una “más libre exposición del problema fundamental de la *Critica*” (Ibid.).

El contenido de la obra está dispuesto así: El conjunto (...) se divide en dos partes principales, la doctrina elemental *transcendental* y la *doctrina del método* trascendental. Esta segunda parte principal es desproporcionalmente más reducida en su extensión que la primera. La

doctrina elementar, trata, como su nombre lo indica, *de los elementos* que pertenecen al conocimiento puro a priori, ya que éste debe ser investigado con respecto a su posibilidad y al fundamento de esta posibilidad. La doctrina elementar se dice *trascendental*, no porque tratara los elementos del conocimiento en general, sino los elementos del componente fundamental de todo conocimiento del ente —los elementos del conocimiento puro, en la medida en que éste se *refiere a priori a los objetos*. Los elementos del conocimiento son problema en la medida en que en ellos se hace problema central la pregunta por la constitución-de-ser de la naturaleza, el fundamento de posibilidad de la determinación ontológica de lo óntico. La primera parte principal de la *Critica*, la doctrina elementar trascendental, se divide en dos partes: la primera comprende la *estética trascendental*; la segunda la *lógica trascendental*; Estética es la ciencia de la *aisthesis*, de la intuición; lógica la ciencia del *logos*, del concepto. Como ya se dijo, el problema de la *Critica* no es conocimiento en general, sino el componente fundamental de todo conocimiento del ente, el *conocimiento sintético a priori* desde un punto de vista trascendental, esto es ontológico; de allí la nominación: estética trascendental, lógica trascendental; lo que quiere decir lo mismo que estética y lógica ontológicas. La estética trascendental se divide de nuevo en dos capítulos (Abschnitte): el primer capítulo trata del espacio, el segundo del tiempo (...) La segunda parte de la doctrina elementar trascendental, la lógica trascendental, se divide en dos secciones (Abteilungen): primero la analítica trascendental, segundo la dialéctica trascendental (...)” (Ibid 75 ss). /14/.

Partiendo de esta presentación heideggeriana del contenido de la *Critica* quiero destacar los siguientes puntos, que nos indican claramente el punto de vista desde el cual Heidegger sale al encuentro de Kant, para confrontarse con él y apropiarse de su pensamiento. El filósofo debe salir al encuentro del pensamiento tradicional desde su propio pensamiento.

1. En la primera parte principal de la *Critica*, la *Elementarlehre*, no se trata de una doctrina *elemental*, sino *elementar*. NO es, pues, una pieza de poca importancia, algo elemental en medio de un sistema trascendental. Sino al contrario, la doctrina *elementar* trascendental se

14. En este texto me he permitido traducir “*Elementarlehre*” por doctrina elementar; para destacar que no se trata de una doctrina “elemental” sino que ésta se refiere a los “elementos que conforman el conocimiento finito, en su salida al encuentro de los objetos. Además, he subrayado por mi cuenta la expresión “de los elementos” en la 1. 4a. del párrafo.

refiere a los *elementos* “que pertenecen al conocimiento puro a priori en general, puesto que precisamente es éste el que debe ser investigado con relación a su posibilidad y al fundamento de esta posibilidad” (Ibid. 76,1).

2. También la palabra “trascendental” debe ser entendida desde el interior del planteamiento kantiano: no quiere decir esta palabra que se trate *del conocimiento en general*, sino que se trata de aquel conocimiento que para conocer su objeto tiene que *trasmontar hacia él, salirle al encuentro*. Se trata, pues, del conocimiento finito del hombre y en concreto de este conocimiento en su *transmonte* o referencia hacia el objeto que va a conocer. Este trans-monte o referencia hacia el objeto (trascendentalidad) es el ámbito de encuentro apriórico de los objetos conocidos, el apriori del conocimiento, la verdad ontológica o trascendental a la cual se debe ajustar todo conocimiento de los objetos, todo conocimiento fáctico, óntico, experimental. Y de este ámbito trascendental se pregunta en primer lugar, cómo está configurado, esto es, qué elementos lo componen y cómo estos elementos entran en composición, unidad o síntesis para formar una nueva unidad o composición o síntesis en este caso la de *relacionalidad* entre el sujeto que conoce y el objeto, que no es él y que tampoco es creado por el sujeto en su acto cognoscitivo.

3. Los elementos que conforman este ámbito de vinculación o síntesis con el objeto que se nos debe dar, son intuición y concepto. Ambos son trascendentales, esto es, ambos concurren a la conformación del ámbito unitario (*sintético*) de encuentro (*nueva síntesis*) con los objetos. Por eso la pregunta fundamental de la *Critica* kantiana será: “cómo son posibles los juicios sintéticos a priori”, y en esta pregunta la palabra síntesis tendrá un múltiple significado. En este primer planteo ya aparecen dos significados diversos de esta palabra: Síntesis entre los elementos que conforman el conocimiento: la intuición y el concepto. Síntesis entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, presuponiendo que sujeto y objeto son diversos y que el sujeto es finito, esto es, que no crea su objeto al conocerlo, sino que su conocimiento es necesariamente un salir al encuentro de lo que va a conocer.

4. De los elementos que conforman necesariamente el conocimiento finito, intuición y concepto, no hay motivo fundado para privilegiar el pensamiento como lo ha hecho la escuela de Marburg. Esta escuela, “la más penetrante y significativa desde el punto de vista científico del siglo XIX (...) buscó mostrar que la estética trascendental era un cuerpo extraño en el conjunto de la *Critica* y que solamente representaba un rezago todavía no superado de su (de Kant) período precrítico. La

interpretación marburguesa se esforzó por lo tanto en disolver la estética trascendental en la lógica trascendental” (Ibid, 77,2). Para Natorp, la estética trascendental es un “grave desacuerdo en el sistema de la filosofía trascendental kantiana, entendible y excusable en todo caso solamente en el sentido de una anticipación” (Ibid. 77,2 citando a Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910, p.276s). Heidegger está de acuerdo en que la lógica es el centro de la *Critica*, pero no como lógica”. El hecho de que la lógica es precisamente” el centro, porque en su interior no se trata solamente la interpretación de pensar en general, sino también el uso del conocimiento completo, es es de la *intuición pensante*, indica que ni ‘estética’ ni ‘lógica’ son los títulos apropiados para aquello que Kant trata en el fondo” (Ibid. 78,1).

Un argumento aparente de esta insignificancia y elementaridad de la estética trascendental kantiana podría ser su extensión incomparablemente pequeña; en la segunda edición, 40 páginas, en comparación de las 658 páginas de la lógica trascendental, y en la primera edición 32 páginas en comparación con 665 de la lógica trascendental. Por eso el Filósofo quiere mostrar que “la estética trascendental (doctrina de la intuición) tiene (...), a pesar de su reducida extensión, una función igualmente fundamental que la lógica trascendental (doctrina del concepto) en el conjunto de la *Critica*. Que lo que ella trata no se elimina simplemente con la lógica trascendental, como tampoco se elimina de hecho la lógica en la estética, sino que aquélla asume a manera de fundamento necesario y guía central de conducción lo que ha tratado la estética. Esto se muestra ya exteriormente por el hecho de que el tiempo que se interpreta provisoriamente en la estética trascendental tiene vigencia, y ciertamente como algo fundamental, en todos los capítulos centrales de la lógica (Ibid, 79,3). Es también necesario observar que la estética trascendental es la que abre la investigación en la *Critica*.

A pesar de que la interpretación de la escuela de Marburg es cerrada y contraria a la intención de Kant, según Heidegger, “sin embargo esta tentativa de asimilar interpretativamente la estética a la lógica iba guiada por un motivo auténticamente filosófico (...) El de ganar una coherencia en los problemas de la filosofía trascendental. Cohen y Natorp experimentaron más claramente que ninguno anterior a ellos, que en la *Critica* se echa de menos una última unidad de omni-comprendensiva en el preciso sentido de que esta unidad y el *fundamento de esta unidad de la estética y la lógica trascendentales no es colocada por Kant expresamente a la luz*, aunque tampoco podía ser colocada. Por lo tanto lo que inquietaba a estos pensadores era un motivo legítimo, pero buscaron la solución por un camino errado” (Ibid, 78,3).

Tratar se superar esta falla en el fondo del pensamiento kantiano es una de las tareas esenciales que Heidegger se propone en su interpretación. “*Conservar la estética y la lógica transscendentales cada una en su statu propio y a la vez conducirlas a su unidad*. Esto no ocurre por medio de un empalme exterior, sino mostrando cómo ambas descansan en un fundamento común y originario, todavía oculto para Kant. Este fundamento de la estética y la lógica estuvo en cuanto tal oculto para Kant y sin embargo siempre que su problemática se aventura con mayor amplitud penetra él al ámbito de esta dimensión fundamental. *Una tarea esencial de nuestra interpretación fenomenológica es hacer visible este fundamento y determinarlo positivamente*” (Ibid. 78s).

5. *La Arquitectónica de la Razón Pura.*

En los análisis anteriores se ha expuesto fenomenológicamente lo que es positivamente la *Critica de la razón pura*. Es un descubrimiento de un doble fundamento apriórico que está necesariamente a la base del conocimiento científico humano de los entes: por una parte, la conceptualidad que define el campo a que pertenecen los entes que han de ser investigados, y por otra el fundamento último de esta conceptualidad. Lo más original del descubrimiento kantiano, en la interpretación presente, sería esta concepción del ser-del-conocimiento y su estructuración: Conocimiento fáctico de un ente que presupone conocimiento apriórico de la región en que es situado el ente concreto al conocerlo, y conocimiento apriórico de la misma constitución-de-ser.

Hablamos de conocimiento; sin embargo no se trata aquí de una re-presentación allá en la mente encapsulada del hombre, sino que el conocimiento es a la vez la salida del hombre hacia el objeto que está conociendo. Este sería el sentido primario del término síntesis en la expresión “conocimiento sintético a priori”. La conexión previa a toda experiencia entre ser-ahí humano y objetualidad a él asequible y cognoscible. Lo que hace posible esta conexión es lo mismo que hace posible el ser-ahí como ex-sistencia, es decir como ser ex-stático, fuera de sí en cada momento de presencia. En realidad esta conexión no es otra cosa que una manifestación del modo de ser del hombre como ex-sistencia.

Por otra parte, la intención de Kant nunca fue la de definir una región determinada del ser del ente, por ejemplo, la región de lo empírico matemático, sino definir lo atinente a la naturaleza del ente en cuanto ente, su ontología o verdad trascendental por una parte, y ante todo la fundamentación de esta misma ontología o verdad trascendental; el

aspecto positivo por antonomasia de la crítica kantiana, donde alcanza su última radicalidad.

Heidegger piensa que en todo este planteamiento Kant cometió el error de concebir el ser de ente exclusivamente como ser-a-la-mano, ser-cósico, con lo cual el desarrollo de sus planteamientos metafísicos se vió necesariamente recortado. A pesar de esto, Kant descubre algo que es de suma importancia para Heidegger: que el conocimiento óntico de las cosas está fundamentado en últimas en la comprensión-del-ser; lo óntico en lo ontológico, y que la función de la nueva metafísica, la metafísica crítica es fundamentar esta dimensión raizal. Hasta ahora se ha *destacado* la función positiva de la *Critica*. Nos parece que ésta es la que más interesa a Heidegger; precisamente porque ha pasado inadvertida a los exégetas anteriores, aún siendo la dimensión más radical y novedosa de todo el planteamiento filosófico de Kant, su verdadera filosofía. Omitimos lo referente a la manera como Heidegger interpreta, en esta visión general, la función negativa de la *Critica*, la crítica-crítica con respecto a la metafísica dogmática.

En su ‘arquitectónica de la razón pura’, principalmente en dos lugares (B 860 ss, A 841 ss y B 873 ss, A 845 ss), da Kant el plan general en el que esboza toda su filosofía. Sigamos el análisis de Heidegger de esta arquitectónica de la razón pura hasta donde es estrictamente necesario para mostrar que la interpretación heideggerina está de acuerdo con la visión conjunta que Kant tenía de su filosofía. Esta es la filosofía pura (Metafísica en general), ya que se ocupa de conocimiento no empírico sino aprioríco. Se divide en dos grandes ramas: “Crítica” y “Metafísica”. Aquí se hace claro que la crítica (el primer ramal), dá un ‘esbozo’ y expone la explicitación de los fundamentos (*Grundlegung*) como un ejercicio previo, la propedeútica, esto es, la “*Critica* es la *investigación de la posibilidad del conocimiento a priori* y de todo aquello que puede conocerse de esta manera. Y la *metafísica* es la *exposición del conjunto del conocimiento posible puro en su conjunto sistemático*” (*Ibid* 62,1). Como el mismo Kant hace notar, Metafísica aparece aquí dos veces, en sentido diverso: como equivalente a toda la filosofía de la razón pura; y como equivalente solamente a una parte de ella: el conjunto sistemático del conocimiento puro aprioríco.

En el segundo lugar citado, se concreta Kant en la metafísica como sistema, y la divide en una parte especulativa o *teórica* y otra *práctica*. De esta se ocupará la *Critica de la razón práctica*. Entiende la metafísica teórica como una “metafísica de la naturaleza”, cuyo tema es “todo, en cuanto *es*” es decir (comenta Heidegger) lo a-la-mano. “Aquí se muestra de nuevo: la ciencia del ente en cuanto es, es la metafísica de la

naturaleza, *ente* se entiende como *a-la-mano* en el sentido de la *naturaleza en general*" (Ibid, 62s, refiriendo a KdrV. B 873, A 845).

Kant dispone escalonadamente en dos disciplinas la metafísica de la naturaleza, esto es la ciencia del ente en cuanto ente. Hace notar expresamente Heidegger que esta división no lo es en dos disciplinas coordinadas, sino escalonadas, y que "esta gradación es exigida por la misma realidad temática" (Ibid. 63,3).

"Primero se ha de investigar la constitución-de-ser del ente en general prescindiendo completamente todavía de un determinado ámbito experimentable del ente —la constitución-de-ser del ente, en cuanto es en general ente, o sea, 'naturaleza en general'. Este concepto de naturaleza no es idéntico con el de naturaleza físico-material, que es objeto de la física" (Ibid, 63,4). Aquí toma Kant, en la interpretación de Heidegger, la palabra naturaleza en un sentido formal, significando "el principio intrínseco del ente en general, que puede transformarse de acuerdo con el tipo de ser del ente. *Metafísica de la naturaleza en sentido formal*, es el sitio en el cual se hace claro que Kant pre-ordena la filosofía trascendental a una metafísica de la naturaleza, en el sentido en que la naturaleza encierra en sí a un determinado ámbito de lo a-la-mano, por ejemplo la naturaleza física, que entonces ya se puede convertir en objeto de la física. Antes de la fundamentación de la física, la cual se refiere a la naturaleza físico-material, se encuentra la fundamentación del conocimiento o respectivamente de la constitución de la naturaleza en general, prescindiendo todavía de si es la naturaleza física o psíquica. Esto lo expresa así Kant de un modo inconfundible: la filosofía trascendental u ontología tiene como tema 'todos los conceptos y principios fundamentales que se refieren a objetos en general, sin que asuman objetos, que (ya) fueran dados (ontología)' " (64,1, citando KdrV, B 873, A 845).

La segunda disciplina es la metafísica de la naturaleza, que está *fundada* en la filosofía trascendental y se refiere a la "naturaleza en su significación *material*", esto es, al 'conjunto de todas las cosas, en la medida en que pueden ser *objetos de nuestros sentidos...*' Se refiere a objetos del sentido externo —la naturaleza material—, y del sentido interno, —la naturaleza pensante, el alma" (Ibid. 64,2).

Resumiendo: Antes de la parte sistemática o de la filosofía trascendental o de su ontología, pone Kant su *fundamentación*, que es la crítica propiamente tal, o el tratado del *método de la filosofía trascendental*. "Fundamentación de la disciplina fundamental de la metafísica, fundamentación de la filosofía trascendental, esto es de la

ontología, de la ciencia de la constitución-de-ser del ente en general, de la naturaleza en sentido formal. Si la *Critica* es fundamentación de la ontología de la naturaleza, esto no quiere decir en modo alguno de la naturaleza en el sentido físcial. Este punto se debe acentuar así expresamente porque de allí depende la comprensión central de la *Critica* y porque precisamente esta intención fundamental de Kant de buscar una ontología universal de lo a-la-mano en general ha sido completamente pasada por alto hasta el presente" (Ibid. 66,3).

Caracterización de la "Crítica de la razón pura" como 'metafísica de la metafísica' y como fenomenología

La *Crítica de la razón pura*, es para Heidegger "fundamentación de la ontología como disciplina fundamental de la metafísica, el tratado del método de la filosofía transcendental, o, como dice Kant en carta a Markus Herz inmediatamente después de la aparición de la *Critica*: ella contiene la metafísica de la metafísica, la fundamentación ontológica del uso de la razón como conocimiento de lo suprasensible" (Ibid. 69,1).

Interpretamos así, según los planteamientos previos: La disciplina fundamental de la filosofía es la *metafísica*, entendida ésta como la explicitación u objetivización de la comprensión del ser en el hombre. En este sentido se puede llamar a esta metafísica onto-logía. Pero esta metafísica requiere a su vez una fundamentación. Esta es la metafísica propiamente tal: *metafísica de la metafísica*. Se la puede describir de nuevo como una fundamentación ontológica (metafísica) del uso de la razón como conocimiento de lo suprasensible. Suprasensible entendido como dato cognoscitivo que no está dado por la mediación de la experiencia, sino que es anterior a toda experiencia. El dato cognoscitivo no mediado por la experiencia se llama conocimiento a priori.

Por este motivo la pregunta fundamental de la *Critica* es "cómo son posibles los juicios sintéticos a priori". Estos a su vez se entienden como aquellos conocimientos que hacen posible la vinculación del conocimiento con su objeto; constituyen pues, la referencia del conocimiento a su objeto en general. A este propósito, cita Heidegger el prólogo a la segunda edición: "La razón en esta investigación no tiene que ver 'sólo consigo misma, sino también con objetos' aunque ciertamente no con los objetos en cuanto tales" (Ibid. 69, 1f). Se refiere, pues el conocimiento apriorico al campo de su relación o vinculación con los objetos en general, y no a un objeto concreto, éste o aquél. Pero el fundamento de la relación o vinculación al ente es "la comprensión de la constitución-de-ser del ente" (Ibid).

Así concluye Heidegger: “El horizonte general de la problemática de la *Critica* es por lo tanto, según nuestra interpretación, *el ser-ahí humano con respecto a su comprensión-del-ser*. De ésta hemos dicho que es la condición de posibilidad de la existencia humana en general” (69 s). Que la *Critica* se refiera al hombre es claro en el mismo Kant, para quien todas las preguntas filosóficas se reducen a ésta: ¿Qué es el hombre? (*Vorlessungen ueber Logik*, Cass VIII, p.343). Sin embargo, al decir Kant que es asunto de la “Antropología” resolver esta pregunta “no se ajusta a la dimensión originaria de la problemática, que ha sido establecida en la *Critica*, sobre cuya peculiaridad ni siquiera Kant logró nunca claridad (...). La *Critica* es en su planteamiento metódico y en su problema completamente diversa de la antropología, puesto que ésta es una ciencia óntico-empírica, y como tal no puede pretender justificar la ontología, ni en general la filosofía” (Op. Cit, 70 s).

En cuanto al *método* de la *Critica*, le parece a Heidegger una tarea fácil determinar *lo que no es*. No es antropología, ni psicología, puesto que estas son filosofías *aplicadas*, es decir ciencias no filosóficas, aunque en ellas “está implícita una filosofía latente. Toda ciencia es en su fundamento filosofía” (Ibid. 71, 2f).

Positivamente caracteriza Heidegger el método de la *Critica* así: “en su actitud fundamental es aquella que desde Husserl entendemos y realizamos y vamos aprendiendo a justificar más radicalmente como *método fenomenológico*. Por eso la interpretación fenomenológica de la *Critica* es la única acomodada a las pretensiones propias, aunque no expresadas de un modo perfectamente claro, de Kant” (Ibid. 71).

En un comienzo “método fenomenológico” es una pura palabra, pero antes de ganar un conocimiento concreto del contenido de la *Critica* y de su proceso investigativo “es inútil hablar sobre método” (Ibid. 71 s). Sin embargo hay dos características claras para Heidegger: a) *La característica negativa* ya expresada: no es antropología, ni psicología, puesto que para posibilitar la fundamentación de la filosofía en general no es válido “*el método de ninguna ciencia particular*, cada una de las cuales por el contrario presupone la ontología, esto es la filosofía” (Ibid. 72,3). b) Lo que avista primariamente la *Critica* es el *ser-ahí* del hombre, puesto que “la fundamentación de la ciencia, y esto quiere decir del conocimiento sintético a priori, como pieza fundamental de toda ciencia en general, tiene como tema el *conocimiento*, y con ello *un conducirse* (una *habitud*) *del ser-ahí existente*” (Ibid. 72,2).

En este sentido caracterizó alguna vez Kant la *Critica* como un estudio de la naturaleza interna (KdrV, B 731, A 703). “Y dice que este

estudio es hasta un deber para los filósofos. Se trata de 'permitir ver' lo que la razón aporta exclusivamente de sí misma. Esto no se puede ocultar, sino que se trae a la luz por la misma razón apenas se ha descubierto el principio comunitario de la misma (razón). Hay que confesar que este tipo de conocimiento 'esto es el conocimiento de sí, es el más pesado de todos sus asuntos' " (Ibid. 72, 4, citando KdrV. A XX y XI).

Tratándose de fundamentar la ontología su método debe ser ontológico. Pero, por motivo de esta especificidad, una tal problemática y tipo de investigación no está al alcance del vulgo. Dice Kant que el filósofo "continúa siendo siempre depositario de una ciencia útil para el público, sin que éste lo sepa; ciencia que es la crítica de la razón, la cual no puede nunca hacerse popular, pero tampoco necesita serlo" (Ibid. 72 s).

6. Interpretaciones equivocadas de la "Crítica de la razón pura"

Según Heidegger a Kant o a cualquier otro filósofo se le entiende desde lo más peculiar de su pensamiento. En el caso de Kant y de cualquier otro de los grandes de la filosofía, esto más peculiar y radical de su planteamiento "solamente se saca a la luz por medio de una confrontación filosófica con él. Este es, por otra parte, el único modo y manera en que, según las exigencias del mismo Kant, podemos y debemos salirle al encuentro. A Kant le es indiferente el que él sea una parte de la historia de la filosofía, y todavía le son más indiferentes las historias que puedan contarse sobre este hecho. En el prólogo a sus *Prolegomena* dice Kant inconfundiblemente cómo debe ser tomado este escrito, y en primer lugar la Crítica, y esto significa las investigaciones filosóficas: "Hay eruditos para quienes la historia de la filosofía (sea la antigua o la moderna) es su misma filosofía, para los tales no han sido escritos estos *Prolegomena*. Estos eruditos deben aguardar hasta que aquellos que ponen su esfuerzo en sacar ellos mismos de las fuentes de la razón hayan concluído su asunto, y entonces sí será su turno para contar al mundo lo ocurrido". "Se trata, pues, (comenta Heidegger) de extraer de las mismas fuentes de la razón y no de dejarse entretener por la historia anecdótica de los pareceres filosóficos" (Ibid. 74 s, citando *Prolegomena*, Cass. IV, p. 3).

La interpretación del pensamiento filosófico en general, y en este caso el de Kant, no se limita a una repetición precisa de lo que él dijo, a la luz

de lo que ya había sido dicho: /15/ “Mientras se esté en la disposición de ver solamente aquello que ya se le dijo a uno, no habrá esperanza ninguna de captar en su centro la radicalización de la problemática filosófica obrada por Kant. Se impone que en el confrontamiento con Kant nos esforcemos por sacar a la luz los asuntos mismos, o al menos por colocar los problemas iluminados de Kant en nueva oscuridad” (Ibid. 75,3). Para Heidegger además de la comprensión centrada en la historiografía que impide un acceso correcto a la *Critica*, hay otras “tres incomprensiones esenciales y casi inevitables, a las cuales está expuesta la *Critica* desde un comienzo y siempre de nuevo, aunque esto no sea casual”, ya que ellas tienen sus motivos justificados en la misma *Critica* (Ibid. 73, 2 y 75, 2). Estos tres “desaciertos” en la interpretación kantiana no captan aquello a que apunta en el fondo la mirada teórica de Kant, el centro problemático que da vida a sus expresiones y a su obra toda. Son la equivocación metafísica, la epistemológica y la psicológica.

6.1. *Equivocación metafísica*: “En la forma en que se estableció prontamente con Fichte, consiste en que aquello que constituye el tema de la *Critica* —la razón, y en concreto la razón finita humana—, al absolutizarla se la convierte en el yo absoluto” (Ibid. 73,3). Su justificación en la obra de Kant está en que él “no siempre mantuvo claramente la perogrullada de que se trata de la razón *humana (finita)*. Y así se puso a la base de su interpretación una conciencia en general indeterminada, sin dueño” (Ibid. 75,2).

6.2 *Equivocación epistemológica*: “Surgida desde los años sesenta del siglo pasado, toma la *Critica* como una teoría del conocimiento de las ciencias matemáticas naturales” (Ibid. 73,2). Sin embargo, “tomar a Kant como un teórico del conocimiento es algo casi obvio, puesto que su pregunta fundamental suena así: ¿Cómo son posibles los *conocimientos sintéticos a priori*? Se pregunta, pues, claramente sobre el conocimiento y su posibilidad, y esta es una investigación del conocimiento. Ciertamente (comenta Heidegger), así está la pregunta en su forma externa, pero fundamentalmente se pregunta por lo que determina a la naturaleza en general, esto es al ente a-la-mano como ente en general, y se pregunta cómo es posible esta determinabilidad ontológica” (Ibid. 75,2).

15. No se limita a una repetición precisa, pero no excluye el que se entienda lo que el autor dijo. El método que se propone tiene una serie de presupuestos sumamente exigentes, Cfr. p. 41 del presente escrito.

6.3 La equivocación psicológica: Fluye de la anterior: “Al sostener la opinión de que se trata de investigar el conocimiento como tal, y como conocimiento se tiene por un proceso psíquico, y la investigación de los psíquico es tarea de la psicología, y la psicología científica es solamente la psicología experimental, se sostuvo la opinión de que era posible y necesario darle a la *Critica* una base científica buscando fundamentarla sobre psicología experimental” (Ibid. 73s). Se justifica este equívoco aludiendo a expresiones del mismo Kant: “Si Kant trata del pensar y el conocer, y si dice al pie de la letra que el conocimiento a priori ‘se asienta en la naturaleza del alma’, qué es esto sino una expresión psicológica, solamente que (comenta Heidegger) es una expresión inexacta” (Ibid. 75,2).

7 Conclusión. En este modo de proponer las interpretaciones erradas de la *Critica de la razón pura* de Kant ya podemos volver a leer en retrospectiva la hipótesis básica de la interpretación heideggeriana.

7.1 Lo que está en cuestión para Kant es el conocimiento finito, que no crea su objeto, sino que lo presupone como ya dado.

7.2 Por lo tanto “conocimiento” es antes que conocimiento un “salir al encuentro” en el que se realiza la *síntesis ontológica* del conocer. Esta síntesis ontológica *se fundamenta en la comprensión-del-ser* que habita recóndita en el seno del ser-ahí humano como ex-sistencia.

7.3. Por tanto, las interpretaciones antropológicas y psicológicas como se refieren exclusivamente a lo óntico no logran penetrar hasta la dimensión que avistó Kant, así este mismo no tuviera siempre una viva y clara conciencia de lo que en el fondo sustentaba todos sus planteos problemáticos. No siempre expresó Kant lo que quiso decir. En el fondo de su sistematización es mucho lo que falta por decir, y aquí está el campo para que el verdadero filósofo pueda entrar en un verdadero diá-logo o enfrentamiento con él.