



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Filosofía  
Escuela de Postgrado

## **DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL A LA FILOSOFÍA DE LA TRASCENDENCIA**

**Sobre la continuidad de la problemática kantiana en el pensamiento del  
primer Heidegger**

**Tesis para postular al grado de Magíster en Filosofía,  
Mención en Metafísica**

**Alumno: Jorge Aravena Stange.  
Profesor patrocinante: Jorge Acevedo Guerra**

Santiago de Chile  
2010

## **Agradecimientos**

A mis padres, por su apoyo incondicional y su paciencia.

A los profesores de la Universidad de Chile, por las distintas formas en que han contribuido a mi formación.

Y, especialmente, al profesor Jorge Acevedo G., por la excelencia que caracteriza su actividad docente y su persona, por ser una fuente de inspiración y amistad invaluable.

## Resumen

El objetivo de este trabajo es una aproximación al pensamiento del primer Heidegger y, en particular, a su concepción del tiempo como el "horizonte trascendental" de la pregunta por el sentido del ser. El camino que seguimos para este propósito, es un examen de la interpretación heideggeriana de la filosofía trascendental de Kant. Con ello pretendemos seguir las indicaciones del propio Heidegger, quien, en *Kant y el problema de la metafísica*, presenta su interpretación de la *Crítica de la razón pura* como una introducción a la problemática de la *temporiedad* (el tiempo concebido como el sentido del ser), el tema de la *segunda parte* de *Ser y tiempo* que nunca llegó a publicarse. En la Primera Parte, empezamos considerando algunas de las transformaciones más significativas que sufre la autocomprensión de la metafísica o filosofía primera, desde el planteamiento original aristotélico hasta la modernidad. Luego, entramos a examinar la fundamentación de la ontología en Kant, prestando especial atención al rol que juega el tiempo en la doctrina de la triple síntesis, y el significado que tiene esto para los propósitos de la filosofía de Heidegger. En la Segunda Parte, presentamos el proyecto heideggeriano -la pregunta por ser y tiempo- como una *repetición de la fundamentación de la metafísica*, en la que el tiempo, concebido como *temporización extático-horizontal*, es supuesto como el fundamento de la *trascendencia*, es decir, de la *comprensión del ser* que se halla a la base de toda ontología y de la propia existencia humana.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	1
---------------------------	---

### Primera Parte

#### Fundamentación de la Metafísica según el Idealismo Trascendental Kantiano

##### I. Consideraciones Preliminares sobre el Concepto Tradicional de Metafísica

§ 1. Sobre la idea de una filosofía primera en Aristóteles.....	4
§ 2. La cristianización de la filosofía primera y el giro moderno ( <i>πρώτη φιλοσοφία</i> y <i>prima philosophia</i> ).....	12
§ 3. El concepto de metafísica según la filosofía de escuela en tiempos de Kant ( <i>metaphysica generalis</i> y <i>metaphysica specialis</i> ).....	19

##### II. Recepción y Transformación del Concepto Tradicional de Metafísica en Kant

§ 4. La pregunta por la metafísica como crítica de la razón pura.....	24
§ 5. La filosofía trascendental y la determinación arquitectónica del concepto de metafísica.....	33

##### III. Retroceso hacia el Fundamento de la Metafísica

§ 6. El problema de la síntesis pura o síntesis ontológica.....	43
§ 7. La triple síntesis y el carácter temporal de la imaginación trascendental.....	51

**Segunda Parte**  
**Fundamentación de la Metafísica según el Planteamiento**  
**Trascendental-Horizontal Heideggeriano**

**I. Apropiación de la Problemática Metafísica en el Primer Heidegger**

§ 8. La concepción de la metafísica en el primer Heidegger.....	62
§ 9. <i>Ser y tiempo</i> y la repetición de la fundamentación de la metafísica.....	75

**II. Existencia, Trascendencia, Temporalidad**

§ 10. Cuidado y temporalidad. El fundamento extático de la existencia.....	84
§ 11. Trascendencia, temporalidad, temporalidad.....	92

Bibliografía.....	100
-------------------	-----

## Introducción

El siguiente trabajo tiene como propósito explorar en algunos de sus puntos centrales la relación entre el pensamiento del primer Heidegger –el período que tiene como principal punto de referencia la obra de 1927 *Ser y tiempo*<sup>1</sup>– y la filosofía trascendental kantiana, expuesta fundamentalmente en la *Crítica de la razón pura*<sup>2</sup>.

En el contexto de la filosofía heideggeriana, el diálogo con Kant no es casual ni secundario. En efecto, ya en *Ser y tiempo* Heidegger afirma que es Kant quien más se habría adentrado en la cuestión central de su propia filosofía, es decir, la conexión intrínseca de ser y tiempo, lo que Heidegger llama la problemática de la “temporiedad del ser”. Posteriormente, en *Kant y el problema de la metafísica*<sup>3</sup>, Heidegger busca justificar esta afirmación, y expone la problemática de la *Crítica de la razón pura* como la de una fundamentación de la metafísica en general, y de ontología en primer lugar, en la que el tiempo juega un rol fundamental para la posibilidad de la ontología (la justificación de las categorías o “deducción trascendental”), una función, piensa Heidegger, más originaria de lo que Kant habría llegado a reconocer.

Sin embargo, lo más importante de esta obra dedicada al pensamiento kantiano es que, además de introducir al planteamiento general de la pregunta por el sentido del ser, debía servir, en calidad de «complemento preparatorio», como introducción a la temática de la *segunda parte* de *Ser y tiempo*, que nunca llegó a publicarse, y en la que tendría que haberse tratado sobre el tiempo (la temporiedad) como el sentido del ser en general. Por eso, atender a la interpretación de Heidegger de la filosofía kantiana se nos presenta como el camino más prometedor para aproximarnos al corazón de su propia filosofía, es decir, al punto de vista que dirige todo el proyecto de *Ser y tiempo* y que, sin

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, <sup>3</sup>2002, traducción de Jorge Eduardo Rivera; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, 2006, traducción de Pedro Ribas; *Kritik der reinen Vernunft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.

<sup>3</sup> Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, 1993, traducción de Gred Ibscher Roth; *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe* Vol. 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

embargo, recibió tan poca explicación o desarrollo<sup>4</sup>. Este punto de vista se conoce como la perspectiva “trascendental-horizontal” del primer Heidegger. Esto, porque el tiempo debía develarse como el “horizonte trascendental” de la pregunta por el sentido del ser, según se indica en el rótulo que encabeza la primera parte de *Ser y tiempo*. Sin embargo, es sólo a la altura del párrafo 69 que se llega a decir algo sobre el concepto de *trascendencia* y sobre su conexión con el *carácter horizontal* de la temporalidad. Pero esto, a su vez, sólo constituye una primera exposición, una especie de adelanto que no vuelve a ser retomado. No obstante, a pesar de sus raras apariciones en *Ser y tiempo*, el concepto de trascendencia sí ocupa un lugar central en los cursos universitarios y en otros escritos de este período, incluyendo el libro sobre Kant, y es aquí, por lo tanto, donde hay que buscar los medios para reconstruir ese programa que *Ser y tiempo* inicia y, a la vez, interrumpe. En gran parte, el siguiente trabajo está dedicado a esa reconstrucción.

La filosofía de Heidegger no trata sobre un asunto ajeno al de la filosofía trascendental kantiana. Por el contrario, busca replantear, de acuerdo con la nueva perspectiva, la pregunta fundamental de la *Crítica de la razón pura*, la pregunta por la naturaleza y fundamento de la metafísica y, concretamente, de la ontología. Kant puso en cuestión la posibilidad de la ontología, por eso tuvo que reconstruirla desde su base, remontándose hasta sus “primeros gérmenes”, develando en el análisis su origen en las facultades de la mente (y, debido a este origen, sus limitaciones). En el ensayo heideggeriano, que radicaliza la pregunta por la esencia de la metafísica reconduciéndola a la pregunta por la posibilidad de la comprensión del ser, tanto la concepción de la “ciencia metafísica” (ontología), así como la de nuestra propia esencia como el “lugar de nacimiento” de ésta, sufren una transformación no menos radical que en Kant. Esto es así, justamente porque se busca, a la vez, superar el punto de vista de la modernidad, el punto de vista cartesiano, dominante en Kant, que presupone una mente originalmente aislada. Frente a esto, la nueva fundamentación de la metafísica debe buscar su origen en el “Dasein”, en la existencia humana entendida como “ser-en-el-mundo” o “trascendencia”.

---

<sup>4</sup> En la Introducción a *Ser y tiempo* (cf. §§ 5 y 6) sólo se ofrece un bosquejo, y en los cursos universitarios, principalmente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, sólo se avanza hasta cierto punto. Lamentablemente, no contamos con una traducción del curso posterior a éste, perteneciente al semestre de invierno 1927/28, titulado: *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*.

## **Primera Parte**

# **Fundamentación de la Metafísica según el Idealismo Trascendental Kantiano**

## I

# Consideraciones Preliminares sobre el Concepto Tradicional de Metafísica

### § 1. Sobre la idea de una filosofía primera en Aristóteles

Lo primero que hemos de intentar comprender, aunque sólo sea a grandes rasgos, es la forma en que llega hasta Kant algo así como “la metafísica”. Como es sabido, *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* es el nombre que reciben los tratados aristotélicos que van “después de los físicos”. Mas ¿a qué se debió originalmente esta “posterioridad”?

Si seguimos las indicaciones de Heidegger, esta situación se habría debido a la *perplejidad* en que se encontró *la filosofía de escuela*, una vez que no pudo encasillar dichos tratados en ninguna de las disciplinas tradicionales de la filosofía, es decir: la lógica, la física o la ética. «El nombre que se adoptó por razones de clasificación y que dio origen a una determinada interpretación del contenido, surgió a su vez de una dificultad en la comprensión objetiva de los escritos que se habían insertado así en el *corpus aristotelicum*. No había en la filosofía de las escuelas siguientes a Aristóteles (lógica, física, ética), ni disciplina ni marco dentro del cual se hubiera podido insertar precisamente lo que Aristóteles concibe como *πρώτη φιλοσοφία*, como filosofía propiamente tal [*eigentliche Philosophie*], el filosofar de primer orden; *μετὰ τὰ φυσικά* es el título para una perplejidad filosófica fundamental»<sup>1</sup>.

Volvemos a encontrar esta idea de Heidegger en otro texto importante, en el que se vuelve a enfatizar lo extrínseco del nombre “metafísica”. «Lo esencial aquí es que estamos ante la situación fatal de que, con esta designación, la auténtica filosofía no se designa en cuanto a su contenido ni según su problemática especial, sino mediante un tí-

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, 1993, traducción de Gred Ibscher Roth, pp. 16-17; *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe* (GA de ahora en adelante) Vol. 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1991, p. 7.

tulo que debería indicar su posición en el orden externo de los escritos: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Lo que llamamos “metafísica” es un término que surgió de una desorientación, un título para una situación de apuro, un título puramente técnico que aún no dice nada en cuanto al contenido»<sup>2</sup>.

Ahora, estas palabras de Heidegger no tienen un sentido meramente *historiográfico* (*historisch*), sino a la vez uno *histórico* (*geschichtlich*). Es decir, no se limitan a relatar-nos un hecho del pasado para que de ahora en adelante estemos “mejor informados”, sino que tienen como propósito, ante todo, prepararnos para una recepción original de la metafísica. Ésta, por lo que respecta a su contenido, al asunto, es el auténtico filosofar, el filosofar en sentido propio, *das eigentliche Philosophieren*. ¿Qué le sucedió al auténtico filosofar, según Heidegger? En cierto sentido, no se lo entendió, pues no se correspondió a él mediante una comprensión originaria del asunto en cuestión, y esto no sólo en la filosofía de escuela de los primeros siglos antes de Cristo, sino que en toda la tradición posterior. «La metafísica tradicional postaristotélica no debe su forma a un pretendido sistema aristotélico cuya tradición se hubiera recogido y continuado, sino al hecho de no haberse comprendido que Aristóteles y Platón dejaron los problemas centrales en un estado problemático y abierto. Son dos los motivos que han determinado la formación del concepto dogmático de la metafísica y que han impedido, cada vez en mayor grado, que la problemática original pudiera recogerse de nuevo»<sup>3</sup>.

Estos dos motivos son, como veremos, por un lado, la visión cristiana de la existencia y, por otro, el carácter específico de la filosofía moderna, determinada por el ideal de certeza. Mas, ¿es justificada una aseveración tal, esto es, la idea de una problemática original que, con el paso del tiempo, no habría hecho más que sumergirse, impidiendo así, cada vez más, una relación libre con la “cuestionabilidad y aperturidad”<sup>4</sup> en que habría sido “dejada” por los dos maestros del Occidente? Más adelante, cuando entremos propiamente en el pensamiento de Heidegger, tendremos la oportunidad de retomar esta cuestión. Por el momento, nos quedamos sólo con esto: el auténtico filosofar

---

<sup>2</sup> Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad.*, Alianza Editorial, 2007, traducción de J. Alberto Ciria, p. 65 (GA 29/30, p. 58).

<sup>3</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., pp. 17-18 (GA 3 p. 8).

<sup>4</sup> *Fragwürdigkeit* y *Offenheit* son las palabras que aparecen en la cita anterior.

deviene metafísica, y esto, en un primer momento, pero decisivo, porque el pensamiento de Aristóteles que desarrolla la idea del filosofar propiamente tal, es *catalogado* como “metafísica”, se lo ordena simplemente después de la “física”.

La filosofía de escuela se vio en apuros, y la forma en que, mejor o peor, salió de este apuro, fue ordenando los escritos de filosofía primera “después”, “detrás” (*μετά*) de los dedicados a la naturaleza, a la *φύσις*. Es decir, que a pesar de la afinidad e incluso conexión de los temas tratados en la física con los de la filosofía primera –las entidades sensibles, los principios del cambio, etc.–, no fueron incluidos sin más *en* la física. No, se los colocó *junto, después* de ella. Esto, porque lo que se discute en esos tratados es más amplio y fundamental que lo tratado en física, justamente de manera que, contrario a su denominación extrínseca, es ello *anterior, previo* a la física.

De modo semejante a como sucederá más tarde en la *Crítica de la razón pura*, en los libros “metafísicos” aristotélicos se discute sobre el sentido y el lugar que corresponden a las ciencias física y matemática dentro del ámbito del saber. Pero esto se hace desde un punto de vista más amplio y más profundo que el del saber parcial en cuanto tal; precisamente, desde el punto de vista del *saber fundamental e integral*, que es, en efecto, el de la filosofía en su sentido más primordial.

Los “físicos”, dice Aristóteles en cierto lugar<sup>5</sup>, creyeron haber estado tratando sobre lo ente sin más, sobre la realidad sin más; es decir, creyeron que la física era el conocimiento universal y fundamental: la tomaron por filosofía primera. Pero resulta que su conocimiento es sólo parcial, pues sólo trata del ente móvil, el ente determinado por la movilidad; no, por lo tanto, del ente *en cuanto ente* –del *ὄν ἢ ὅν*, de *lo-que-es* en cuanto *es*–, que es, según parece, la forma más universal en que se lo puede considerar.

También es conocido el pasaje en que se afirma que, de no haber una entidad inmóvil y separada –una *οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος*–, la física sería la “filosofía primera”. «Así pues, si las entidades físicas son las primeras de las cosas que son, también la física sería la primera entre las ciencias. Si, por el contrario, existe otro tipo de naturaleza y entidad, separada e inmóvil, la ciencia de ésta será también necesariamente otra, y ante-

---

<sup>5</sup> *Metafísica*, IV, 3 (1005a 22-1005b).

rior a la física, y universal por ser primera»<sup>6</sup>. Esto último nos pone ya en camino hacia una determinación más precisa de lo que entienda Aristóteles por “filosofía primera”, o bien, por filosofía sin más, filosofía en sentido propio<sup>7</sup>.

Por un lado, tenemos que la filosofía primera es la ciencia del ente que lo considera en cuanto ente, es decir, en cuanto *es*, y no, por ejemplo, en la medida en que sea móvil o mensurable. Sin embargo, a pesar de esta “universalidad”, en el pasaje antes citado se nos dice que su objeto propio, y el que la distingue de las demás ciencias, es la “entidad inmóvil y separada”. Pero, como se sabe, esta entidad no es otra que la entidad divina, “el dios” o “lo divino” (*ὁ θεός, τὸ θεῖον*)<sup>8</sup>. Ahora bien, ¿cómo puede ser universal esta ciencia si sólo se ocupa de un cierto tipo de entidad? Y, por otra parte, ¿por qué la teoría del todo del ente, de la totalidad de cuanto es, es a la vez una teoría de lo que podemos llamar el *ser* del ente, es decir, de lo que pertenece a lo que es en la medida en que es?<sup>9</sup> Hay aquí, por lo menos, tres aspectos de la filosofía que requieren ser comprendidos en su mutua correspondencia, a saber: su aspecto total o universal, su aspecto ontológico y su aspecto teológico.

Pero en el mismo pasaje citado más arriba se nos da la clave para empezar a responder esas preguntas. Se dice ahí que la filosofía primera, la cual trata sobre la entidad divina, es «universal por ser primera». ¿Qué significa que sea “primera”? Es “primera” porque trata *sobre* “lo primero”. ¿Y qué es esto? En el siguiente pasaje encontramos una aclaración: «Ahora bien, en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, XI, 7 (1064b 9-14). Sobre el mismo punto puede verse también VI, 1 (1026a23-32).

[Para la traducción de los pasajes utilizamos principalmente la versión de Tomás Calvo Martínez (Editorial Gredos, 2006); para la comparación con el texto griego utilizamos la versión trilingüe de Valentín García Yebra, en dos tomos (Editorial Gredos, 1970).]

<sup>7</sup> En ciertos pasajes donde se trata de la ciencia que se ocupa del ente en cuanto ente, Aristóteles habla simplemente de la filosofía y del filósofo (IV, 3; XI, 4), dando así a entender que, aun cuando haya *filosofías*, en plural (VI, 1, 1026a18-23), *la* filosofía, el saber en sentido propio, es la filosofía primera.

<sup>8</sup> *Cf. ibid.*, I, 2 (983a8-10); XI, 7 (1064a36-1064b).

<sup>9</sup> *Ibid.*, IV, 2 (1005a13-18): «Así pues, es evidente que corresponde a una sola ciencia estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es; y es evidente que tal ciencia estudia no sólo las entidades, sino también los atributos que a éstas pertenecen, los ya mencionados y también acerca de <nociones como> las de anterior-posterior, género-especie, todo-parte, y las demás de este tipo».

primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación <correspondiente>»<sup>10</sup>.

Esto primero es, en primer lugar, la *entidad*, ya que los diversos significados del ser remiten a ella, y no sólo los significados, sino que “además” lo por ellos significado, esto es, las distintas formas *que hay* de ser.

En efecto, no todo *es* del mismo modo, en el mismo sentido o en el mismo grado. “Lo que es se dice de muchas maneras”. Pero, si ha de haber una ciencia del ente en cuanto ente, ha de haber asimismo un principio que reúna esa diversidad y que la haga comprensible, a saber, justamente como algo unitario, pues sólo como algo unitario puede ser el objeto de una misma ciencia. La unidad en el ente y, con ello, la posibilidad de comprender cuanto hay, la encuentra Aristóteles refiriendo los distintos significados del ser a la *οὐσία*, a la “substancia” o, más precisamente, a la “entidad”<sup>11</sup>.

Este es el primer paso de la metafísica de Aristóteles y, en cierto sentido, el más importante. Es la referencia de lo que es a lo que en primer término y propiamente es. La entidad *es* sin más, es el ente primera y absolutamente: «de modo que lo que primeramente es, lo que no es en algún aspecto, sino simplemente, será la entidad»<sup>12</sup>. Es decir, las demás cosas que decimos que son, sean cualidades, cantidades, etc., *son* por referirse a la entidad, de ésta es que reciben la denominación, según se decía más arriba<sup>13</sup>.

Pero esta forma de agrupar, de reunir la realidad bajo un principio unitario no acaba aquí, puesto que, efectivamente, hay distintos tipos de entidad y, según el propio Aristóteles, la filosofía primera ha de tratar sobre un cierto tipo de entidad, la entidad eterna, separada e inmóvil, la entidad divina. La filosofía primera es teología, ciencia

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, IV, 2 (1003b16-17).

<sup>11</sup> Preferimos la traducción de *οὐσία* por *entidad*, por conservar la relación *ente-entidad* el paralelo con el griego *ὄν-οὐσία*. Con *substancia* se pierde esa relación, destacándose con ella, además, sólo uno de los aspectos de la entidad, a saber, el de ser ésta el *ὑποκείμενον*, el sujeto (el portador de las propiedades o predicados). Es cierto que “ente” y “entidad” tampoco son las palabras más expresivas, pero por lo menos en su etimología latina nos remiten directamente al verbo ser. Quizá podría hablarse de lo *siente*, de la *sientidad* y de las *sientidades*, de modo que la referencia al *ser* saltara a la vista. La extravagancia de estos vocablos nos lo impide sin embargo, al menos por ahora.

<sup>12</sup> *Ibid.*, VII, 1 (1028a30-31): «...ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη».

<sup>13</sup> *Ibid.*, IX, 1 (1045b29-32): «En efecto, en virtud de la noción de entidad se dice que *son* las demás cosas, la cantidad, la cualidad, y las demás que se dicen de este modo, ya que todas ellas incluyen la noción de entidad».

teológica<sup>14</sup>. Pues bien, siguiendo el razonamiento de “lo primero”, habrá que decir lo siguiente: si, por un lado, la entidad es la primera entre las cosas que son, por otro lado, la entidad divina será la primera entre las entidades y, así, lo primero de cuanto hay, el «principio primero y supremo» (*πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*)<sup>15</sup>.

Pues lo primero es aquello de lo que lo demás depende y a partir de lo cual resulta comprensible, inteligible. Cabe recordar aquí la descripción programática que hace Aristóteles de la “ciencia buscada” en el primer libro de la *Metafísica*, cuando habla de la sabiduría<sup>16</sup>. Ésta es “la ciencia en grado sumo”, la “ciencia más ciencia”<sup>17</sup> (*ἡ μάλιστα ἐπιστήμη*); y lo es, por ser la ciencia de “lo cognoscible en grado sumo” (*ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ*). Ahora bien, esto “cognoscible en grado sumo” «son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por lo que está debajo <de ellos>)»<sup>18</sup>.

De este modo, resulta que la filosofía primera, tal como se la desarrolla a lo largo de los libros “metafísicos”, cumple perfectamente con ese programa inicial. En efecto, la ciencia universal (*ἡ καθόλου ἐπιστήμη*) que, de algún modo (*πῶς*), lo conoce todo, pasa a ser la ciencia del ente en cuanto ente; luego, la ciencia de la entidad, por ser ésta lo primero de cuanto es; y finalmente, la ciencia teológica, por ser la entidad divina el principio del que depende cuanto es para ser y ser conocido<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, VI, 1; XI, 7.

<sup>15</sup> *Ibid.*, XI, 7 (1064b).

<sup>16</sup> La diferencia entre filo-sofía y sabiduría (*σοφία*) apenas cabe hacerla aquí. Sin embargo, podría decirse que la filosofía es tal –afán de sabiduría, afán de saber– mientras permanece en búsqueda, es decir, como “la ciencia que se busca” (*ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη*). Según esto, la sabiduría sería el saber encontrado, la posesión del saber, y la quietud del saber se contrapondría a la inquietud del filosofar.

<sup>17</sup> Así traduce Valentín García Yebra (ed. cit. p. 13).

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, 2 (982a30-982b4).

<sup>19</sup> *Cf. ibid.*, XII, 7 (1072b13-14): «De un principio tal dependen el Cielo y la Naturaleza». *Cf.* también II, 1 (993b24-31): «Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en relación a esas cosas (por ejemplo: el fuego es caliente en grado sumo, pues él es la causa del calor en las demás cosas). Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las demás cosas posteriores <a ella>. Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (En efecto, no son verdaderos a veces ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos <son causa del ser> de las demás cosas.) Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser.» Este importante pasaje se ha de poner en conexión con la idea de lo cognoscible en grado sumo, objeto de la ciencia en grado sumo, la filosofía, y el carácter teológico de la misma. Sobre la conexión entre ser y verdad volveremos más adelante.

Pero lo importante que hay que hacer notar aquí es que, cuando la filosofía primera, al desarrollar su propia idea, “pasa a ser algo nuevo”, no deja de ser lo que anteriormente se dijo que era, a saber, ciencia universal del ente en cuanto tal y ciencia de la entidad. Es todo esto y tiene que serlo, así lo exige la “lógica de lo primero”, que determina la figura de la filosofía primera.

Como decíamos, hay una relación de dependencia entre la entidad divina y las demás entidades, y esto tanto en el ser como por lo que respecta al saber. Pues, ¿cuáles son las “entidades segundas”, por así llamarlas? Son las entidades físicas, de las que se ocupa la ciencia a la que se le negó ser la primera. Son tres las entidades: «dos las físicas y una la inmóvil»<sup>20</sup>. Pero lo móvil (lo físico), las entidades determinadas por la movilidad dependen de lo inmóvil, dependen en su ser del “motor inmóvil” (*πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*)<sup>21</sup>. También se llamó a la entidad divina la “entidad separada”. Pero, ¿separada de qué? De la materia y, por consiguiente, de la potencialidad. Por tanto, también por este lado encontraremos una relación de dependencia, a saber, la del ser en potencia con el ser en acto<sup>22</sup>. El primer principio es aquel «cuya entidad es acto» (*ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια*)<sup>23</sup>.

Por supuesto, no es éste el lugar para entrar en la teología aristotélica. Lo único que convenía ver –o, si se quiere, entrever– es la manera en que, siguiendo una cierta forma de pensar –lo que hemos llamado la lógica de lo primero–, empieza a tomar forma una ciencia del ente en cuanto tal, que culmina con el conocimiento de lo “cognoscible en grado sumo”, el ser divino. Se puede comprender ahora el que esta ciencia sea «universal por ser primera», a saber: por referir la totalidad del ente al principio supremo del ente, a «la primera de las cosas que son» (*τὸ πρῶτον τῶν ὄντων*)<sup>24</sup>.

No obstante lo anterior, aún queda una ambigüedad básica por aclarar. Se refiere nuevamente a la “universalidad”, al *καθόλου*. Dijimos anteriormente que habían tres aspectos en esta ciencia que había que reconciliar: el total, el ontológico y el teológico. Por lo que hemos estado diciendo, parece que habría que juntar lo total y lo teológico y

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, XII, 6 (1071b3-4).

<sup>21</sup> *Ibid.*, XII, 8 (1073a26-27).

<sup>22</sup> *Cf. ibid.*, XII, 7.

<sup>23</sup> *Ibid.*, XII, 6 (1071b20).

<sup>24</sup> *Ibid.*, XII, 8 (1073a23-25).

hablar sólo de esto último. Pero no es así de sencillo. Pues, cuando dice Aristóteles que la ciencia del ente no es parcial, lo dice porque trata del ente en cuanto ente, esto es, por lo que comúnmente se entiende como el lado ontológico de esta ciencia<sup>25</sup>. Pero, como hemos visto, también es universal por ser primera, teológica. El aspecto total o universal de esta ciencia ha de entenderse, por lo tanto, en una doble dirección, horizontal y vertical<sup>26</sup>. Es decir, por una parte, referido a las propiedades del ente en cuanto tal (aspecto ontológico u horizontal) y, por otra, al conjunto del ente, a la totalidad de las cosas, con la entidad primera como su primer principio (aspecto teológico o vertical).

Esta dualidad en la universalidad (o en la totalidad –el *καθόλου* habla de un *ὅλον*, de un todo–) se debe a que esta ciencia pregunta simplemente por “el ente”, es decir, no por éste o aquél ente, sino por el todo del ente. Esto la conduce a preguntar, por un lado, por lo que pertenezca al ente en cuanto tal, qué sea y cómo se articulan sus distintos significados, y, por otro lado, por cuáles sean los entes, esto es, cuáles son las entidades y cómo se ordenan entre ellas, cuál es el “orden de las cosas”. Pero esto último implica: ¿de dónde procede el orden? Para Aristóteles, el conjunto del ente recibe el orden, su regularidad y consistencia, del “ente más ente”<sup>27</sup>.

Ahora bien, todo esto que se ha dicho hasta el momento, con la intención de obtener una primera imagen –por borrosa que sea– del filosofar que Aristóteles llama primero y que, por un azar más o menos afortunado, pasa a ser llamado (y comprendido como) metafísica, todo esto, decimos, sirve a los propósitos de este trabajo, en la medida en que éste se dirige, en última instancia, a la filosofía de Heidegger, de quien son estas palabras: «Asumimos el término “metafísica” como título para un problema, mejor dicho, como *título para el problema fundamental de la propia metafísica*, que consiste en la pregunta de qué es ella misma, la metafísica. Esta pregunta: *qué es la metafísica, qué es el filosofar*, se mantiene inseparable de la filosofía, es su constante acompañante. Se plantea tanto más agudamente cuanto más auténticamente sucede la metafísica»<sup>28</sup>. En Kant,

---

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, IV, 1; VI, 1.

<sup>26</sup> Pensamos en algo similar al esquema que presenta Alejandro G. Vigo en su libro *Aristóteles. Una introducción.*, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007, p. 147.

<sup>27</sup> Cf. *Metafísica*, XII, 10.

<sup>28</sup> *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, ed. cit., p. 84 (GA 29/30, p. 85).

precisamente, esta pregunta por la metafísica es la central. Pero, antes de entrar a examinar cómo “sucede” en él la metafísica, hay que decir algo todavía sobre el decurso histórico de la filosofía primera, en el que ésta se consolida de hecho como “metafísica”, modificando con ello su estructura y el ámbito de sus problemas.

## § 2. La cristianización de la filosofía primera y el giro moderno

(*πρώτη φιλοσοφία y prima philosophia*)

Eso que comenzó como un nombre extrínseco para los libros de filosofía primera aristotélicos llegó a determinar eventualmente la dirección en que su contenido sería interpretado. Como lo relata el propio Heidegger, el título *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* «sigió siendo durante mucho tiempo un título técnico tal, hasta que en un determinado momento -no sabemos cuándo ni cómo ni a cargo de quién- este título técnico recibió atribuido un significado en cuanto a su contenido, y la serie de palabras se recogió en una palabra, en el término latino “metafísica”»<sup>29</sup>.

Este cambio en el significado de “metafísica”, el cual hace del título bibliotecario una palabra para el *asunto* del que se trata, pone ahora de relieve el “meta” (*μετά*), interpretándolo ya no como un mero “después” (*post*), sino como un “más allá” (*trans*), esto es: más allá de las entidades físicas, más allá de lo material y lo sensible.

Por cierto, algo así efectivamente puede encontrarse en Aristóteles, y en más de un sentido. Refiriéndose al asunto de la filosofía, dice Aristóteles: «Y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones).»<sup>30</sup> Pero ya hemos visto que la universalidad misma se bifurca en dos direcciones, la ontológica y la teológica, de modo que, en ambos casos, puede argüirse que la tendencia es propiamente hacia lo suprasensible y, por lo tanto, que hacia esto apunta la filosofía por razones intrínsecas y de contenido.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 65 (GA 29/30, p. 58).

<sup>30</sup> *Metafísica*, I, 2 (982a23-25).

En efecto, esto es lo que encontramos en Tomás de Aquino, quien se sirve para ello de la idea antes comentada de lo cognoscible en grado sumo, ahora lo *maxime intelligibile*. Por lo general, todos los comentaristas medievales de Aristóteles tuvieron que arreglárselas para coordinar y dar sentido a los diferentes nombres que utiliza el estagirita para referirse a su propia filosofía. La solución que da Santo Tomás nos puede servir para apreciar el creciente énfasis en lo suprasensible, lo cual también para la Época Moderna llegaría a ser determinante, particularmente en Kant.

En su comentario a los libros metafísicos aristotélicos, en el Proemio<sup>31</sup>, Tomás logra hacer comprensible el carácter triple que encuentra en la metafísica siguiendo la triple acepción que puede tener lo *maxime intelligibilia*, lo máximamente inteligible, objeto de la *scientia maxime intellectualis*, la ciencia máximamente intelectual. Siguiendo las palabras de Aristóteles referentes a la sabiduría<sup>32</sup>, comienza considerando a ésta como la *scientia regulatrix*, la ciencia reguladora. Pero, así como corresponde al intelecto regir, así también la ciencia reguladora deberá ser la máximamente intelectual, lo cual quiere decir, a la vez: la menos sensual, la que más se aleja del sentido y lo sensible.

Este alejamiento lo hace en un triple sentido, según las posibles acepciones de lo máximamente inteligible, a saber: 1) *ex ordine intelligendi*, según el orden o gradación del conocer; 2) *ex comparatione intellectus ad sensum*, por la comparación del conocimiento intelectual con el sensible; 3) *ex ipsa cognitione intellectus*, por la clase de conocer que es el conocimiento intelectual.

Por lo que respecta al orden en el conocer, se ve que éste, para ser tal, tiene que remontarse a las causas. Pero esto lo hace la filosofía en sentido superlativo, ya que se remonta a los primeros principios y causas del ente, se remonta al principio supremo, lo cual quiere decir ahora para la visión cristiana: a Dios como creador. Por referirse a esto primero, recibe ella el nombre de *filosofía primera*. (Puede verse aquí cómo se corresponde lo *maxime intelligibile* con lo *μάλιστα ἐπιστητόν* tal como fue considerado más arriba, es decir, como lo que confiere inteligibilidad.)

---

<sup>31</sup> El texto puede encontrarse en: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Sin embargo, la mayoría de las citas que utilizamos están asimismo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (§13), texto de Heidegger que hemos tenido y seguiremos teniendo presente a lo largo de este capítulo.

<sup>32</sup> Cf. *Metafísica*, I, 2 (982b4-7).

Por lo que respecta a la comparación del conocimiento intelectual con el sensible, máximamente inteligible es lo universal: *sensus sit cognitio particularium*, pues el conocimiento sensible se refiere a lo particular; *intellectus universalia comprehendit*, el intelectual, empero, capta lo universal. Ahora bien, máximamente universal es la noción de ente, así como las determinaciones más generales del ente, a las cuales se refiere Tomás como *transphysica*. Aquí, más allá de lo físico y más allá de lo sensible (es decir, más universal) se identifican. Por eso, la ciencia que trata del ente en cuanto ente y de lo que pertenece a éste en cuanto tal, recibe el nombre de *metafísica*<sup>33</sup>.

Por último, por lo que respecta al tipo de conocimiento que es el intelectual, éste se corresponde del mejor modo con lo que más se separa de la materia, que es el tercer sentido que tiene lo máximamente inteligible: *oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata*. Esto inteligible se aleja de lo material y sensible, ya no al modo de las nociones generales, por vía de la abstracción, sino *secundum essem*, según el ser, a saber: *sicut Deus et intelligentiae*, como Dios y los ángeles, que nunca pueden darse en la materia. En la medida en que trata sobre esto totalmente separado de la materia, la ciencia máximamente intelectual es la *ciencia divina* o *teología*.

Puede verse en lo anterior cómo se consolida una interpretación de la metafísica que la hace consistir casi exclusivamente, si es que no del todo, en una ciencia de lo suprasensible, haciendo con ello de esto mismo suprasensible lo propiamente metafísico. Esto tiene incluso hasta el día de hoy resonancia en la manera en que se entiende vulgarmente lo metafísico, a saber: como lo misterioso, lo oscuro, lo que se esconde detrás o más allá de lo accesible cotidianamente, en fin: como un “trasmundo”, el “mundo verdadero” de Nietzsche que terminó por convertirse en una fábula<sup>34</sup>.

Esta referencia a Nietzsche no es superflua. Pues, por un lado, nos llama la atención sobre lo que efectivamente ha sido la metafísica, la filosofía, por gran parte de su historia: una metafísica cristianizada, lo cual tiene un peso decisivo sobre la filosofía de Kant. Pero, por otro lado, también nos dice algo sobre la filosofía de Heidegger, quien

---

<sup>33</sup> Es decir, según la terminología posterior, para Tomás la metafísica es tal por ser *ontología*.

<sup>34</sup> Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, el apartado titulado: “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”. Cf. también, *Así habló Zaratustra*, I, “De los trasmundanos” (*Von den Hinterweltern*).

busca, justamente, descristianizar la filosofía, es decir, rescatar la metafísica volviendo a su auténtico origen: la pregunta por el ente en cuanto ente, pregunta que, según él, alberga en sí la pregunta aún más original por el ser y la verdad del ser.

En el mismo texto que hemos venido considerando hasta el momento, dice Heidegger sobre la cristianización de la filosofía: «La teología y la dogmática cristianas se apoderaron de la filosofía antigua y la reinterpretaban de un modo totalmente determinado (de un modo cristiano). Mediante la dogmática cristiana, la filosofía antigua fue desplazada a una concepción totalmente determinada, la cual se mantuvo a lo largo del Renacimiento, del Humanismo y del Idealismo alemán, y cuya falsedad sólo hoy comenzamos lentamente a comprender. El primero tal vez fuera Nietzsche.»<sup>35</sup>

La preocupación de la actitud cristiana se centra en dos cosas: en Dios y la relación del hombre con Dios. Es decir, su preocupación es en esencia el “más allá”. Pues el hombre que aquí interesa es el hombre en relación a su vida futura, a la inmortalidad. La existencia de Dios y la inmortalidad del alma, como el “más allá” que verdaderamente importa a esta fe, pasan a ser el asunto propiamente tal de la “meta-física”, eso a lo que ésta tiende como a su verdadero fin.

Así, en el fundador de la filosofía moderna, en Descartes, encontramos que las meditaciones dedicadas al auténtico filosofar, las *Meditationes de prima philosophia*, tienen como propósito establecer la mayor claridad y certeza en las demostraciones de la existencia de Dios y de la distinción entre el cuerpo y el alma, es decir, entre el cuerpo mortal y el alma inmortal<sup>36</sup>. «A comienzos de la filosofía moderna, que gusta de hacerse pasar por ruptura con la filosofía antigua, encontramos justamente enfatizado y justificado lo que fue la auténtica demanda de la metafísica medieval.»<sup>37</sup>

Pero, la importancia que tiene todo esto no está tanto en la validez o no validez de estas pruebas, en si hay o no un Dios personal o una vida futura, sino en la forma en que la metafísica se comprende a sí misma. En la Edad Media y en la Época Moderna, la metafísica tiende hacia lo suprasensible. Pero, en lo suprasensible, en lo inteligible, aún

---

<sup>35</sup> *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, ed. cit., p. 69 (GA 29/30, p. 64).

<sup>36</sup> El título de su obra metafísica fundamental reza: *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 70 (GA 29/30, p. 64).

se conserva la dualidad entre lo ontológico y lo teológico. Lo que sucede es que, para la actitud cristiana, todo se orienta a lo teológico, entendido como el más allá de la fe. En Descartes, e incluso en Kant, esto sigue siendo así.

Ahora bien, esto no significa, sin embargo, que la filosofía moderna sólo sea, por así decirlo, una filosofía medieval encubierta. Hay en ella, efectivamente, un nuevo comienzo o, mejor dicho, un nuevo principio, un nuevo suelo para el pensamiento, a saber: el sujeto entendido como conciencia autoconciente o autoconciencia. Es el suelo establecido por Descartes y que Kant, más tarde, se va a dedicar a mensurar y limitar (en una palabra, medir). Es el campo de la razón pura, la razón que pretende extraer de sí misma, en la pureza del pensar y libre de todo lo sensible, el verdadero conocimiento del mundo, es decir: el conocimiento del mundo verdadero, el "mundo inteligible", la "cosa en sí", siendo éstas otras tantas expresiones para lo suprasensible.

Se dijo más arriba que, junto con la cristianización de la filosofía, era el carácter propio de la filosofía moderna lo que había determinado el concepto dogmático de metafísica, el concepto con el que se encontraría Kant. Pero se dijo también que este rasgo característico era la idea de *certeza*, no se mencionó la subjetividad ni la centralidad de la conciencia. Esta aparente inconsistencia se resuelve si se piensa en la *manera* en que llega el sujeto al centro de atención. En efecto, para Descartes el sujeto es el fundamento, el principio a partir del cual ha de obtenerse por fin la máxima certeza en las ciencias, y esto, justamente por ser *él lo más cierto*. Este sujeto es uno pensado, por así decir, "hacia delante", esto es, en vista de lo que hay que fundamentar: lo metafísico en sentido cristiano, solamente que ahora en concordancia y conexión (de fundamentación) con el contenido de la nueva ciencia físico-matemática, aún en proceso de consolidación.

Este esfuerzo por llevar la problemática metafísica –problemática que ya en este punto comprende cosas tan diversas como: la naturaleza del ente, el conjunto del ente, Dios y el alma (ahora la mente o el ánimo, en fin: la conciencia)–, el esfuerzo por llevar esta problemática a la máxima certeza, es decir: de hacer de la metafísica una ciencia según el modelo de la ciencia físico-matemática, es justamente lo que Kant asumirá más tarde como su principal tarea. En efecto, lo que a él le interesa es la *ciencia* metafísica.

Sobre este punto de la certeza que intenta introducir la modernidad en una metafísica marcada por la temática cristiana, por tanto: con respecto al *carácter fundamental de la metafísica moderna*, dice Heidegger lo siguiente: «La metafísica moderna está determinada porque todo el inventario de la problemática tradicional queda bajo el aspecto de una nueva ciencia, que es representada por la *ciencia natural matemática*. El razonamiento, más bien tácito, es que si la metafísica pregunta por las causas primeras, por el sentido más universal y supremo de lo ente, dicho brevemente, por lo supremo, lo último y lo superior, entonces este modo de saber tiene que corresponder a aquello por lo cual se pregunta. Pero esto significa que tal modo de saber tiene que ser él mismo *absolutamente cierto*.»<sup>38</sup> La dignidad del asunto reclamaría para sí la excelencia del saber.

Y así es como entra en la metafísica, en la *philosophia prima*, el *fundamentum absolutum inconcussum* de Descartes<sup>39</sup>, el fundamento absoluto e inamovible, el “yo pienso”; mirando hacia delante, como decíamos, mas no lo suficientemente *hacia atrás*, es decir: hacia el modo de ser del sujeto, hacia la subjetividad. Esto representa para Heidegger la curiosa situación de que, por un lado, quien “hace metafísica”, esto es, el que cuestiona metafísicamente, entra él mismo –como corresponde a este cuestionar omniabarcador– dentro de la problemática metafísica, queda incluido en la cuestión; pero, por otro lado, esto sucede de tal manera que queda incluido *negativamente* en la cuestión, es decir, según Heidegger, sin hacerse realmente cuestión de sí<sup>40</sup>, lo cual significa, a la vez, sin adquirir la metafísica suficiente claridad sobre sí misma.

Es justamente con Kant, para quien la metafísica misma llega a ser el problema central, que se logra dar un paso decisivo hacia el esclarecimiento de su ser más propio. Pues, a pesar de estar orientada en última instancia a lo “metafísico” en sentido cristiano, hacia el “más allá”, en la filosofía de Kant se da un retroceso tal hacia la subjetividad, hacia el “más acá”, que por primera vez se vuelve temática una conexión esencial entre el lado *ontológico* de la metafísica tradicional y el fenómeno del *tiempo* en cuanto constitutivo de esa subjetividad. Se hace temática la conexión de ser y tiempo.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 82-83 (GA 29/30, p. 83).

<sup>39</sup> Cf. *Discurso del método*, IV.

<sup>40</sup> Cf. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, ed. cit., pp. 83-84 (GA 29/30, pp. 83-84). Cf. también, *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 46-48 (*Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 24-25).

Ésta es la conexión que perseguirá con intensidad Heidegger en la primera etapa de su pensamiento, donde de lo que se trata, es de llevar el conjunto de los problemas fundamentales de la filosofía al terreno de la *trascendencia* y de la *temporalidad*, es decir, comprenderlos a partir del ser del hombre. Lo trascendental, antes de Kant, se refería a lo ontológico, a las determinaciones generales del ente. El propio Kant entiende todavía su filosofía trascendental como ontología, bien que en un nuevo sentido. Pues esto trascendental es llevado al ámbito del sujeto, y se lo entiende ahora como lo que antecede y hace posible la experiencia. Pero esto, a su vez, tiene lugar por medio de la “intervención” del tiempo, de una “función trascendental” del tiempo. El siguiente paso, que es el que Heidegger va a dar, es determinar el ser mismo del hombre como trascendencia y ésta a su vez como temporal, es decir, como fundada en el tiempo, siendo la temporalidad el “sentido del ser del Dasein” y, por ello, lo *primero* sin más, aquello de lo que depende, en última instancia, todo ser y todo posible encuentro con el ente, toda “experiencia posible”. Estas son las conexiones principales que tendremos que investigar más adelante, una vez que alcancemos cierta comprensión del modo en que plantea Kant las preguntas directrices de su pensamiento, así como de los resultados a los que lo conduce la «transformación en el modo de pensar»<sup>41</sup> (*Veränderung in der Denkart*) que caracteriza a su filosofía, esto es, lo que se conoce como el “giro copernicano” en Kant.

Por el momento, podemos señalar hacia el “meta” de la meta-física como lo que reúne esencialmente a los pensadores, queriendo significar con ello: la reflexión sobre el propio sentido de la filosofía, o bien, la forma en que la metafísica hace cuestión de sí. En efecto, es el “meta”, el “más allá”, lo que está en juego en la filosofía trascendental kantiana y en la filosofía de la trascendencia heideggeriana. Esto se debe a que en ambos casos se da una interpretación original, una recepción renovadora de la filosofía primera, del saber primario. El sentido de lo primero y el del *μετά* se encuentran indisolublemente ligados para estos pensadores, y en cada caso determinan la figura de la filosofía primera o metafísica. Pero esto no se debe a un mero juego de nombres al que se dediquen los filósofos, sino, simplemente, a la transformación en el modo de pensar.

---

<sup>41</sup> *Crítica de la razón pura*, BXIX.

Si algo se puede decir de la metafísica, es que su concepto es uno en grado sumo confuso. Hemos visto cómo se han ido acumulando posibles significados para esta ciencia ya desde la creación del nombre, acuñación tras la cual la problemática original se transforma, crece y se complica cada vez más. En el momento en que Kant empieza a filosofar, hay ya una serie de “cuestiones metafísicas” cuyo sentido unitario está lejos de ser claro. Le va a corresponder a Kant descubrir “qué han querido decir” los filósofos, a qué apuntaba realmente esta ciencia, en fin, comprender su sentido, esclarecer la idea de esta “ciencia”. Esta es la discusión que tiene lugar en la “Arquitectónica de la razón pura”, uno de los pasajes clave de la *Crítica* que habrá que considerar más adelante. Sin embargo, es sobre ese mismo cúmulo de cuestiones que queremos echar una rápida mirada a continuación. Esta temática diversa se deja aprehender si atendemos a la distinción, operante en la filosofía escolar alemana del siglo XVIII, entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, y que representa la versión cristiano-moderna de la dualidad de ontología y teología propia del filosofar original.

### **§ 3. El concepto de metafísica según la filosofía de escuela en tiempos de Kant** *(metaphysica generalis - metaphysica specialis)*

Es importante tener una noción sobre la forma más inmediata en que se le presenta a Kant la metafísica, es decir, cómo aparece ésta en las universidades de su época y en los escritos de sus pensadores más destacados<sup>42</sup>. Pues, por un lado, es por este medio que Kant entra en contacto con el conjunto de la tradición. Por otro lado, la estructura general en que la filosofía de escuela presenta la metafísica, nos ayuda a comprender la articulación interna de la *Crítica de la razón pura* y, además, el aspecto que presenta la metafísica después de pasar por la crítica, esto es, la versión renovada de la misma que Kant acabará proponiendo (es decir, la única posible, según Kant).

---

<sup>42</sup> Para la información sobre los pensadores de esta época y sus respectivas concepciones de la metafísica, nos servimos principalmente de la obra de Roberto Torretti: *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica.*, Universidad Diego Portales, 2005.

Como representantes de esta filosofía de escuela tendremos presente a estos dos autores: Christian Wolff (1679-1754) y Alexander Baumgarten (1714-1762), éste último seguidor de aquél y cuya obra, titulada simplemente *Metaphysica* (1757), utilizaba Kant para sus propias lecciones de metafísica y admiraba por su precisión<sup>43</sup>.

En cierto sentido, se puede decir que ya contamos con los elementos para empezar a comprender la serie de cuestiones que terminaron cayendo en la temática de la metafísica. Pues se trata de una multiplicidad temática que se debe, en parte, 1) a la duplicidad ya presente en Aristóteles entre ontología y teología; en parte, 2) a la cristianización de esta duplicidad; y, finalmente, 3) al giro moderno hacia la conciencia y la certeza (o a la certeza de la conciencia). De acuerdo con esto, la metafísica asume ya como asunto propio: las determinaciones más generales del ente, el ordenamiento básico dentro del conjunto del ente (o el esquema general de lo que hay), Dios y el alma humana.

Esta acumulación de asuntos tan disímiles y su consolidación en cuanto temática unitaria, se deben en gran parte a lo que introdujo Descartes en la primera parte de sus *Principios de la filosofía* como asunto de la filosofía primera o metafísica. En Descartes, lo primero en el orden del conocimiento es a la vez lo meta-físico en el sentido de lo inmaterial, lo cual coloca a Dios y al alma humana en medio de la discusión sobre los conceptos ontológicos fundamentales, como lo son los de substancia, atributo, modo, etc. La metafísica, según Descartes, «contiene los principios del conocimiento, entre los cuales se encuentra la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que poseemos»<sup>44</sup>.

Pero, como en parte ya hemos visto, no solamente importa *lo que* introduce, sino además *cómo* y *por qué*. El *por qué* lo referimos más arriba a la cristianización de la filosofía, pues, de lo que se trata, por un lado, es de asistir a la fe mediante la razón<sup>45</sup>. Sin embargo, el *cómo* se refiere al aspecto *metodológico* de lo contenido en la filosofía primera, al hecho de ser ésta sea la ciencia fundamental, esa que se ocupa de lo cognoscible en grado sumo, ahora las “ideas claras y distintas” a partir de las cuales se ha de comprender

---

<sup>43</sup> Por otra parte, puede verse la gran estima que tenía Kant por Wolff y su método en el Prefacio de la segunda edición de la *Crítica*, pp. B XXXV-XXXVI.

<sup>44</sup> Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, Alianza Editorial, 1995, p. 15.

<sup>45</sup> Cf. *Meditaciones metafísicas*, la presentación a los Doctores de la Facultad de Teología de París.

todo lo demás, todo lo que pueda alcanzar el entendimiento humano. Este aspecto metodológico habría de influir decisivamente en la figura que presentaría la metafísica en la época de Kant, en que la totalidad de los conocimientos metafísicos se encuentran ya minuciosamente sistematizados y dispuestos para la enseñanza escolar gracias a la labor de Christian Wolff, «el hombre que logró imponer en las universidades alemanas a comienzos del siglo XVIII el modo de filosofar que Descartes había inaugurado en el occidente de Europa en el segundo tercio del siglo anterior»<sup>46</sup>.

Wolff, dice Heidegger en cierto lugar, «tendió hacia una unificación esencial de la fundamentación cartesiana de la filosofía con la tradición escolástica y medieval, y con ello, al mismo tiempo, hacia una reunificación de Platón y Aristóteles. La totalidad del saber metafísico occidental debía reunirse en la claridad racional del Iluminismo»<sup>47</sup>. Es justamente esta gran síntesis de la filosofía –síntesis de lo antiguo, lo medieval y lo moderno– lo que se contiene en el concepto de metafísica que Kant recibe de la tradición y que, a través de la *Crítica* e incluso más allá de ésta, permanecería vigente<sup>48</sup>.

Esta concepción de la metafísica, que comprendería la totalidad de su problemática, se estructura de la siguiente manera. En general, la metafísica, como *filosofía primera* –en el sentido cartesiano<sup>49</sup> de los *Principia*–, es la ciencia que contiene los primeros principios del conocimiento humano. *Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum*, dice el § 1 de la *Metaphysica* de Baumgarten<sup>50</sup>. Es decir, considerada en su totalidad, la metafísica es el saber fundamental del cual reciben sus principios todas las demás ciencias, tal como lo ilustra el famoso pasaje cartesiano: «De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco la Física y las ramas que brotan de este tronco, todas las demás ciencias»<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Torretti, R., *Manuel Kant*, ed. cit., p. 48.

<sup>47</sup> Heidegger, M., *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Editorial Memphis, Buenos Aires, 1992, p. 110. (GA 41, pp. 112-113).

<sup>48</sup> Recuérdese, por poner un ejemplo –ejemplar, por cierto–, la estructura general del sistema hegeliano: Lógica (Ontología), Filosofía de la Naturaleza (Cosmología), Filosofía del Espíritu (Psicología, Teología).

<sup>49</sup> Aunque, en rigor, no sólo cartesiano. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3.

<sup>50</sup> Cf. Torretti, R., *Manuel Kant*, p. 785 (nota nº 20 a la p. 50). El texto completo de la *Metaphysica* de Baumgarten puede encontrarse en: <http://virt052.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/agb-metaphysica/auditori-benevolo.html>.

<sup>51</sup> *Los principios de la filosofía*, ed. cit., p. 15.

No obstante –pero también de acuerdo con la tradición cartesiana–, esa primera parte de la filosofía comprende una variedad de temas. Y, así, inmediatamente en el § 2 del libro de Baumgarten se lee: *Ad metaphysica referuntur ontologia, cosmologia, psychologia, et theologia naturalis*. A la metafísica pertenecen: la ontología, la cosmología, la psicología y la teología natural. Estas cuatro disciplinas componen la división general de la metafísica en sus dos partes principales: *metafísica general* y *metafísica especial*. Con la primera se corresponde solamente la ontología, como ciencia del ente en cuanto tal y de las determinaciones más generales del ente o, como dice Baumgarten (§ 4), de los predicados más generales del ente (*Ontologia est scientia praedicatorum entis generaliorum*).

Pero, como se aprecia inmediatamente, la segunda parte, a la que corresponden las otras tres disciplinas, ya no se refiere al ente sin más, al ente en general, sino a tres determinados entes, tres regiones especiales del ente, a saber: el mundo (como totalidad del ente creado), el alma y Dios. Ya habíamos visto que en Aristóteles la filosofía primera trataba sobre el todo del ente, el conjunto del ente, lo que nosotros interpretábamos como el orden general de las cosas o el esquema general de lo que hay. Por eso, se comprende hasta cierto punto la inclusión de las principales regiones del ente.

No obstante, la cosmología, como dice Torretti, recién fue incluida en la metafísica por Wolff en el siglo XVIII, y esto por razones estrictamente metodológicas, a saber: «como puente entre la ontología y la neumática (ciencia de los espíritus), término tradicional con que Wolff designa la teología y la psicología»<sup>52</sup>. Hasta ese entonces la cosmología era la parte más general de la física, y así es como aparece en los *Principios* de Descartes, no en la primera parte, dedicada a la metafísica, sino en la segunda, dedicada a los principios de las cosas materiales o físicas. Sin embargo, en Kant la cosmología ya es parte esencial de la metafísica, lo cual intentará demostrar a partir de la naturaleza de la razón pura. Ahora, qué sea el mundo (o la naturaleza) en Kant es, por cierto, uno de los puntos principales por los que tiene que pasar una investigación sobre la relación entre Kant y Heidegger, dada la centralidad de este concepto para ambas filosofías (con él, ambos abordan la pregunta por el todo del ente de una manera nueva y radical).

---

<sup>52</sup> Torretti, R., *Manuel Kant*, ed. cit., p. 53.

Pero también el tema de la conexión entre una metafísica general –como la ciencia del ente en cuanto ente– y una metafísica especial –como ciencia de las regiones básicas del ente– es uno que afecta a ambos pensadores, no sólo a Kant. También Heidegger intentará asumir este rasgo peculiar de la metafísica, sólo que interpretándolo ya no a partir de las «fuentes universales de la razón»<sup>53</sup>, sino de la estructura de ser de la existencia humana, la cual se mueve de antemano en una comprensión del ser de distintas clases de ente. Algo así como una “metafísica especial” se ve aparecer en Heidegger en lo que, en uno de sus cursos, proyectaba como “óptica metafísica” o “metontología”<sup>54</sup>.

Ahora, la forma como aparece en Kant esta gran división entre metafísica general (ontología) y metafísica especial (cosmología, psicología y teología), se puede ver en las secciones en que se divide la *Crítica* y, en especial, la *Lógica Trascendental*, cuya primera parte, la *Analítica Trascendental*, corresponde al lado ontológico de la metafísica tradicional, mientras que la segunda, la *Dialéctica Trascendental*, corresponde a su parte especial, y trata, por lo tanto: de las ideas psicológicas (Cap. I. Paralogismos de la razón pura), cosmológicas (Cap. II. Antinomia de la razón pura) y teológicas (Cap. III. El ideal de la razón pura). Se sabe que la *Crítica* le niega el estatuto de ciencia a la parte especial de la metafísica, que es la que realmente importa a una metafísica cristianizada. Pero esto se debe reexaminar, y hay que ver cuánto de su contenido aún permanece en el lado propiamente teórico de la metafísica. Pues, por lo que respecta a su lado práctico, a la llamada “metafísica de las costumbres” –la segunda gran división dentro de la metafísica kantiana después de la “metafísica de la naturaleza”–, es evidente que es la metafísica especial lo que resurge, una con la mira puesta en la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, si bien sólo desde la perspectiva de la acción moral.

Por ahora, valgan estas consideraciones preliminares. A continuación entramos a considerar el proyecto global de la filosofía trascendental kantiana. Muchas de las indicaciones hechas hasta este punto volverán a aparecer en forma más completa o desarrollada, y las cuestiones que han ido saliendo al paso serán retomadas en su momento.

---

<sup>53</sup> *Crítica de la razón pura*, A 836/ B 864.

<sup>54</sup> Cf. von Herrmann, F.-W., *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Editorial Trotta, 1997, pp. 65-68. Volveremos sobre este punto más adelante, cuando tratemos sobre la concepción heideggeriana de la metafísica. Cf. *infra*, pp. 71-74.

## II

### Recepción y Transformación del Concepto Tradicional de Metafísica en Kant

#### § 4. La pregunta por la metafísica como crítica de la razón pura

Hemos dicho ya en varias ocasiones que la pregunta fundamental de la *Crítica de la razón pura* de Kant, es la pregunta por la metafísica misma. Corresponde precisar ahora cuál es el sentido de esta pregunta y, concretamente, por qué toma la forma de una “crítica de la razón pura”, por qué se ha de plantear y desarrollar según esta divisa.

Por lo pronto, el sentido más inmediato que toma esta pregunta en Kant, es el de poner en cuestión la *existencia* de una ciencia metafísica. Es decir, de que haya efectivamente un conocimiento científico –es decir: necesario, universal y cierto– de aquello que la metafísica pretende conocer, esto es: la totalidad de las cosas y, entre ellas y especialmente, el alma humana (en vista a su inmortalidad) y Dios –a saber, como fundamento de la realidad, así como de una posible vida futura para el hombre<sup>55</sup>–.

Sin embargo, éste es el lado más extrínseco de la cuestión. Ésta se radicaliza tan pronto como se pregunta, en general, por la *posibilidad* de una ciencia metafísica, esto es, cómo sería posible, en caso de que sea siquiera posible, establecer una ciencia tal, es decir, en base a qué, sobre qué fundamento. Pero, la base del conocimiento metafísico era lo que se consideraba como su primera parte, la metafísica general u ontología. Era a partir del conocimiento ontológico, el conocimiento del ente en cuanto tal y en general, que se pretendía poder hacer luego el tránsito, el tras-paso, *der Überschrift*, hacia el conocimiento de lo “propriadamente metafísico”, es decir, lo supra-sensible o trans-sensible, *das Übersinnliche*.

---

<sup>55</sup> «Ninguna de las formas adoptadas hasta hoy por la metafísica permite afirmar, por lo que a su objetivo esencial atañe, que realmente exista». *Crítica de la razón pura*, B 21.

En efecto, se ha de tener presente desde el comienzo que la metafísica para Kant, conforme a la interpretación de ella que se ha consolidado en la tradición, no es sino la pretensión de pasar del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible. En un traspasar o trans-cender tal se encuentra el sentido último de esta ciencia y la razón por la que ésta existe en absoluto, si bien hasta el momento sólo como pretensión.

En el escrito póstumo *Los progresos de la metafísica*<sup>56</sup>, se encuentra esta interpretación de la metafísica formulada con toda claridad, y pone de manifiesto el primer sentido que tiene para Kant la metafísica –aún cuando, sobre esta base, vaya a operar luego una importante reinterpretación de ella, esto gracias al resultado fundamental al que lo conduciría la crítica de la misma, que puede resumirse en la afirmación de que el conocimiento científico se limita al ámbito de la experiencia posible–. Pero lo importante es que, en el escrito aludido, encontramos confirmada esa interpretación tradicional de la metafísica que hemos estado tratando en páginas anteriores, y que nos da la clave sobre la orientación general de la reflexión kantiana.

Dice Kant: «El antiguo nombre de esta ciencia, *μετὰ τὰ φυσικά*, ya da una indicación sobre la especie de conocimientos a los que se dirigía la intención con ella. Se pretende sobrepasar, por medio de ella, todos los objetos de la experiencia posible (*trans physicam*), para conocer, en lo posible, aquello que no puede ser en absoluto objeto de experiencia»<sup>57</sup>. «Este fin último al que apunta toda la metafísica es fácil de descubrir, y puede, en este respecto, fundamentar una definición de ella: “es la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible” [*sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntniß des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch Vernunft fortzuschreiten*]»<sup>58</sup>. A su vez, esto suprasensible tras lo cual va la metafísica no es indeterminado, sino el “más allá” de la tradición cristiana: «El fin último está dirigido a lo suprasensible en el mundo (la naturaleza espiritual del alma) y a lo suprasensible fuera del mundo (Dios), por consiguiente, a la inmortalidad y a la teología»<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Kant, I., *Los progresos de la metafísica* (edición bilingüe), Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, traducción de Mario Caimi.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 49.

Con esto queda fijada la meta de los esfuerzos teóricos de Kant, pero no se dice nada sobre el procedimiento o método capaz de conducirnos hacia ella. Ahora bien, es precisamente la *Crítica* la que provee tal método, uno capaz de poner a la metafísica por fin sobre el camino seguro de la ciencia. «La tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa»<sup>60</sup>. «...La crítica es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa que, como ciencia, tiene que desarrollarse necesariamente de forma dogmática y, de acuerdo con el más estricto requisito, sistemática...»<sup>61</sup>. «La crítica, y ella solamente, contiene en sí todo el plan bien examinado y comprobado, y hasta los medios de ejecución, para poder hacer efectiva la metafísica como ciencia; por otros caminos y otros medios ella es imposible»<sup>62</sup>. Por último, esto mismo expresado en forma lapidaria: «La crítica es a la metafísica habitual de las escuelas como la *química* es a la *alquimia*, o como la *astronomía* es a la *astrología* adivinatoria»<sup>63</sup>.

Sin embargo, no se entiende de inmediato cómo puede la *Crítica* colocar a la metafísica en el camino de la ciencia, siendo que, como se sabe, restringe el ámbito del conocimiento científico a la experiencia posible, y lo suprasensible es, justamente, lo que está más allá de esa experiencia. Lo cierto, en todo caso, es que Kant, en su fundamentación de la metafísica, comienza por su primera parte, y es a ésta, por lo pronto, que se le asegura un carácter estrictamente científico. «Este ensayo [...] promete a la primera parte de la metafísica [esto es, a la ontología o metafísica general] el camino seguro de la ciencia»<sup>64</sup>. Si esto es así, entonces la *Crítica de la razón pura* se ha de entender, más que como una fundamentación de la metafísica en general –es decir, antes que esto–, como una fundamentación de la ontología, como “ontología fundamental”<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> *Crítica de la razón pura*, B XXII.

<sup>61</sup> *Ibidem*, B XXXVI.

<sup>62</sup> Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe), Ediciones Istmo, 1999, traducción de Mario Caimi, pp. 288-289.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>64</sup> *Crítica de la razón pura*, B XVIII.

<sup>65</sup> Así entiende Heidegger, por su parte, básicamente, su propia filosofía: «Por ontología fundamental [*Fundamentalontologie*] entendemos la fundamentación de la ontología en general». (GA 26, p. 196).

Pero, si la *Crítica* es la fundamentación de la ontología, también es cierto que se trata de una ontología con un nuevo carácter, una ontología transformada, si bien todavía se puede ver la continuidad con la antigua idea de ella, o, mejor dicho, con la idea específicamente *moderna* de ella. La ontología es la ciencia que contiene los primeros principios del conocimiento. Pero conocimiento es conocimiento *de las cosas*, y sus principios, por lo tanto, son los principios de las cosas, es decir, en ellos se encierra su esencia, o eso se creía, al menos. La ontología, va a decir ahora Kant, «se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos objetos correspondientes pueden darse en una experiencia adecuada»<sup>66</sup>. «La ontología es aquella ciencia (como parte de la metafísica) que consiste en un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en cuanto que se refieren a objetos que pueden ser dados a los sentidos y que, por consiguiente, pueden ser comprobados por la experiencia»<sup>67</sup>.

Pero, ¿qué tiene que ver la ciencia del ente en cuanto ente con el entendimiento y conceptos *a priori*? ¿No es tratar sobre esto último más bien la tarea de una teoría del conocimiento que de la ontología? Lo que sucede es que, para Kant, ya no se puede seguir hablando libremente sobre lo ente y lo propio de éste sin mayor justificación, sin haber demostrado los derechos de un discurso tal, sin haber asegurado su legitimidad y los límites de ésta. Teniendo esto en cuenta, se puede empezar a comprender por qué la pregunta tradicional de la filosofía, la pregunta por el ente en cuanto tal, debe tomar la forma de una crítica de la razón pura.

Pero también se puede ver que la investigación del conocimiento que tiene lugar en la *Crítica*, no viene exigida especialmente por la física, puesto que ésta, como tal, no sobrepasa el ámbito de la experiencia posible, y el uso de sus conceptos, por tanto, es legítimo. Al contrario, es la meta-física la que, mediante principios ontológicos de uso inmanente, pretende alcanzar lo que está más allá del mundo de los sentidos, volviéndose con ello ilegítimamente trascendente. Es sólo por mor de la metafísica –o, si se quiere,

---

<sup>66</sup> *Crítica de la razón pura*, B XVIII-XIX.

<sup>67</sup> *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., p. 7.

por amor a la metafísica<sup>68</sup>– que «debe efectuarse con prolijidad y cuidado la mensura de la facultad del entendimiento y de sus principios, [esto es:] para saber desde dónde, y con qué pértiga y qué bastón puede la razón arriesgar su tránsito de los objetos de la experiencia a aquellos que no lo son»<sup>69</sup>.

Así pues, es la metafísica, como ciencia del tránsito hacia lo suprasensible, la que exige una reevaluación del conocimiento ontológico. ¿Qué es este conocimiento ontológico? ¿Hay siquiera algo así? Y, en caso de haberlo, ¿de dónde proviene?

En el prólogo a la primera edición de la *Crítica*, Kant dice que la crítica de la razón pura ha de entenderse como el tribunal que garantiza las pretensiones legítimas de ésta, a la vez que termina con sus «arrogancias infundadas»<sup>70</sup>. No es ella la «crítica de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación a los conocimientos a los que puede aspirar *independientemente de toda experiencia*»<sup>71</sup>. Este conocimiento que prescinde de toda experiencia y que, como veremos, caracteriza esencialmente a la metafísica, es el llamado conocimiento *a priori*.

Ahora, ¿cómo hemos de entender la “aprioridad” del “a priori”? La forma en que Kant intenta aclarar este rasgo del conocimiento ontológico es en su contraposición a lo *a posteriori*, es decir, al conocimiento que extraemos *de* la experiencia y cuya verdad, por lo tanto, depende de ella, razón por la cual carece de *necesidad* y de estricta *universalidad*, caracteres ambos que son, justamente, los indicadores de un conocimiento *a priori*<sup>72</sup>. Conocimiento *a posteriori* es saber, por ejemplo, que esta mesa es de tal color o que tiene tales medidas y tal peso. Para saber esto último tenemos que *ir* hacia la mesa, verla, medirla y pesarla. No así para saber, por ejemplo, que “todo cambio debe tener una causa”<sup>73</sup>, esto lo podemos saber “de antemano”, concientes de la necesidad que implica.

---

<sup>68</sup> «La metafísica, de la que es mi destino estar enamorado, aunque sólo puedo jactarme de haber recibido rara vez algunos testimonios de su favor». (La cita la tomamos de Torretti, R., *Manuel Kant*, ed. cit., p. 793, n67.) Cf. también *Crítica de la razón pura*, A 849-850.

<sup>69</sup> *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., p. 8.

<sup>70</sup> *Crítica de la razón pura*, A XI-XII.

<sup>71</sup> *Ibidem*, A XII. La cita continúa así: «...por lo tanto, [se entiende por crítica de la razón pura] la decisión respecto a la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y la determinación tanto de las fuentes como de la extensión y los límites de la misma, todo ello a partir de principios».

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, B 4.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, B 5.

Dice Kant: «Ahora bien, nos encontramos con algo muy singular: incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que han de tener su origen *a priori* y que tal vez sólo sirven para dar cohesión a nuestras representaciones de los sentidos. En efecto, si eliminamos de las experiencias lo que pertenece a los sentidos, quedan todavía ciertos conceptos originarios y algunos juicios derivados de éstos que tienen que haber surgido enteramente *a priori*, independientemente de la experiencia, ya que hacen que pueda decirse –o, al menos, que se crea que puede decirse– de los objetos que se manifiestan a los sentidos más de lo que la simple experiencia enseñaría, y que algunas afirmaciones posean verdadera universalidad y estricta necesidad, cualidades que no puede proporcionar el conocimiento meramente empírico»<sup>74</sup>.

Es justamente sobre ese “más”, ese plus de conocimiento, de origen enteramente *a priori*, anterior a toda experiencia, pero que, a la vez, la hace posible como tal –a saber, dándole esa “cohesión” que la caracteriza–, que va a tratar esencialmente la *Crítica*. Esos “conceptos originarios” que menciona Kant no son otros que las *categorías*, lo que la tradición conoce como los predicados esenciales del ente<sup>75</sup>. Pero resulta, entonces, que lo propio del ente, según Kant, tiene un origen *a priori*; es decir: el ser es algo que aporta o que trae consigo el sujeto. Ésta es la razón de que Heidegger pueda interpretar a Kant en la línea de su propio planteamiento, es decir, en el contexto de la pregunta por la posibilidad de la comprensión del ser, solamente en la cual “hay” o “se da” ser.

Kant se pregunta por el origen, la validez y los límites de ese conocimiento que aporta el sujeto y mediante el cual cree poder determinar con necesidad y universalidad lo propio del ente. Pero, como ese conocimiento tiene su origen en nosotros, y con ninguna otra finalidad que la de hacer posible *nuestra* experiencia, resulta que las pretensiones de la razón de conocer algo de antemano y de forma universal y necesaria, se li-

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, A 2.

<sup>75</sup> O bien, las formas esenciales en que decimos que algo es. Aristóteles también las llama las “figuras de la predicación” (*τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας*), y así es como son tomadas en la *Crítica de la razón pura*, sólo que de acuerdo con el nuevo modo en que Kant concibe los juicios, esto es, como las funciones de enlace que hacen de nuestra experiencia el todo coherente que ella es. Por eso, juicios y categorías son en Kant algo más esencial que un simple “decir algo de algo”; o bien, son un “decir” tal –esto es, un hacer manifiesto al ente (*λόγος* entendido como *δηλοῦν*)–, si entendemos esto último en sentido “trascendental” y “*a priori*”, esto es, como el “decir” que nos pone de antemano frente al ente en cuanto ente.

mitan al ente en cuanto objeto de una experiencia posible, es decir, en última instancia: a la naturaleza, ya que ésta no es sino el «conjunto de los objetos de la experiencia»<sup>76</sup>.

Por esto, por limitarse el conocimiento propiamente científico a lo físico, sin llegar a alcanzar lo meta-físico, es decir, lo suprasensible, objeto y objetivo de la meta-física, dice Kant: «Sin embargo, de nuestra deducción de nuestra capacidad de conocer *a priori* [es decir, de la justificación o legitimación de la ontología, del conocimiento ontológico] en la primera parte de la metafísica [en la metafísica general], se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, objetivo del que se ocupa la segunda parte [la metafísica especial], a saber, que con dicha capacidad jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, lo cual constituye precisamente la tarea más esencial de esta ciencia»<sup>77</sup>.

La justificación o legitimación del conocimiento ontológico –esto es, del discurso universal y necesario sobre el ente–, tal “deducción” implica necesariamente su limitación, su restricción al ámbito de lo experimentable, a los objetos de la experiencia. Pero, ¿no significa esto, contrario a las intenciones de la *Crítica*, hacer de la metafísica algo en principio imposible? No es eso lo que piensa Kant, y esto por lo menos en dos sentidos. Pues, por un lado, la *Crítica defiende* justamente a la metafísica de posibles ataques de orden teórico<sup>78</sup>, y, por otro lado, realiza los preparativos para un tránsito, si bien más modesto, por lo menos *más seguro* hacia lo suprasensible, lo que Kant llama el «tránsito práctico-dogmático hacia lo suprasensible»<sup>79</sup>.

Ahora bien, hemos dicho que la crítica de la razón pura se ha de entender como fundamentación de la ontología. Pero es sabido que Kant reduce el problema de la crítica a la pregunta fundamental: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”<sup>80</sup>. ¿En qué sentido es ésta la pregunta que ha de decidir sobre la legitimidad del conocimiento

---

<sup>76</sup> *Crítica de la razón pura*, B XIX. Sobre este importante punto puede verse el § 36 de *Prolegómenos a toda metafísica*, que lleva por título: “¿Cómo es posible la naturaleza misma?” (ed cit., pp. 179-183).

<sup>77</sup> *Crítica de la razón pura*, B XIX.

<sup>78</sup> Cf. *Ibidem*, B XIV-XXX. En B XV se compara la labor de la *Crítica* con la de la policía, que impide la violencia entre los ciudadanos. Asimismo, la *Crítica* impide que el mecanicismo de la naturaleza alcance a la libertad humana, evitando con ello el conflicto entre la doctrina de la moralidad y la ciencia natural.

<sup>79</sup> Cf. *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., pp. 49-53.

<sup>80</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, B 19.

ontológico? Esto es así, porque la naturaleza del conocimiento ontológico Kant la concibe como un juzgar sintético *a priori*, de modo que preguntar por la posibilidad de éste es preguntar por la posibilidad de aquél.

En efecto, conocer es juzgar, es decir, enlazar representaciones<sup>81</sup>. Pero el conocimiento ontológico es un juzgar *a priori*, es decir, un “discurso” universal y necesario sobre el ente, en el que “se dice” de antemano lo que éste es –entendiendo aquí siempre por “ente” el objeto de la experiencia posible–. Este “decir el ente” (la onto-logía) puede entenderse en un doble sentido: por un lado, como algo que simplemente “tiene lugar” o “sucede”<sup>82</sup>, y por otro, como ciencia explícita sobre el ente. Según esto, preguntar por la posibilidad de la ontología en cuanto ciencia, es preguntar por las condiciones que hacen posible la ontología como “acontecer natural” o, si se quiere, “esencial”. La universalidad y necesidad requerida para fundamentar la ontología como ciencia sólo puede venir de ese juzgar previo (síntesis *a priori*) en el que *ya* estamos inmersos, es decir, sólo puede extraerse de las condiciones de posibilidad de toda experiencia.

La síntesis *a priori* por la que se pregunta, entonces, no es sino ese “más” de conocimiento que veíamos más arriba, que introduce el sujeto para hacer de la experiencia lo que ella es, esto es, según Kant: «la conexión sintética de los fenómenos (percepciones) en una conciencia, en la medida en que esta conexión es necesaria»<sup>83</sup>. La crítica de la razón pura, pues, como pregunta por los derechos de la razón en lo que respecta a su capacidad de conocer *a priori*, es la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, es preguntar por la naturaleza del conocimiento ontológico, cómo se efectúa éste, de dónde surge y cuál es su alcance. «La fundamentación de la metafísica, como develamiento de la esencia de la ontología, es una “crítica de la razón pura”»<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. *Prolegómenos a toda metafísica*, § 22.

<sup>82</sup> En el mismo texto al que acabamos de referir, en el § 22 de los *Prolegómenos*, dice Kant que la unión de las representaciones, es decir, el juzgar, cuando es “objetivo”, esto es, necesario, “simplemente ocurre”, “tiene lugar”, «*sie findet schlechthin statt*». Casi está demás decir que aquí estamos leyendo a Kant de un modo fundamentalmente heideggeriano y que, al hablar sobre el juicio en Kant, estamos pensando en la interpretación heideggeriana del *λόγος*, el cual, en su nivel más profundo, es concebido en *Ser y tiempo* (§34) como un discurso (*Rede*) que también “simplemente tiene lugar” o “sucede”, esto es, que forma parte esencial de nuestra esencia, del “suceder” (*geschehen*) de la existencia (*Dasein*).

<sup>83</sup> *Ibidem.*, p. 145.

<sup>84</sup> Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 23 (GA 3, p. 15).

Más adelante tendremos que tratar sobre lo que implica el problema de la síntesis pura. Por el momento, sólo importa tener claro el sentido global de la obra fundamental de Kant. Según hemos visto, en general, es ella el intento de hacer de la metafísica, como tránsito hacia lo suprasensible, un transitar seguro, es decir, uno basado en un saber científico. Pero, por lo mismo, es sobre la posibilidad de la ontología, como primera parte de la metafísica y como base para el posterior tránsito, que Kant tiene que preguntar en primer lugar, razón por la cual su obra es, antes que nada, una fundamentación de la ontología, ontología fundamental.

Pero, ¿cuál es el carácter de esta fundamentación? No es simplemente el establecimiento de un fundamento para luego construir sobre él. Antes que esto, es la investigación que *va en busca* del fundamento, tiene el carácter de un retroceso hacia el fundamento. La investigación que tiene lugar en la *Crítica*, es un «internarse poco a poco con el pensamiento en un sistema que no pone como fundamento, como dado, todavía nada, excepto la razón misma, y que, por consiguiente, intenta desarrollar el conocimiento a partir de sus gérmenes originarios, sin apoyarse en hecho alguno»<sup>85</sup>.

En correspondencia con esto último se halla lo que dice Kant sobre su obra en la carta que envía a Marcus Herz el 11/5/1781: «Mi escrito, ya sea que se sostenga o se derrumbe, no puede sino producir una transformación completa en el modo de pensar en esta parte de los conocimientos humanos que tan íntimamente nos concierne [...] Este género de investigación será siempre difícil. Pues contiene la *metafísica de la metafísica*»<sup>86</sup>. En la *Crítica*, la metafísica vuelve a ser la ciencia buscada, es decir, una investigación sobre lo que ella misma sea. Pero ésta es una búsqueda tal que, en ella, la misma ciencia se transforma. Ahora, el propio Kant entiende su obra como una que responde al llamado de la razón para volver a emprender «la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del conocimiento de sí [*Selbsterkenntnis*]»<sup>87</sup>. Y, en efecto, la transformación de la “ciencia” metafísica no es sino una transformación de *este* conocimiento, una transformación en la comprensión de sí. Fundamentar la metafísica significa: ahondar en la propia esencia.

---

<sup>85</sup> *Prolegómenos a toda metafísica*, ed. cit., p. 63.

<sup>86</sup> La cita la tomamos de Torretti, R., *Manuel Kant.*, ed. cit., p. 82.

<sup>87</sup> *Crítica de la razón pura*, A XI.

## § 5. La filosofía trascendental y la determinación arquitectónica del concepto de metafísica

Con lo dicho hasta el momento sólo hemos alcanzado una primera aproximación al pensamiento de Kant. Es preciso dar ahora un segundo paso y aclarar desde otro punto de vista el carácter fundamental de su filosofía. Ésta es una *filosofía trascendental* o, más precisamente, un *idealismo trascendental*. Sin embargo, la filosofía trascendental, como tal, no es sino una *parte* del sistema de metafísica proyectado por Kant. ¿Cómo se justifica, entonces, esa caracterización general de su filosofía? En lo que sigue, intentaremos precisar el sentido de lo trascendental en Kant, así como el papel que juega dentro de su concepción global de la metafísica. Esta concepción la encontramos desarrollada más que en ninguna otra parte en la sección de la *Crítica* titulada “La arquitectónica de la razón pura”, por lo cual dedicaremos a este texto atención especial.

En general, puede decirse que son tres los significados que toma la palabra trascendental en Kant, pero todos ellos remiten, de una u otra forma, a lo ontológico. Contrario a lo que podría esperarse, es justamente en la definición más precisa del término que encontramos en la *Crítica*, donde se entiende esta palabra en su sentido más externo, menos esencial. En la Introducción a la *Crítica* dice Kant: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de objetos, cuanto de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general. Un *sistema* de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*»<sup>88</sup>. En la segunda edición se altera ligeramente esta definición y se dice: «...no tanto de objetos, cuanto de nuestro modo de conocer objetos, en la medida en que éste debe ser posible *a priori*»<sup>89</sup>. Pero, según esto, lo trascendental es el conocimiento *sobre* el conocimiento *a priori* y su posibilidad<sup>90</sup>, y no éste mismo en lo que podríamos llamar su “estado natural”, anterior a toda ciencia y que la hace posible en primer lugar. Este es el significado, por así decir, oficial de lo trascendental, pero no es aún el decisivo.

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, A 11.

<sup>89</sup> *Ibid.*, B 25.

<sup>90</sup> «No todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental, sino sólo aquel mediante el cual conocemos que y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicadas o son posibles puramente *a priori* (esto es, la posibilidad del conocimiento o su empleo *a priori*)». *Ibid.*, A 56/ B 80.

Un segundo sentido de lo trascendental, que vuelve a aparecer una y otra vez en la *Crítica*, es el de lo ontológico, pero esta vez en el sentido de la ontología tradicional, la cual pretende tratar sobre las cosas *en sí* y *en general*, sin advertir que nuestra forma de intuir restringe nuestro conocimiento a los objetos que se nos pueden ofrecer en una experiencia. Y, así, habla Kant de la «filosofía trascendental de los antiguos»<sup>91</sup>, que, por supuesto, no han elaborado una filosofía trascendental, tal como se la entendía en la cita de más arriba. De acuerdo con este segundo sentido, Kant puede hablar, por ejemplo, del “uso trascendental” de ciertos conceptos *a priori*, cuando se los aplica a las cosas en sí y en general, en vez de a las cosas sólo en cuanto objetos de una experiencia posible<sup>92</sup>. O bien, del “objeto trascendental”, entendiéndolo por tal «la idea totalmente indeterminada de algo en general»<sup>93</sup>, «el concepto de algo en general»<sup>94</sup>.

En este segundo significado también se deja ver la conexión de la filosofía kantiana con la antigua ontología, ya que ésta, justamente por tratar del ente en general, de las cosas en general, es que tiene que ser una filosofía trascendental. Sólo que esto último de acuerdo con la teoría medieval de los *trascendentales*, según la cual habría ciertos modos de ser el ente que convienen a *todo* ente. Lo trascendental, según esto, es un *modus generalis consequens omne ens*, un «modo que acompaña en general a todo ente»<sup>95</sup>. Nociones tales como: *cosa*, *uno*, *algo*, *bueno* y *verdadero*<sup>96</sup> tendrían esta modalidad trascendental de ser. Kant se refiere a este tipo de determinaciones cuando alude a la “filosofía trascendental de los antiguos”, si bien, en otros lugares<sup>97</sup>, y debido a que hace equivaler sin más ontología y filosofía trascendental, son las *categorías* las que tiene en mente.

---

<sup>91</sup> *Crítica de la razón pura*, B 113.

<sup>92</sup> *Ibidem*, A 238/ B 297s; A 139/ B 178.

<sup>93</sup> *Ibid.*, A 253.

<sup>94</sup> *Ibid.*, A 251.

<sup>95</sup> Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Editorial Biblioteca Nueva, 2003, traducción de Julián Velarde, p. 64. El texto en latín lo tomamos de: <http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>.

<sup>96</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 63-65.

<sup>97</sup> *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., p. 7.: «En ella [en la ontología, también llamada filosofía trascendental] no ha habido muchos progresos desde Aristóteles». Asimismo, en la *Crítica*, refiriéndose al descubrimiento de los conceptos puros del entendimiento –lo cual, junto con su legitimación, sería la tarea propia de una filosofía trascendental–, se dice: «La búsqueda de estos conceptos básicos fue un proyecto digno de un hombre tan agudo como Aristóteles. Pero, al no poseer éste ningún principio, los recogió según se le presentaban y reunió, por de pronto, diez a los que llamó *categorías* (predicamentos)». *Crítica de la razón pura*, A 81.

Pero, lo importante de todo esto –como señalábamos más arriba<sup>98</sup>–, es que Kant reconduce esta temática ontológica al ámbito del sujeto y la conciencia, esto es, al suelo cartesiano, de modo que todos los conceptos ontológicos, anteriormente referidos al ente en cuanto tal y en general –categorías, ideas, trascendentales, etc.–, deben ser reinterpretados en su relación con la experiencia y, especialmente, según el papel que puedan tener en su posibilidad, es decir, en vista a una posible “función trascendental”. Con lo cual llegamos al sentido decisivo de lo trascendental.

El sentido de lo trascendental que aquí tomamos sin más como el fundamental dentro del pensamiento kantiano, Kant lo expresa de esta manera: «Mi puesto está en el *bathos* [profundidad, abismo] fértil de la experiencia, y la palabra trascendental [...] no significa algo que sobrepasa la experiencia, sino lo que antecede (*a priori*) ciertamente a ella, pero que no está destinado a nada más, sino sólo a hacer posible el conocimiento empírico»<sup>99</sup>. En este sentido de lo trascendental es que Kant puede hablar, por ejemplo, de los «actos trascendentales de la mente», de la «facultad trascendental de la imaginación»<sup>100</sup>, de una «síntesis trascendental pura de la imaginación»<sup>101</sup>, e incluso de la «apercepción trascendental»<sup>102</sup>. Aquí, “trascendental” ya no es el conocimiento *sobre* aquello que hace posible la experiencia, sino eso mismo que la hace posible, lo posibilitante en cuanto tal. Y en este sentido hay que tomar también esa idea que aparece en la *Crítica* de una «verdad trascendental»<sup>103</sup>, y a la que –comprensiblemente– dará tanta importancia Heidegger, puesto que, según el propio Kant, es ella una verdad tal «que precede a toda verdad empírica y la hace posible»<sup>104</sup>, lo cual se halla en clara correspondencia con lo que plantea Heidegger acerca del fenómeno originario de la verdad<sup>105</sup>.

---

<sup>98</sup> Cf. *supra*, p. 18.

<sup>99</sup> «*Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort transscendental [...] bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorgehet, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniß möglich zu machen*». *Prolegómenos a toda metafísica*, ed. cit., pp. 304-305.

<sup>100</sup> *Crítica de la razón pura*, A 102.

<sup>101</sup> *Ibidem.*, A 101.

<sup>102</sup> *Ibid.*, A 107-108.

<sup>103</sup> *Ibid.*, A 146/ B 185; A 222/ B269; A 237/ B 296.

<sup>104</sup> *Ibid.*, A 146/ B 185.

<sup>105</sup> Cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, § 44, b).

Es a partir de este sentido de lo trascendental, en el cual ya se encuentra asimilado el segundo mencionado –el de la ontología tradicional, la cual ha sido llevada al terreno de la razón pura como facultad de conocimiento *a priori*–, es desde este tercer sentido de lo trascendental, que el pensamiento kantiano puede ser determinado esencialmente como filosofía trascendental. Es decir, lo esencial del pensamiento de Kant queda determinado por su posición frente al asunto central de la filosofía primera, la pregunta por el ente en cuanto ente. Su filosofía queda determinada por el puesto que ocupa en la *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*, en la batalla de los gigantes en torno al ser<sup>106</sup>.

Pero, ¿cuál es este lugar, cuál es la posición que defiende Kant en la lucha por el ser? Una respuesta adecuada sólo puede intentarse una vez que se haya aclarado el significado del “giro copernicano” en Kant, giro que determina su filosofía, más precisamente, como un *idealismo* trascendental. No obstante, cuál sea la posición de Kant en lo que respecta al asunto fundamental de la filosofía, no es algo que se pueda despachar con unas pocas palabras; antes bien, es algo que tiene que hacerse visible en la manera en que se plantea y desarrolla el asunto, el cual, para Kant, se ha transformado en la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Más adelante veremos cómo se desarrolla esta cuestión y, en base a eso, cuál sea la posición metafísica fundamental de Kant (éste es el contexto en el que se ha de desarrollar el tema de la idealidad de espacio y tiempo, junto con la distinción crítica entre *fenómeno* y *noúmeno*).

Volvamos, pues, a lo trascendental. Hemos visto que, en general, por tratarse lo trascendental de eso *a priori* que antecede toda experiencia, pero con el solo fin de hacerla posible como tal, esto es, por referirse a la posibilitación de nuestro encuentro con el ente, la filosofía de Kant podía determinarse esencialmente como una filosofía trascendental. Sin embargo, Kant mismo se refiere a la filosofía trascendental u ontología como «el atrio o la antesala de la metafísica propiamente dicha [*die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik*]»<sup>107</sup>. Es decir, ella no es lo central, y esto, de nuevo, porque «no toca lo suprasensible, lo cual es, empero, el fin último de la metafísica»<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 25 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 2). Cf. también GA 26, pp. 18-19.

<sup>107</sup> *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., p. 7.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

Esto nos lleva a preguntar nuevamente por lo esencial de la metafísica. Decir de ella que es la ciencia del tránsito a lo suprasensible no es suficiente, ya que este tránsito es, de hecho, un largo recorrido, uno que comienza, más encima, retrocediendo, con un paso atrás, esto es: hacia el ámbito de la posibilidad de la experiencia. Este paso atrás, el primer paso en el camino de la metafísica, es la *Crítica de la razón pura*. Pero ésta, según Kant, contiene la metafísica de la metafísica, es decir, en ella se esclarece por vez primera el todo de la metafísica, todo lo que pertenece a ella. La *Crítica* traza el bosquejo del sistema completo, determina “arquitectónicamente” el concepto de esta ciencia.

En el tercer capítulo de la “Doctrina trascendental del método” –la doctrina que arroja luz sobre el camino de la metafísica– llamado “La arquitectónica de la razón pura”, Kant pretende mostrar lo esencial de la metafísica a partir de la naturaleza de la razón pura. Y, en efecto, esto es posible porque, como autoconocimiento, la metafísica es *de* la razón pura en el doble sentido de tratar *sobre* la razón pura y de ser ella misma ese conocimiento racional puro de sí<sup>109</sup>. Pero resulta que la razón es en sí misma sistemática, de modo que sólo hace falta explicitarla para traer a luz el sistema de la metafísica.

De esto último se ocupa la “arquitectónica”. «Por *arquitectónica* entiendo el arte de los sistemas»<sup>110</sup>. Pero esto quiere decir, a la vez, que ella es «la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento», dado que «la unidad sistemática es lo que convierte el conocimiento ordinario en ciencia»<sup>111</sup>. De acuerdo con esto, el objetivo de la arquitectónica será exponer la *idea* de la metafísica, pues por “*idea*” se entiende aquí: el «concepto racional científico» que «contiene el fin y la forma del todo congruente con él»<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> Por extraer el conocimiento *de sí misma* y no de los objetos, es decir, no de la experiencia sino de su mera posibilidad, la metafísica cuenta, según Kant, con la prerrogativa de poder ser llevada a un estado de total perfección. «La metafísica es la única entre las ciencias que puede prometerse semejante perfección, y ello en poco tiempo y con poco, aunque concentrado, esfuerzo [...] Pues no es más que el *inventario* de todas nuestras posesiones por medio de la *razón pura* ordenadas sistemáticamente. Aquí nada puede escapar a nuestra atención, ya que no puede ocultarse a la razón lo que ésta extrae enteramente de sí misma, sino que también mediante la razón es traído hacia la luz [*ans Licht gebracht wird*] tan pronto como se descubre el principio común de aquello». *Crítica de la razón pura*, AXX. El mismo punto aparece también en *Prolegómenos a toda metafísica*, ed. cit., p. 289. Este rasgo característico de la metafísica –de fundarse a sí misma llevándose a sí misma hacia la luz– Heidegger lo va a expresar diciendo que la metafísica acontece al modo de un trascender expreso o explícito.

<sup>110</sup> *Crítica de la razón pura*, A 832/ B 860.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibid.*

Sobre el fin sabemos solamente que se trata de lo suprasensible, pero esto es insuficiente mientras no se reconozca el sentido eminentemente *moral* de lo suprasensible. El fin supremo de la razón humana, Kant va a sostener, «el destino entero del hombre [die ganze Bestimmung des Menschen]»<sup>113</sup>, yace en lo moral. Y por eso mismo, la definición más esencial de la filosofía, lo que Kant va a llamar el «concepto de mundo» de la filosofía (*Weltbegriff, conceptus cosmicus*) –a saber, por referirse a lo que «necesariamente interesa a todos»<sup>114</sup>–, será aquel en el que las distintas partes que conforman el todo de la filosofía queden dispuestas en su referencia a aquel fin supremo. El concepto de mundo de la filosofía será aquel que exhiba la teleología interna de la razón humana.

Aristóteles había llamado a la filosofía la ciencia «más dominante» (*ἀρχικωτάτη*), puesto que debía conocer «aquello para lo cual ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad»<sup>115</sup>. La arquitectónica kantiana, en su comprensión del arraigo esencial de la metafísica en la razón del hombre, va a establecer que «la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo no es un artífice de la razón [*Vernunftkünstler*], sino el legislador [*Gesetzgeber*] de la razón humana»<sup>116</sup>.

La filosofía, entendida como la «legislación de la razón humana»<sup>117</sup>, en cuanto tal «se encuentra en toda razón humana»<sup>118</sup>, ya que, en efecto, constituye su esencia, y sólo en vista a ésta, ateniéndose a ella, va a exponer Kant los lineamientos básicos de la *ciencia* metafísica, la cual se ha de entender, por tanto, como la esencia humana hecha saber científico, o bien, como el saber científico (sistemático) de sí. Por lo mismo, el filósofo legisla, no en el sentido de imponer arbitrariamente una ley, sino en el de conocer las leyes de la razón –la legislación propia de esa “filosofía esencial” o natural– y dársele a conocer a los hombres; sólo así es que él *da* la ley y es el *Gesetz-geber*.

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, A 840/ B 868.

<sup>114</sup> *Ibid.*, A 839/ B 867.

<sup>115</sup> *Metafísica*, I, 2 (982b4-7).

<sup>116</sup> *Crítica de la razón pura*, A 839/ B 867.

<sup>117</sup> *Ibidem*, A 840/ B 868.

<sup>118</sup> *Ibid.*, A 839/ B 867.

Ahora bien, la legislación de la razón es doble, pues de ella procede tanto la ley natural como la ley moral<sup>119</sup>. De ahí que, en general, la filosofía se divida en filosofía de la naturaleza y filosofía moral, refiriéndose la primera a todo cuanto *es* y la segunda a lo que *debe ser*<sup>120</sup>. Pero, la filosofía así entendida sigue siendo algo demasiado general. Esto deja de ser así, cuando se refiere uno a la filosofía propiamente tal, que es la filosofía *pura*, es decir, libre de todo dato empírico, anterior a toda investigación empírica y, por lo tanto: esencialmente metafísica, esta vez entendida como tal no por su extremo teológico, sino por su extremo ontológico, por lo que respecta a la *fente* del conocimiento metafísico<sup>121</sup>. En este sentido puro, la filosofía es metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres, y se ocupa de la legislación *a priori* de la razón, de la ley pura del ser y del deber-ser, respectivamente.

Kant hace notar que lo que se suele entender por metafísica es su lado teórico o especulativo. Pero esto no se corresponde del todo con la idea de la metafísica que él ha descubierto, por lo cual la metafísica especulativa o de la naturaleza será para él la metafísica «en el sentido más estrecho»<sup>122</sup> de la palabra, dado que la metafísica tiene, en realidad, su consumación en lo práctico<sup>123</sup>. Sin embargo, es de la metafísica especulativa, relativa al ser, de lo que trata la *Crítica*, y es de ella, más que nada, que se expone su estructura interna, una que tiene a la base la misma crítica de la razón pura y/o filosofía trascendental (dentro de poco veremos la razón de este “y/o”).

---

<sup>119</sup> La razón en sentido amplio como facultad de conocimiento *a priori*. En rigor, es el *entendimiento* el que legisla en el ámbito de la naturaleza, más aún, el que hace que *haya* en absoluto una naturaleza, entendida ésta como la conformidad a leyes o legalidad (*Gesetzmäßigkeit*) de los fenómenos.

<sup>120</sup> *Ibid.*, A 840/ B 868. Cf. también A 845/ B 873.

<sup>121</sup> «Por lo que toca a las *fuentes* de un conocimiento metafísico, ya en su concepto mismo está implícito que no pueden ser empíricas. Sus principios [...] nunca se deben tomar de la experiencia; pues no debe ser un conocimiento físico, sino metafísico, es decir, uno situado más allá [*jenseits*] de la experiencia. Por tanto, ni la experiencia externa, que es la fuente de la física propiamente dicha, ni la interna, que constituye el fundamento de la psicología empírica, estarán a la base de este conocimiento. Es por tanto un conocimiento *a priori*, o por razón pura y entendimiento puro». *Prolegómenos a toda metafísica*, ed. cit., pp. 39-41 (§1). Puede decirse que la metafísica es el conocimiento extraído desde el más acá de la experiencia para traspasar al más allá de la experiencia, siendo así meta-física de cabo a cabo.

<sup>122</sup> *Crítica de la razón pura*, A 842/ B 870.

<sup>123</sup> Cf. *ibidem*, la segunda sección del “Canon de la razón pura”, segundo capítulo de la “Doctrina trascendental del método”. En *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., p. 34, se habla del tercer estadio de la metafísica, el cual sería «el de la *consumación* práctico-dogmática de su camino». Este estadio no es, sin embargo, el de la metafísica de las costumbres. Se trata de algo así como un punto medio entre lo teórico y lo práctico o, como dice Kant, entre lo teórico-dogmático y lo práctico-moral.

«La así llamada metafísica en sentido estrecho comprende la *filosofía trascendental* y la *fisiología* de la razón pura. La primera considera sólo el entendimiento y la razón en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, sin suponer objetos *dados* (*ontología*). La segunda considera la *naturaleza*, esto es, el conjunto de los objetos *dados* [...] y es por tanto *fisiología* (si bien sólo racional)»<sup>124</sup>. Más adelante se especifica aún más, y se dice: «Así pues, todo el sistema de la metafísica consta de cuatro partes principales: 1. *ontología*, 2. *fisiología racional*, 3. *cosmología racional*, 4. *teología racional*. La segunda parte, esto es, la teoría de la naturaleza desde la razón pura, incluye dos secciones: la *physica rationalis* y la *psychologia rationalis*»<sup>125</sup>.

Sólo nos interesan aquí dos puntos. Primero, cómo reaparecen –eso sí, reinterpretadas (haciendo los ajustes necesarios, se podría decir)– las disciplinas tradicionales de la metafísica, e incluso legitimadas en su necesidad a partir de la naturaleza de la razón<sup>126</sup>, esto es, de la legislación inherente a ella, de sus fines esenciales. Y así, puede seguir habiendo una cosmología racional, una psicología racional e incluso una teología racional. Sin embargo, este rescate, por así llamarlo, de la metafísica especial en el lado teórico de la filosofía puede entenderse de dos maneras, una negativa y otra positiva. Pues, por un lado, según el propio Kant, forma parte del sistema de la metafísica el saber «tanto verdadero como aparente»<sup>127</sup>, por lo que ya la “Dialéctica trascendental” pertenecería a la metafísica especial. Por otro lado, Kant hace todo lo posible por determinar positivamente las ideas de esta metafísica, yendo literalmente hasta el límite<sup>128</sup>, especialmente por lo que se refiere a la idea de Dios, con respecto a la cual propone un conocimiento analógico<sup>129</sup> que se mantendría en el límite de la experiencia posible, por así decir, en la línea divisoria entre el mundo sensible y el mundo inteligible, donde sólo se podría hablar de éste último en su referencia al primero y a nuestra propia razón.

---

<sup>124</sup> *Crítica de la razón pura*, A 845/ B 873.

<sup>125</sup> *Ibidem*, A 846s/ B 874s.

<sup>126</sup> «La idea originaria de una filosofía de la razón pura prescribe por sí misma esta división, que, en consecuencia, ha sido hecha *arquitectónicamente*, en conformidad a sus fines esenciales, y no de un modo meramente *técnico*, desde el punto de vista de afinidades ocasionalmente percibidas, a la buena de Dios, por así decirlo. Por ello mismo es invariable y legisladora». *Ibid.*, A 847/ B 875.

<sup>127</sup> *Ibid.*, A 841/ B 869.

<sup>128</sup> *Cf. Prolegómenos a toda metafísica*, “Conclusión. De la determinación de los límites de la razón pura”.

<sup>129</sup> *Ibid.*, ed. cit., pp. 265-267.

El segundo punto que nos interesaba destacar, y más que el anterior, es el aspecto que presenta la ontología en aquella división de la metafísica especulativa. Podemos ver ahora el lugar que corresponde a la filosofía trascendental en sentido estricto dentro de la metafísica. Ella es la base y la primera parte de la metafísica de la naturaleza. También volvemos a ver su carácter distintivo y que la pone en conexión directa con el planteamiento ontológico heideggeriano. Pues, ¿qué quiere decir que la ontología se ocupe de los objetos en general, pero, a la vez, sin suponer como *dado* ningún objeto? Significa que se ocupa de esa referencia previa al ente, en virtud de la cual éste puede dárseos en absoluto y ser determinado, también previamente (*a priori*), como un objeto.

Éste, precisamente, es el sentido en que Heidegger interpreta lo trascendental en Kant, aunque la forma en que lo expresa (refiriéndose a una “trascendencia” de la razón pura) no sea del todo convincente. «El conocimiento trascendental no investiga al ente, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser [...] Se refiere al traspasar (trascendencia) de la razón pura hacia el ente, de modo que la experiencia pueda ajustarse a él por vez primera como un objeto posible»<sup>130</sup>. Sin embargo, si se entiende (desde el asunto más que desde las palabras) esta trascendencia como el acontecer de la síntesis pura, dicha interpretación se vuelve de inmediato más plausible. Sobre esta síntesis, dice Heidegger: «Ésta debe aportar algo sobre el ente que no se ha extraído de él en la experiencia. Este aportar la determinación de ser del ente es un referirse previo al ente, una pura “referencia hacia...” (síntesis) que forma por vez primera el hacia-qué [*das Worauf*] y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo llega a ser experimentable en la síntesis empírica. Debe aclararse la posibilidad de esta síntesis *a priori*. Kant llama trascendental a toda investigación que concierna a la esencia de esta síntesis»<sup>131</sup>. En efecto, de esto se ocupa la filosofía trascendental u ontología kantiana, lo cual expresa Kant diciendo que se trata de las condiciones de posibilidad de la experiencia, las cuales resultan ser, como se sabe, al mismo tiempo las condiciones de posibilidad *de los objetos* de la experiencia, según sostiene el “principio supremo de todos los juicios sintéticos”<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 24. (GA 3, p. 16).

<sup>131</sup> *Ibidem*, pp. 23-24 (GA 3, p. 15).

<sup>132</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A 158/ B 197.

Ahora, volviendo a la estructura de la metafísica, aún queda algo por aclarar, y esto es la relación de la *Crítica* con la filosofía trascendental. Esta es una relación más o menos ambigua, aunque, por lo menos en la *Crítica*, aparece lo suficientemente clara. Dice Kant: «La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio»<sup>133</sup>. Y más adelante: «Según lo anterior, pertenece a la crítica de la razón pura todo lo que constituye la filosofía trascendental. Dicha crítica es la idea completa de la filosofía trascendental, pero sin ser todavía esta ciencia misma, ya que la crítica sólo extiende su análisis hasta donde lo exige el examen completo del conocimiento sintético *a priori*»<sup>134</sup>.

La crítica de la razón pura, también llamada «crítica trascendental»<sup>135</sup>, es el esbozo de la filosofía trascendental u ontología, es decir, es esta misma ontología sólo que en estado embrionario, pues contiene todo lo necesario para el posterior desarrollo y finalización del sistema. Y contiene esto, justamente porque se limita a la síntesis, esto es, a los principios que hacen legítimo un discurso ontológico en primer lugar. La diferencia, pues, entre crítica trascendental y filosofía trascendental se encuentra sólo en el nivel de exhaustividad, y la segunda sólo aventajaría a la primera en la medida en que lleva hasta el final el análisis de los conceptos y la derivación de nuevos conceptos. La crítica contiene sólo lo elemental, pero no por eso deja de ser la “idea completa” de la ontología. Su completud está en ser el trazado de la esencia de la metafísica, en sacar a la superficie la totalidad de su estructura interna. En otros lugares, justamente por esta pequeña diferencia entre la crítica y el sistema, Kant tiende a identificar ambas cosas<sup>136</sup>, según lo cual la crítica de la razón pura sería ya y sin más la ontología misma.

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, A13/ B27.

<sup>134</sup> *Ibid*, A14/ B28.

<sup>135</sup> *Ibid*, A12/ B26.

<sup>136</sup> *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., p. 23: «La filosofía trascendental, esto es, la doctrina de la posibilidad de todo conocimiento *a priori* en general, doctrina que es la crítica de la razón pura [...] tiene por finalidad de fundación de una metafísica». Cf. también, la carta a Marcus Hertz hacia fines de 1773: «Me alegraré cuando haya completado mi filosofía trascendental, la cual es propiamente una crítica de la razón pura». La cita la tomamos de Torretti, R. *Manuel Kant*, ed. cit., p. 795, nota 74.

### III

## Retroceso hacia el Fundamento de la Metafísica

### § 6. El problema de la síntesis pura o síntesis ontológica

Hasta ahora, todos los pasos que se han dado han estado encaminados a esclarecer la esencia de la metafísica, convencidos de que la pregunta por esta esencia constituye un problema, quizás *el* problema, central de la propia metafísica. La crítica kantiana, precisamente, contiene la metafísica de la metafísica, esto es, una investigación que rastrea hasta sus primeros gérmenes lo esencial de esta ciencia aún inexistente. Por lo que respecta al lado ontológico de la metafísica, es decir, a la base del edificio entero, Kant es llevado a preguntar por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Se trata de «conocer en toda su extensión los principios de la síntesis *a priori*»<sup>137</sup>.

El sentido general de esta pregunta, y que nos hace ver de inmediato la relación de la problemática kantiana con la heideggeriana, ya lo hemos indicado más arriba en un par de ocasiones. Se trata de ese aporte por parte del sujeto cognoscente de las determinaciones esenciales del ente que nos sale al encuentro, suceso esencial por el que este ente se constituye como un objeto de la experiencia, o bien, por el que se constituyen a una la objetividad del objeto y la subjetividad del sujeto, es decir, la experiencia en general. Dicho de otra forma, consiste dicha síntesis en la formación previa del horizonte en el que es posible que aparezcan objetos en general. Ahora bien, este horizonte no es otro que la verdad trascendental, esa verdad «que precede a toda verdad empírica y la hace posible»<sup>138</sup>, a saber: porque sólo gracias a ella pueden manifestarse objetos con los que un conocimiento puede estar en concordancia y ser, así, verdadero<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> *Crítica de la razón pura*, A12/ B25.

<sup>138</sup> *Ibidem*, A 146/ B 185.

<sup>139</sup> *Cf. Ibid.*, A58/ B82: «Aquí se concede y se presupone la definición nominal de la verdad, a saber, que ella es la concordancia [*Übereinstimmung*] del conocimiento con su objeto». Ahora bien, ésta es la verdad empírica u óptica; en efecto, presupone que se dé un ente en la experiencia. Cabe preguntar, sin embargo, si y cómo es adecuada esta definición al tratarse de la verdad trascendental u ontológica.

Por formar un horizonte tal, uno en el que los objetos pueden hacerse manifiestos al recibir su determinación de ser, es que Heidegger se va a referir a la síntesis pura no sólo como una “síntesis ontológica”, sino a la vez como una “síntesis veritativa”, es decir, verificante, que hace manifiesto<sup>140</sup>. «La síntesis entre el pensar y el intuir hace patente, en consecuencia, un ente que nos sale al encuentro como objeto. La denominamos por eso síntesis verificante (que hace manifiesto), síntesis veritativa [*wahr-(offenbar-)machende, veritative Synthesis*]. Su función coincide con el “aporte” antes mencionado de la determinación objetiva [*sachliche Bestimmtheit*] del ente mismo»<sup>141</sup>.

Así pues, esto que ocurre en Kant, la pregunta por la verdad trascendental, no es un problema más, un problema concomitante, pues se identifica con el problema central de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* o síntesis pura. La pregunta por el ser en Kant, es decir, por el origen de la objetividad del objeto, es tan originaria como la de la verdad. Y es precisamente en referencia a esta problemática originaria que Heidegger va a interpretar el sentido fundamental del “giro copernicano” en Kant. «La verdad óntica se rige necesariamente por la verdad ontológica. Ésta [...] es la interpretación legítima del sentido del “giro copernicano”. Con este giro empuja Kant hacia el centro el problema de la ontología»<sup>142</sup>. Este problema, piensa Heidegger, no es otro que el de «la posibilidad de la verdad ontológica originaria»<sup>143</sup>.

Pero, ¿se dejan asimilar sin más la pregunta heideggeriana por la posibilidad de la comprensión del ser y la verdad originaria, con la pregunta kantiana referida a la posibilidad del conocimiento *a priori* y la verdad trascendental? ¿Qué dice el propio Kant acerca del giro, el cambio de rumbo en la forma de pensar que realiza su filosofía? Por cierto, éste tiene un sentido metafísico. Dice Kant: «Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocimiento debe regirse por los objetos [...] Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben

---

<sup>140</sup> Siempre que Heidegger se refiera a la verdad, ya sea originaria o derivada, va a estar pensando en la *ἀ-λήθεια* de los griegos, la cual entiende como un no-estar-oculto (*Unverborgenheit*), como estado de patencia (“a-latencia”), o bien, en cuanto *ἀληθεύειν*, como un hacer-patente, sacar de lo oculto, desocultar (*entbergen*). De ahí la constante referencia al ser manifiesto algo y al hacer-manifiesto.

<sup>141</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 34. (GA 3, pp. 28-29).

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 25 (GA 3, p. 17).

<sup>143</sup> *Ibid.*

conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados»<sup>144</sup>.

De lo que se trata en Kant, recordémoslo, es de haya una *ciencia* metafísica. Para que ésta exista tiene que ser posible un conocimiento universal y necesario de las cosas, es decir, un conocimiento *a priori*, independiente de la experiencia, libre de la contingencia y de la limitada universalidad que ella implica. En efecto, no se puede fundar un saber necesario a partir de lo que ha enseñado la experiencia hasta ahora. Pero la metafísica no es una ciencia progresiva<sup>145</sup>, una que esté a la espera de nuevos descubrimientos, sino que, al contrario, se adelanta, se anticipa a las cosas y dice de antemano lo que ellas son, o, más precisamente, lo que tienen que ser para nosotros, tomando en consideración la índole de nuestra facultad de conocer.

Ahora bien, esta facultad consiste en intuición y pensamiento, y es en relación a la primera, la intuición, que tiene lugar en primer término la revolución kantiana. Haciendo alusión al ensayo de Copérnico de hacer girar al espectador mientras que dejaba a las estrellas en reposo, dice Kant: «En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre ella. Si, en cambio, es el objeto (como objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente dicha posibilidad»<sup>146</sup>.

A su vez, lo mismo vale, básicamente, para el pensamiento, esto es, para los conceptos ontológicos o categorías. Éstos expresarán la forma, no en que los objetos se nos tengan que *dar*, sino la forma en que tengan que *ser determinados a priori* para que se manifiesten como los objetos que son, esto es, dicho brevemente, como cosas con propiedades encadenadas causalmente. Para asegurar la universalidad y necesidad del discurso

---

<sup>144</sup> *Crítica de la razón pura*, BXVI.

<sup>145</sup> Cf. *Prolegómenos a toda ciencia futura*, ed. cit., p. 289: «Pues ésta es una ventaja con la cual sólo la metafísica, entre todas las ciencias posibles, puede con seguridad contar, a saber: que puede ser llevada a la perfección y a un estado permanente en el que ya no puede modificarse ni puede ser ampliada mediante nuevos descubrimientos».

<sup>146</sup> *Crítica de la razón pura*, B XVI-XVII.

previo de los objetos en general, es preciso, por lo tanto, suponer, primero, y luego demostrar, que la objetividad como tal reposa en la manera en que nuestra facultad de conocer está constituida, lo cual significa: en las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y en las formas puras del entendimiento (categorías).

Visto de esta manera el giro copernicano, a saber, como afirmando básicamente que la objetividad se constituye en la unidad que forman pensamiento puro e intuición pura, es decir, en la síntesis pura, no carece de fundamento la interpretación heideggeriana del mismo que antes veíamos. Pues, que los objetos se rijan por nuestra facultad de conocimiento (es decir, que la objetividad se constituya en la síntesis pura u ontológica) no niega, sino, al contrario, posibilita que el conocimiento se rija según los objetos. Se entiende, por tanto, la “explicación” que da Heidegger de lo que Kant propiamente “quiso decir” al introducir el giro copernicano en el ámbito de la metafísica. «Con esto, Kant quiere decir lo siguiente: no “todo conocimiento” es óntico y, donde lo hay, sólo se ha hecho posible gracias a uno ontológico [...] La manifestabilidad [*Offenbarkeit*] del ente (verdad óntica) gira en torno al develamiento [*Enthülltheit*] de la constitución de ser del ente (verdad ontológica); pero el conocimiento óntico, por sí solo, nunca podría regirse “según” [*nach*] los objetos, porque sin el conocimiento ontológico nunca podría tener un posible “según-qué” [*ein mögliches Wonach*, esto es, un objeto]»<sup>147</sup>.

Pero, por otra parte, ¿no se refiere el giro kantiano a la idealidad del espacio y el tiempo, idealidad según la cual el objeto del conocimiento, como tal, no sería más que “fenómeno” y no la “cosa en sí”? ¿No reside en esta idealidad y en la distinción crítica entre *fenómeno* y *noúmeno* el verdadero significado de la metafísica kantiana? ¿Qué sucede, entonces, con la verdad originaria y su esencia develante? ¿No será la verdad trascendental, más bien, un velo originario, un “velo de Maya”, y la síntesis pura, por tanto, no más que la confección de este velo? En fin, ¿no encuentra aquí la interpretación heideggeriana un límite en que ya no le es posible continuar con su estrategia más característica, esto es, el “heideggerizar” a Kant? Éste parece ser un punto en el que ya no cabe el acercamiento hacia el propio punto de vista, sino sólo la distancia y el contraste.

---

<sup>147</sup> Kant y el problema de la metafísica, ed. cit., pp. 21-22 (GA 3, p. 13).

En el libro sobre Kant, Heidegger pone el énfasis en que el objeto del conocimiento es el *ente mismo*, es decir, que la cosa en sí y el fenómeno son el *mismo ente*. Esto es correcto, y por esta misma razón es que Kant, en cierto lugar, pretende librar a su filosofía trascendental del calificativo de idealismo, ya que, según él, el verdadero idealismo es aquel que niega (o deja como problemática) la existencia de las cosas, reduciéndolo todo al ser pensante y sus representaciones<sup>148</sup>. Por el contrario, en el fenómeno kantiano *algo* se muestra, *algo* hace acto de presencia y se impone como existente. El problema, sin embargo, está precisamente en que esto es todo lo que nos dice de sí el ente al aparecer, no propiamente *qué es*, sino simplemente *que es*.

Por cierto, ya esto basta para comprender el tono positivo, por así llamarlo, presente en el libro sobre Kant, donde lo que importa es que, mediante la síntesis pura, el ente se manifiesta. Para los propósitos de la ontología heideggeriana, basta con destacar este lado positivo de la ontología kantiana y no entrar en el posible y tal vez necesario desfiguramiento llevado a cabo por esa misma verdad trascendental que le da al ente la posibilidad de aparecer. «Los fenómenos no son mera apariencia, sino el ente mismo»<sup>149</sup>. «El ente “en el fenómeno” [“*in der Erscheinung*”, el ente que se nos aparece] es el mismo ente que el ente en sí, es precisamente esto y nada más». Y, sin embargo, el mismo Heidegger, en una nota marginal a este último pasaje, precisamente en la palabra “el mismo” de “el mismo ente”, coloca: «¡No la mismidad del qué, sino del que de la X! [nicht die Selbigkeit des Was, sondern des Daß des X!]»<sup>150</sup>. Es decir, reconoce que, para Kant, la “cosa en sí”, el “ente mismo” que efectivamente aparece, sigue siendo una X, una incógnita, algo que se muestra en su existencia, mas no en su esencia<sup>151</sup>.

<sup>148</sup> «El idealismo consiste en la afirmación de que sólo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales en verdad no correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de éstos.» *Prolegómenos a toda metafísica*, ed. cit., p. 99. También: «...pues con esto no se suprime, como en el verdadero idealismo, la existencia de la cosa que aparece, sino que solamente se señala que no podemos, mediante los sentidos, conocer esta cosa tal como es en sí misma.» *Ibidem*, p. 101.

<sup>149</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 36 (GA 3, p. 32).

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 36 (GA 3, p. 31).

<sup>151</sup> Este lado negativo también es reconocido en *Ser y tiempo*, ed. cit. p. 53 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 30): «Fenómenos son, por una parte, según él, los “objetos de la intuición empírica”, lo que en ésta se muestra. Esto que se muestra [*dieses Sichzeigende*, esto “se-mostrante”, es decir, el ente] [...] es, a la vez, “fenómeno” como irradiación anunciadora [*meldende Ausstrahlung*] de algo que se *oculta* en el fenómeno».

Si esto es así, ¿qué son entonces los objetos, que, por un lado, son el ente mismo, pero, por otro lado, el producto de nuestra facultad de conocer? Todo sigue apuntando a que la *esencia*, el *qué* del objeto, la *objetividad*, es el aporte del cognoscente, contribución con la cual complementa el nudo *que* del ente, la existencia de una cosa en sí. Cabe preguntar, sin embargo, ¿por qué no podemos suponer que es el ente mismo quien nos da su esencia? A esto responde Kant: porque no es necesario, porque no podríamos probar que éste es el caso. ¿Por qué no? Porque, por lo pronto, sólo tenemos nuestras representaciones. ¿Qué nos podría asegurar que lo que está “en nosotros” se corresponde con lo que son los objetos independientemente de que sean conocidos, de que sean percibidos o no? Es el punto de partida cartesiano el que obliga a formular esta pregunta, el *ego cogito* que no tiene “ante sí” más que sus propias *cogitationes*.

En cierto lugar, refiriéndose Kant a la representación de los objetos en cuanto espaciales, dice que ya el suponer que dicha representación pueda ser «completamente semejante al objeto» es «una afirmación a la cual no puedo atribuir ningún sentido, así como tampoco a la de que la sensación de rojo tiene alguna semejanza con la propiedad del cinabrio que suscita en mí esa sensación»<sup>152</sup>. Si extendemos esto que se dice sobre lo espacial (y, por tanto, sobre el espacio mismo) tanto a lo temporal (por tanto, al tiempo mismo) como a las categorías que determinan eso que se da espacio-temporalmente (la multiplicidad sensible), podemos decir que, así como el rojo desaparece una vez que se hace abstracción de la sensación del rojo, así también los objetos, más aún, la naturaleza misma, como el conjunto de los objetos de la experiencia, desaparecen tan pronto como se hace abstracción de nuestra facultad de conocer, ésta tomada en su integridad como la unidad de sensibilidad y entendimiento<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> *Prolegómenos a toda metafísica*, ed. cit., p. 101.

<sup>153</sup> «El mundo sensible [o bien, la naturaleza] no es nada más que una cadena de fenómenos conectados según leyes universales, por consiguiente no tiene existencia alguna por sí mismo». *Ibidem*, p. 259.

También, en la primera de las observaciones generales a la Estética Trascendental: «Hemos pretendido afirmar: que todas nuestras intuiciones no son nada más que representaciones de fenómenos; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros [*nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können*].» *Crítica de la razón pura*, A 42.

Lo ideal, la idealidad, se refiere, en fin, a la dependencia de las representaciones respecto del sujeto en el que éstas se dan. Todo lo que constituye una naturaleza en general, todo excepto la existencia de los entes que la constituyen, descansa en los “actos trascendentales de la mente”, es decir, en la actividad de síntesis que opera la mente antes de toda experiencia aunque con la sola finalidad de hacer ésta posible; es decir, a fin de hacer posible ese mundo ordenado al que estamos acostumbrados y que es lo contrario de una rapsodia de sensaciones que, como tal, sería menos que un sueño y, en realidad, nada para nosotros, ya que ni siquiera habría propiamente un “nosotros”, pues no habría continuidad alguna, lo cual es un requisito para la propia identidad. Es decir, la subjetividad, no menos que la objetividad, requiere de una síntesis.

Sin embargo, hay que preguntar y aclarar: ¿qué se requiere, a su vez, para que la propia síntesis pura tenga lugar, cuáles son los principios de una síntesis tal, qué se encuentra a la base de ella? La respuesta de Kant va a tomar como hilo conductor las “facultades de la mente” (*Vermögen des Gemüts*). No obstante, si no se quiere hacer de su filosofía trascendental una especie de psicología, ya sea empírica o racional, habrá que entender estas facultades, no como procesos psíquicos, sino como *posibilidades* y éstas, a su vez, como *posibilitantes*, es decir, como aquello que constituye internamente la subjetividad, como ingredientes de la “posibilidad interna”<sup>154</sup> o esencia de esta última. De esta manera, la referencia a la conexión de facultades mentales para la posibilitación de la síntesis pura se puede entender, simplemente, como una aclaración más profunda o detallada de lo que *sea* en última instancia esa misma síntesis, como un sacar a luz los momentos estructurales que la componen.

---

<sup>154</sup> «La esencia es el principio primero e interno de todo aquello que pertenece a la posibilidad de una cosa», dice Kant en la primera página del Prefacio a los *Primeros principios metafísicos de la naturaleza*. También Torretti aclara el concepto de facultad en Kant a partir de la idea de posibilidad, y entiende aquélla como «la unidad de una posibilidad autoconsciente [...], posibilidad que, implícita en cada una de sus actualizaciones, se exhibe, sin embargo, como más que su mera suma [...], pues es el principio a que éstas remiten como a la condición de su ser.» *Manuel Kant*, ed. cit., p. 349. Compárese esto con las palabras del viejo Heidegger en *Seminarios de Zollikon*, Morelia Editorial, 2007, p. 170. Aquí, la analítica trascendental kantiana, cuya tarea principal es justamente el conducir hacia la síntesis pura, se la describe como «la reconducción a una unidad (síntesis) de la posibilitación ontológica del ser del ente, en el sentido de Kant: la objetividad de los objetos de la experiencia. [...] La analítica tiene la tarea de hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolver en elementos, sino la articulación de una unidad de un compuesto estructural. Éste es el factor que también es esencial en mi concepto de “analítica del Dasein”.» Sobre esto último volveremos más adelante (§9).

Básicamente, como se ha señalado ya, los elementos de la síntesis pura son dos: pensamiento puro e intuición pura. Pero aquí, el pensamiento puro se refiere a la “unidad trascendental de la apercepción” y a las categorías, mientras que la intuición pura, propiamente, a la “forma universal de los fenómenos”, es decir, al tiempo. Lo que se requiere para la síntesis pura es que la unidad del “yo pienso” determine mediante las categorías la multiplicidad pura contenida en la intuición del tiempo, de modo que pueda “acompañar” (como *ad-perceptio* o conciencia de conciencia) toda representación. En tal encuentro entre multiplicidad pura y unidad pura adquiere forma o se configura el horizonte temporal al que se han de ajustar los objetos de la experiencia o fenómenos.

Pero, el formar, el dar forma, el configurar (*bilden*) es lo propio de la *imaginación* (*Einbildungskraft*). Es el mismo Kant quien dice que «la síntesis en general [*die Synthesis überhaupt*] [...] es un mero efecto de la imaginación»<sup>155</sup>. Por ser ella la facultad que forma el horizonte temporal, es decir: por ser el origen del tiempo, Heidegger la va a interpretar como el «tiempo originario»<sup>156</sup> y, en fin, como el origen del conocimiento ontológico, de la síntesis ontológica o veritativa, también llamada por Heidegger la «síntesis trascendental»<sup>157</sup>, a saber, porque en ella se forma o configura la trascendencia, la comprensión del ser. Así pues, es en la “fuerza formativa” de la imaginación que hay que buscar las bases de la síntesis pura, de la ontología como acontecer esencial.

Por todo esto, tanto por su importancia en relación con los propósitos de la filosofía kantiana –a saber, por estar a la base de su fundamentación de la ontología–, como por su estrecha relación con el *núcleo* de la filosofía heideggeriana y *su* propia fundamentación, es sobre la imaginación trascendental (“trascendental” en sentido kantiano-heideggeriano) que habremos de tratar preferentemente a continuación. En efecto, éste puede considerarse el punto en que el pensamiento kantiano y el heideggeriano se alcanzan más íntimamente, por lo cual también nos servirá como un perfecto punto de tránsito para terminar con la exposición de Kant y pasar, en la segunda parte, a la filosofía de Heidegger y su propio proyecto ontológico-fundamental.

---

<sup>155</sup> *Crítica de la razón pura*, A78/ B103.

<sup>156</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit. p. 151 (GA 3, pp. 175-176).

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 45. (GA 3, pp. 42-43).

## § 7. La triple síntesis y el carácter temporal de la imaginación trascendental

Se trata de la síntesis pura, de la unidad original de sensibilidad y pensamiento. El conocimiento, nuestro encuentro con las cosas, la experiencia, requiere, por un lado, que el ente se dé, que nos afecte, que salga al encuentro. Por lo tanto, se requiere receptividad, un poder ser afectados. La sensibilidad, la intuición, es un recibir lo que se da. Pero esto por sí solo no basta, pues una multiplicidad que se diera dispersa no sería nada para nosotros, no sería, ciertamente, el mundo tal como lo conocemos. Por el contrario, nuestra experiencia es un todo coherente y unitario. Pero toda unidad procede de una unión, de una actividad unificante, un acto unitivo. Tal acto es la espontaneidad de la mente, y es lo que Kant tiende a identificar con el pensar o el entendimiento. Receptividad y espontaneidad, intuición y entendimiento, deben formar una unidad original si es que ha de ser posible la experiencia.

Sin embargo, esta unidad originaria es una entre pensar puro e intuición pura, es decir, un determinar una multiplicidad antes de que se nos dé cualquier objeto, antes de ser afectados empíricamente. ¿De qué multiplicidad se trata, pues? ¿Hay algo así como una multiplicidad pura? ¿Dónde? Precisamente, en la fuente de todo “dónde” y de todo “cuándo”, en las formas puras de la sensibilidad, espacio y tiempo. La síntesis «es pura si lo múltiple no está dado empíricamente, sino *a priori* (como lo múltiple en el espacio y en el tiempo)»<sup>158</sup>.

No obstante, la intuición pura del tiempo muestra una primacía sobre la del espacio, pues toda representación, como tal, es decir, como “determinación” o “modificación de la mente”<sup>159</sup>, pertenece al sentido interno, cuya forma es el tiempo<sup>160</sup>. Independientemente de lo que sea representado, la representación es temporal, un estado mental. Esta indicación es de la mayor importancia para la aclaración del conocimiento ontológico, pues la síntesis en la que éste consiste, es propiamente la síntesis del tiempo, la formación del tiempo, una determinación de lo múltiple contenido en él.

---

<sup>158</sup> *Crítica de la razón pura*, A 77.

<sup>159</sup> *Cf. ibidem*, A 34/ B 50; A 98-99.

<sup>160</sup> “Forma del sentido interno” quiere decir: el modo de sentirnos a nosotros mismos, cómo nos son dados nuestros propios estados internos. Esto ocurre *sub specie temporis*, temporalmente. *Cf. ibid.*, A 33.

Ya en la Estética Trascendental afirmaba Kant que «el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos»<sup>161</sup>, mostrando con ello su primacía sobre el espacio. Pues bien, la legitimación del conocimiento ontológico, lo que Kant llama la “deducción trascendental de las categorías”, requiere que éstas sean aplicables *a priori*, es decir, universal y necesariamente, a los objetos de la experiencia o fenómenos. Éstos deben estar determinados de antemano por aquéllas. ¿Cómo puede ser esto, si es que la síntesis ha de ser pura, previo a que se nos den objetos? Esto será posible, precisamente, si determinan previamente al tiempo como la forma universal de los fenómenos. Así, la síntesis pura es la unidad de categoría y tiempo, un ser llevada la multiplicidad pura del tiempo a la unidad de la conciencia.

Pero, ¿cuál es esta multiplicidad? ¿Qué clase de “cosa” es el tiempo para que se pueda hablar de él como el continente de una multiplicidad? Por cierto, no es él ninguna cosa entre las cosas. Es intuición pura, receptividad pura, es decir, el recibir algo que se da, pero que no se da empíricamente, sino *a priori*. ¿Quién da, pues, lo que el tiempo recibe? El mismo tiempo. Como *intuición* pura, es el tiempo, a la vez, un *intuir*, es decir, un recibir lo que se da, y lo *intuido* por ese intuir, eso mismo que se da<sup>162</sup>. ¿Y qué es esto que se da a sí mismo, qué es lo dado, el dato, el don? Un horizonte temporal, relaciones temporales, la secuencia pura, una pura “serie de horas” (*Jetztfolge*), como suele decir Heidegger<sup>163</sup>, entendiendo el “antes” y el “después” de la secuencia temporal, respectivamente, como un “ahora-ya-no” y un “todavía-no-ahora”, es decir, siempre referidos a un ahora y, en cierto modo, ellos mismos como un ahora, uno pasado y uno por venir.

El tiempo, concebido como un darse-sí-mismo-a-sí-mismo, muestra con ello algo que, como sensibilidad, no debería pertenecerle, a saber, cierta espontaneidad. Pero esto lo muestra, según Heidegger, porque la esencia del tiempo radica en la imaginación

---

<sup>161</sup> Cf. *ibid.*, A 34.

<sup>162</sup> Cf. *Kant y el problema de la metafísica*, §§ 28 y 32. «El tiempo, como intuición pura, no es ni únicamente lo intuido en el intuir puro, ni únicamente el intuir que carece de “objeto”. El tiempo, como intuición pura, es *en uno* [*in einem*] el intuir formador de lo intuido por él. Recién esto proporciona el concepto pleno del tiempo». *Ibidem*, ed. cit., p 151 (GA 3, 175). Aquí, el “intuir formador” se refiere a la tesis de Heidegger –mencionada solamente más arriba y que ahora entraremos a examinar– de que el tiempo tiene su origen en la imaginación trascendental y que ésta, por lo tanto, es el tiempo originario.

<sup>163</sup> Cf. *Ibid.*, p. 149 (GA 3, p. 173). Cf. también, *Lógica. La pregunta por la verdad.*, Alianza Editorial, 2004, traducción de J. Alberto Ciria, §36 (GA 21).

trascendental, una facultad peculiar que guarda parentesco con los dos polos de la síntesis pura, y esto, a saber, porque constituye el fundamento de su unidad, porque en ella se funda la copertenencia de sensibilidad pura y entendimiento puro. «La imaginación trascendental es esa curiosa facultad que consiste en una receptividad espontánea y en una espontaneidad receptiva; y la esencia del conocimiento ontológico radica en la imaginación trascendental»<sup>164</sup>. Ésta es, pues, según Heidegger, esa desconocida “raíz” a la que alude Kant hacia el final de la Introducción a la *Crítica*, cuando se refiere a la sensibilidad y al entendimiento como los «dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros»<sup>165</sup>.

Si esto es así, entonces no sólo el tiempo debe ser en el fondo imaginación, sino que también deberá serlo ese yo puro que, mediante las categorías, determina al tiempo. Pero, si es verdad que la imaginación trascendental es el tiempo originario, afirmar eso sería tanto como atribuir un carácter temporal al “yo pienso”. Ahora, esto justamente es lo que Kant niega rotundamente, pues el “yo pienso”, el “yo lógico”<sup>166</sup>, esto es, el yo como sujeto en contraposición al yo como objeto –es decir, en contraposición al yo-fenómeno, al yo que se manifiesta en el sentido interno<sup>167</sup>–, es pura espontaneidad<sup>168</sup>.

Pero esto quiere decir, simplemente, que el yo puro, como tal, no es el objeto del sentido interno, cuya forma es el tiempo. Es decir, el yo puro no está “en” el tiempo, no es algo intratemporal. Bien, pero esto no significa que no sea temporal en un sentido más radical. Precisamente, según Heidegger, el yo puro no está “en” el tiempo porque es el tiempo mismo<sup>169</sup>, se entiende: el tiempo originario. El yo lógico, ese yo que, en la síntesis pura, debe determinar (unificar) la multiplicidad pura del tiempo, contribuyendo, así, a la formación de éste, es, en virtud de esto mismo, lo originariamente temporal.

---

<sup>164</sup> Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, 2001, traducción de Manuel Jiménez Redondo, p. 281 (GA 27, p. 269).

<sup>165</sup> *Crítica de la razón pura*, A15 / B29.

<sup>166</sup> Cf. *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., pp. 19-20.

<sup>167</sup> *Crítica de la razón pura*, B 68-69.

<sup>168</sup> «...el yo lógico designa, ciertamente, al sujeto tal como es en sí, en la conciencia pura, no como receptividad, sino como espontaneidad pura...». *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., p. 20.

<sup>169</sup> «Correcto [el yo no es “en” el tiempo]; pero ¿se infiere de ello que el yo no es temporal, o resulta, más bien, que el yo es tan “temporal” que es el tiempo mismo y que sólo como tal es posible él mismo de acuerdo con su esencia más propia?» *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 164. (GA 3, p. 192).

Se deja ver, por lo tanto, la semejanza de los “truncos” del conocimiento, sensibilidad y pensamiento, con su oculta “raíz”, la imaginación trascendental, entendida ésta como el tiempo originario o como el origen del horizonte temporal. Sin embargo, sólo se ha hecho una ligera conexión del yo pienso con la imaginación trascendental, y aún no está claro cómo pertenecería a aquél algún tipo de receptividad, pues sólo se ha hecho alusión a su papel activo en la formación del tiempo. Y, por lo que respecta al propio tiempo, aún queda por ver en qué consiste exactamente ese auto-darse en el que acusa su espontaneidad característica. Pero, si es cierto que la imaginación trascendental representa la copertenencia o la unidad original entre los dos troncos del conocimiento, es a ella que tenemos que dirigir nuestra atención en primer lugar para saber qué es espontáneo y qué es receptivo dentro del ámbito de la síntesis pura.

La imaginación es la facultad de la síntesis, la facultad que reúne lo múltiple de la sensibilidad en la unidad de una conciencia. Gracias a ella, el yo pienso, la apercepción trascendental, el sí-mismo, forma una unidad con el tiempo y, por este medio, una unidad con sus propias representaciones, con los fenómenos. Sólo por la síntesis hay un yo referido a cosas, una relación sujeto-objeto. ¿Cuál tiene que ser la esencia de la imaginación trascendental para permitir esto? ¿Qué tiene que ser la síntesis pura o trascendental para posibilitar la comparecencia de objetos frente a un sí-mismo? La respuesta a ambas preguntas coincide, del mismo modo en que coinciden síntesis pura e imaginación trascendental, si es verdad que ambas representan la unidad original y plena del conocimiento ontológico. La síntesis pura, el imaginar puro, debe ser la formación previa del horizonte temporal-categorial (verdad trascendental) que permita el ingreso del ente, como cosa en sí, al ámbito de lo humanamente experimentable, ingreso en el cual ha de acontecer la complementación del nudo *que* del ente con el *qué* de la objetividad, es decir, el aporte del ser del ente por parte del sujeto<sup>170</sup>.

---

<sup>170</sup> Este plexo de relaciones entre verdad (trascendental), ser (objetividad), tiempo (intuición pura e imaginación trascendental) y logos (categorías y juicios sintéticos *a priori*) en Kant, lo enfocamos de antemano según el modo en que aparece en Heidegger, donde tiempo y logos constituyen la verdad originaria, entendida ésta como el develamiento del ser del ente. Del mismo modo, el ingreso del ente al ámbito de lo experimentable (en Kant: la conciencia, la mente) lo pensamos en analogía con la doctrina heideggeriana del ingreso o entrada al mundo (*Welteingang*) por parte del ente, suceso en el cual el ente no recibe su esencia, sino sólo la oportunidad o la ocasión para que ésta se manifieste.

¿Cómo se forma, pues, el horizonte temporal-categorial, la unidad, la síntesis de categoría (ser) y tiempo? Esto sucede en tres momentos, por medio de tres operaciones discernibles en la síntesis pura, la cual resulta ser, por eso, una «triple síntesis»<sup>171</sup>. Debido a su pertenencia a la síntesis pura tomada como un todo, también estos momentos u operaciones reciben el nombre de síntesis, y son: la síntesis de la *aprehensión*, la síntesis de la *reproducción* y la síntesis del *reconocimiento en el concepto*<sup>172</sup>.

La primera, la síntesis aprehensiva, consiste en el acto de recorrer (*durchlaufen*) y reunir (*zusammennehmen*) lo múltiple de la intuición pura, para que así ésta no sea jamás una mera dispersión, sino siempre *una* representación, es decir, un con-junto. La aprehensión pura es *sinopsis*, visión-de-conjunto<sup>173</sup> o, más bien, el ver (intuir) que con-junta.

Pero este recorrer que reúne lo múltiple sería en vano y, de hecho, no sería propiamente tal reunir, si no retuviera lo recorrido. Esto previamente recorrido y conjuntado debe ser reproducido, esto es, debe ser retenido y mantenido en su unión con lo que ahora se recorre y conjunta. Este mantener junto lo ya representado con lo que ahora se representa, es el que hace posible la integridad del representar<sup>174</sup>, es decir, su continuidad. Ésta es, pues, la síntesis reproductiva, y es la que Kant atribuye explícitamente a la imaginación trascendental. Es decir, se trata de una reproducción pura, no un imaginarse algo pasado y traerlo así al presente, sino un traer el pasado mismo al presente, retener el pasado unido al presente, en conjunción con éste y, así, mantener al tiempo unido consigo mismo. Pero, ¿pertenece al tiempo algo así como “mismidad”? En efecto, y a eso se refiere precisamente la síntesis del reconocimiento en el concepto.

El concepto (*Begriff*) hay que entenderlo como un concebir (*begreifen*), com-prender, como un “agarrar y adueñarse” (*greifen, ergreifen*). ¿Aduñarse de qué? De lo múltiple intuido y reproducido, es decir, hacerse dueño del tiempo y, por este medio, de toda representación posible. El concepto es la “conciencia *una* que *unifica*”<sup>175</sup>, unión en la que hace suyo lo unificado, es decir, en que refiere esto a sí. Dicha conciencia no es sino el

---

<sup>171</sup> *Crítica de la razón pura*, A 97.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibid.*, A 94.

<sup>174</sup> *Ibid.*, A 102.

<sup>175</sup> *Cf. Ibid.*, A 103.

ser conciente de la pertenencia de lo representado a aquel que representa, al sí-mismo, es decir, al acto mismo de «producción de la representación»<sup>176</sup>.

Ahora, ¿qué tiene que ver la pertenencia al sí-mismo de lo representado con la mismidad de esto representado, es decir, con *su* ser-lo-mismo, con *su* identidad? “Tiene que ver”, porque esto último sólo es posible gracias a lo primero, es decir, al ser-mías las representaciones, pues, si lo representado es algo uno, lo mismo, esto se debe a que, como representación, es sostenido en su unidad, en su mismidad, por la conciencia, la cual no hay que tomar, por tanto, meramente como un pasivo acompañar, sino como espontaneidad, como el acto de representar, es decir, de mantener unido lo múltiple, lo cual significa, en primer lugar, lo múltiple de la intuición pura.

Pero, ¿se deja ver con esto la unidad de categoría y tiempo? Hasta cierto punto. Si la pureza del yo pienso ha de alcanzar los fenómenos primero tiene que “pasar por el tiempo”<sup>177</sup>, es decir, tiene que determinarlo. En esto se basa la “realidad objetiva” de las categorías, el constituir ellas la *realitas*, la esencia, el *qué* del objeto. Ahora bien, las categorías son el modo en que la conciencia unifica lo múltiple, son las formas del unir. Por tanto, que el yo pienso “acompañe” al tiempo en la síntesis del reconocimiento ya es en sí la determinación categorial y la formación del horizonte temporal-categorial. Sin embargo, cómo suceda esto exactamente es algo «que difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto»<sup>178</sup>.

Esto último lo dice Kant en el capítulo sobre el “esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, el cual trata, precisamente, de la copertenencia entre categoría y tiempo, esto es, de las “determinaciones trascendentales del tiempo”, de los llamados “esquemas trascendentales”, los cuales serían representaciones temporales-categoriales en cuya interconexión se formaría últimamente la trama de la verdad trascendental. Por nuestra parte, no intentaremos ingresar en la oscuridad de esta doctrina, sino que emprendemos el camino hacia la teoría heideggeriana de la temporalidad, o bien,

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, A 103-104.

<sup>177</sup> En un comentario crítico de Heidegger a la posición cartesiana de Kant –posición según la cual un yo pienso estaría originalmente encerrado en su propia esfera– se llama al tiempo kantiano la «estación mediadora para salir a un mundo». *Lógica. La pregunta por la verdad.*, ed. cit., p. 319 (GA 24, p. 406).

<sup>178</sup> *Crítica de la razón pura*, A 141.

de la “temporiedad” (*Temporalität*), sólo a partir de la cual, según Heidegger, «resultará posible proyectar luz en la doctrina del esquematismo»<sup>179</sup>.

Es junto a este último pasaje que encontramos aquel otro famoso, en que Heidegger se refiere a Kant como el que más habría avanzado en la temática hacia la cual se orienta todo *Ser y tiempo*. «El primero y único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporiedad, o que, más bien, se dejó arrastrar a ella por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant»<sup>180</sup>. Ésta es la afirmación que intentará justificar el libro sobre Kant, el libro publicado después de *Ser y tiempo* y que debía servir como preparación a lo que sería la segunda parte de esta obra<sup>181</sup>. Pues bien, donde más efectiva se muestra dicha preparación, es la interpretación del sentido temporal-temporario<sup>182</sup> de la imaginación trascendental y de la triple síntesis, que es lo que hay que seguir explorando aquí.

Según hemos visto, la doctrina de la triple síntesis de hecho se refiere a la formación del tiempo como intuición pura, pero la imaginación trascendental sólo es mencionada en uno de los momentos de la síntesis pura, a saber, el de la síntesis reproductiva. No obstante, tomando pie en distintos pasajes de la obra de Kant, Heidegger va a argüir –podríamos decir, en favor del asunto– que la imaginación está a la base de la totalidad de la síntesis pura. Así, puesto que Kant atribuye en otro pasaje una aprehensión empírica a la imaginación<sup>183</sup>, bien cabe atribuirle a la imaginación *trascendental* la aprehensión *pura* de lo múltiple del tiempo, en contraposición a lo múltiple de las sensaciones, que es lo que aprehende la imaginación que Kant llama *productiva*, puesto que actúa inmediatamente sobre las impresiones haciendo de ellas imágenes coherentes.

---

<sup>179</sup> *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 47 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 23).

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> «En la segunda parte de *Ser y tiempo* se tratará el tema de la siguiente investigación sobre la base de un planteamiento más amplio. Sin embargo, allí se renuncia a una interpretación progresiva de la *Crítica de la razón pura*. Eso debe llevarlo a cabo la presente publicación como complemento preparatorio». *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 9 (GA 3, p. XVI).

<sup>182</sup> Como veremos más adelante, la diferencia entre ambos términos es muy sutil y casi inexistente, pues la temporiedad es *la misma temporalidad*, sólo que considerada desde el lado horizontal, “lado” éste en el cual se fundaría propiamente la comprensión del ser –si bien no es menos cierto que ese mismo lado horizontal se funda en el proyectar que mantiene abierto el horizonte prefigurándolo; en todo caso, no parece que se pueda decir que un lado dependa unilateralmente del otro, sino que, más bien, cada uno descansa en el otro, se apoyan mutuamente constituyendo el todo de la temporalidad–.

<sup>183</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, A 120, más la nota a pie de página.

«Pero forzosamente disponemos de una síntesis aprehensiva pura, puesto que sin ella no podríamos tener la representación del tiempo, es decir, de esta intuición pura. La síntesis aprehensiva pura no se realiza recién en el horizonte del tiempo, por el contrario, es ella la que forma por vez primera el ahora y la serie de horas»<sup>184</sup>. Es decir, su productividad es más originaria que la de una síntesis de percepciones. No es la síntesis de lo ahora presente, sino del mismo presente, del ahora y la serie de horas.

Por lo que se refiere a la síntesis reproductiva, ya hemos visto que ella es el mantener junto el pasado mismo con el presente, a lo cual sólo cabe agregar ahora, o recalcar, que este presente no se refiere a lo ahora presente, a esto o aquello que se presenta, sino al presente mismo. Síntesis aprehensivo-reproductiva de la imaginación es el mantener juntos, en su copertenencia, los horizontes del tiempo que son pasado y presente, mantener en su copertenencia, en su unidad, al “ahora” con el “ahora-ya-no”.

Pero, según esto, debería corresponderle a la síntesis del reconocimiento la formación del futuro, el aporte del todavía-no-ahora a la unidad de ahora y ahora-ya-no, cerrando así la secuencia pura del tiempo. Aquí, Heidegger va a interpretar, primero, el reconocimiento empírico como un mantener-delante (*vorhalten*) al ente como el *mismo* ente, de modo que el reproducir y el aprehender empírico tengan siempre presente que lo aprehendido y reproducido pertenece a algo mismo, que es lo mismo lo aprehendido y reproducido. Pero esto lleva a Heidegger a sostener, en un segundo momento, que, por lo que respecta al reconocimiento puro, éste debe formar el horizonte para que sea posible en absoluto el mantener delante algo como lo mismo. El reconocer puro «examina el horizonte del sostener-delante en general [*erkundet den Horizont der Vorhaltbarkeit überhaupt*]»<sup>185</sup>. Pero, ¿dónde está el futuro en esto? Según Heidegger, en el *delante* como tal, en lo *Vorhaftes*. «Su examen [*Erkunden*, explorar en el sentido del “reconocimiento” de un área o un terreno], siendo puro, es el formar originario de este delante [*dieses Vorhaftes*], es decir, del futuro»<sup>186</sup>. El reconocimiento puro es el explorar que se adelanta y abre el delante mismo, el porvenir, siendo por eso la síntesis conductora o guía.

---

<sup>184</sup> Kant y el problema de la metafísica, ed. cit., p. 154 (GA 3, p. 180).

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 159 (GA 3, p. 186).

<sup>186</sup> *Ibid.*

Se cierra, así, o, mejor dicho, se abre originariamente, el todo del tiempo, la totalidad horizontal de pasado, presente y futuro. Pero, ¿es la imaginación la que reconoce? ¿No es, más bien, el yo pienso, la conciencia? A lo largo de su interpretación, Heidegger tiene presente un texto de Kant, perteneciente a uno de sus cursos, en el que se expone una relación de la imaginación con el tiempo. La imaginación, definida en general como la «facultad de intuir aun sin la presencia del objeto»<sup>187</sup>, en su imaginar presente, puede imaginar el pasado y el futuro, evocar y prever<sup>188</sup>. Según esto, la imaginación es *facultas formandi*, *facultas imaginandi* y *facultas praevidendi*; en su traducción alemana: una facultad de *Abbildung*, *Nachbildung* y *Vorbildung*, es decir, facultad formativa, post-formativa (reproductiva) y pre-formativa. Pero, si la imaginación empírica es imaginar algo presente, algo pasado y algo futuro, la imaginación trascendental será imaginar el presente, el pasado y el futuro mismos, es decir, la formación originaria del tiempo<sup>189</sup>.

¿Qué ha sucedido con el yo pienso, con el yo lógico, con el mismo logos? Se los ha enraizado en el tiempo, en la imaginación, la raíz oculta de los troncos del conocimiento; no en el tiempo como serie de ahora, sino como la triple síntesis del imaginar formativo, post-formativo y pre-formativo que da origen a dicha serie.

A partir de este doble carácter del tiempo como tiempo originario y tiempo originado, es decir, como imaginación e intuición pura, se puede ver con mayor claridad la esencia del tiempo como ese auto-darse que veíamos más arriba, esto es, como el intuir que se da a sí mismo lo intuido, la secuencia pura. Según lo visto, el tiempo es espontáneo y receptivo a la vez, pues, formándolo, da origen a eso que intuye o recibe. Pero, que el tiempo se dé él mismo a sí mismo, ¿no deja en claro, a la vez, tanto la sí-mismidad (*Selbstheit*) del tiempo como la temporalidad del sí-mismo (*Selbst*), y, con ello, tanto la espontaneidad como la receptividad original del sí-mismo?

Pues, ¿en qué consiste la sí-mismidad? En ser capaz de dirigirse hacia lo ente y, en ese dirigirse, volver a sí, es decir, mantener-se en relación con las cosas. Pero eso es lo que hace posible el tiempo en el auto-darse, pues se entrega un horizonte a sí mismo

---

<sup>187</sup> Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, §28.

<sup>188</sup> Cf. Kant y el problema de la metafísica, ed. cit., p. 150 (GA 3, pp. 174-175).

<sup>189</sup> Cf. *ibidem*, p. 159 (GA 3, p. 186).

en el cual las cosas pueden aparecer y concernir a un sí mismo, es decir, a aquel ente cuya esencia consiste en la proyección de tal horizonte. Heidegger desarrolla en este punto una argumentación más compleja<sup>190</sup>, en la cual reinterpreta la doctrina kantiana de la *autoafección*<sup>191</sup>, doctrina según la cual, el yo, para poder manifestarse a sí mismo, tiene que *afectarse* a sí mismo, es decir, como espontaneidad, tiene que afectar el sentido interno, la receptividad, y aparecer bajo la forma del tiempo.

Ahora bien, esto se presta perfectamente para ser interpretado desde su propia teoría del tiempo como *autoproyección* (*Selbstentwurf*)<sup>192</sup>, es decir, como el auto-darse que hemos estado viendo y que Heidegger va a conceptualizar, ya en el contexto de su propio planteamiento, como la *estructura extático-horizontal de la temporalidad*. Como auto-darse o autoafección, el tiempo consiste en ser afectado internamente y *a priori*, es decir, previo a toda experiencia pero en favor de ésta, por el propio horizonte proyectado.

El tiempo, así concebido, como proyección y horizonte, es el pensamiento fundamental del primer Heidegger. Es, sin más, la clave para dar respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ente en cuanto ente, que Heidegger va a retrotraer hacia la pregunta por el sentido del ser. Este sentido es el tiempo. El tiempo es la esencia o, más bien, «lo esenciante del ser» (*das Wesende des Seins*) y, como tal, el «primer nombre» (*Vorname*) para la verdad del ser<sup>193</sup>. En su propio ensayo de fundamentación de la metafísica, Heidegger se ve arrastrado hacia el fenómeno originario del tiempo como autoproyección, y hasta ese punto tendremos que seguirlo en la segunda parte de este trabajo. Sirva lo visto hasta ahora como una primera preparación.

---

<sup>190</sup> Cf. *Ibid.*, §34.

<sup>191</sup> Cf. *Crítica de la razón pura*, B 66-69.

<sup>192</sup> Cf. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, 2000, traducción de Juan José García Norro, p. 366 (GA 24, pp. 436-437).

<sup>193</sup> Cf. Heidegger, M., *Introducción a "¿Qué es metafísica?"*, en *Hitos*, Alianza Editorial, 2007, traducción de Helena Cortes y Arturo Leyte, p. 307 (GA 9, p. 376).

## **Segunda Parte**

### **Fundamentación de la Metafísica según el Planteamiento Trascendental-Horizontal Heideggeriano**

## I

# Apropiación de la Problemática Metafísica en el Pensamiento del Primer Heidegger

## § 8. La concepción de la metafísica en el primer Heidegger

¿Qué es la metafísica? ¿Qué es la filosofía? ¿Por qué insistimos y, más importante, por qué insiste el propio Heidegger en esta pregunta? ¿Por qué debe ser la pregunta por la esencia de la metafísica un asunto de la propia metafísica? ¿Por qué se hace necesaria una “metafísica de la metafísica”<sup>1</sup>, esto es, la pregunta por el ser de la misma ciencia del ser? De hecho, la respuesta a estas preguntas ha estado con nosotros a lo largo de este trabajo, y consiste, en lo fundamental, en que la metafísica –en un sentido aún por determinar– constituye la esencia del hombre.

Sin embargo, aun suponiendo que esto fuera cierto, ¿qué es lo que hace que la metafísica tenga que volverse en absoluto hacia la esencia del hombre? ¿Por qué debería entrar éste mismo en la problemática metafísica? ¿Será porque el alma es un ente inmaterial y suprasensible y la metafísica resulta que se ocupa justamente de ello? ¿O será porque, como piensa Descartes, solamente gracias a la certeza del *cogito ergo sum* puede obtenerse un criterio de verdad lo suficientemente sólido como para fundar sobre él la verdad en el ámbito de las ciencias? Según veíamos en la primera parte<sup>2</sup>, la metafísica moderna se caracteriza por que introduce al mismo sujeto pensante dentro de la problemática metafísica; es decir, por que hace de la conciencia el suelo o el principio de toda

---

<sup>1</sup> Esto, por lo menos según el pensamiento del primer Heidegger. Posteriormente, de acuerdo con una concepción de la metafísica que enfatiza el hecho de que ella se vuelve hacia el *ente en cuanto ente*, y no al *ser en cuanto ser*, Heidegger va a considerar una “metafísica de la metafísica” como algo imposible. Es decir, va a encontrar necesario que sea *otro tipo de pensar* el que piense la esencia de la metafísica, uno que no sea él mismo metafísica, sino ya su superación. «La pregunta “¿qué es metafísica?” pregunta más allá de la metafísica. Nace de un pensamiento que ya se ha introducido en la superación de la metafísica». Heidegger, M., *Epílogo a “Qué es metafísica”* (1943), en *Hitos*, ed. cit., p. 251 (GA 9, p. 303).

<sup>2</sup> Cf. *supra*, pp. 16-17.

investigación ulterior sobre el ente en cuanto tal y en general. La filosofía kantiana, precisamente, se mueve en este elemento de la conciencia y, de acuerdo con ello, restringe el ámbito de la ontología –esto es, la aplicabilidad de las categorías– a los “fenómenos”, es decir, al «mero juego de nuestras representaciones»<sup>3</sup>.

Pero, ¿significa esto que en la ontología antigua y medieval el sujeto o, digamos mejor, el ser del hombre, estaba ausente en la consideración sobre el ser de las cosas? No es éste el caso, sino que, en cierta manera, el hombre siempre aparece en la reflexión ontológica: «En Parménides, la aclaración del ser se realiza por medio de una reflexión sobre el “pensar”, νοεῖν, el conocimiento del ente (εἶναι), el saber sobre éste. El descubrimiento de las “ideas” en Platón, las cuales son determinaciones del ser, recibe su orientación en el diálogo del alma consigo misma (ψυχή - λόγος). Guiado por la pregunta por la οὐσία, Aristóteles obtiene las categorías en vista al conocimiento enunciativo de la razón (λόγος - νοῦς). En búsqueda de la *substantia*, Descartes funda la “filosofía primera” (*prima philosophia*) explícitamente en la *res cogitans*, el *animus*. En Kant, la problemática trascendental, es decir, ontológica, dirigida al ser (la pregunta por la posibilidad de la experiencia), se mueve en la dimensión de la conciencia, del sujeto que actúa libremente (la espontaneidad del yo). En Hegel, la substancia se determina a partir del sujeto»<sup>4</sup>.

¿A qué se debe este desplazamiento, esta propensión del ser del hombre a introducirse él mismo en la pregunta por el todo del ente? ¿Por qué queda él mismo en cuestión, con mayor o menor grado de explicitud, tan pronto como se plantea la pregunta por el ente? Esto es así, no meramente porque él sea un ente más entre los entes, uno que quedaría incluido indiferentemente en el conjunto de lo ente; sino que, al contrario, queda en cuestión por ser un ente *destacado*, a saber, aquel justamente que *plantea* la pregunta, que es *capaz* de plantearla, y esto, por *estar abierto de antemano* al ente en cuanto tal y en su conjunto. Al ser el ente que plantea la pregunta, es natural que quede co-implicado en la misma y que busque en su propio modo de ser la clave o el hilo conductor para alcanzar una respuesta – más aún, según Heidegger, esto último sería necesario.

---

<sup>3</sup> *Crítica de la razón pura*, A 101.

<sup>4</sup> Cf. Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica*, Editorial Síntesis, 2009, traducción de Juan José García Norro, p. 26 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en GA 26, p. 19).

Volviendo sobre la imagen platónica de una “batalla de los gigantes por el ser”, de una *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*, dice Heidegger: «La batalla en torno al ser se desplaza al campo del pensar, del enunciar, del alma, de la subjetividad... ¡La existencia humana se sitúa en el centro!»<sup>5</sup> Pero esto no es por casualidad, sino que se debe al asunto mismo, el ser: éste reclama al hombre o, más bien, a su esencia, como el “campo de batalla destacado”. «El contenido objetivo [*Sachgehalt*] del problema fundamental mismo, y eso únicamente, exige este campo de batalla, es él el que hace de la existencia humana este campo destacado. Pues éste no es un escenario indiferente hacia el cual alguna vez haya sido desplazada la batalla, sino que la batalla crece sobre el suelo de este mismo campo, emerge desde la existencia humana [*menschliches Dasein*] como tal –y, sin duda, porque la pregunta por el ser, el esfuerzo por la comprensión del ser, es una determinación fundamental de la existencia [*Existenz*]»<sup>6</sup>.

Teniendo presente esto último, deberíamos ser capaces de ver cómo la formulación clásica que hace Aristóteles del asunto propio de la filosofía, conduce por sí misma hacia la pregunta por la existencia humana. La pregunta aristotélica es por “el ente en cuanto ente”, es decir, es la pregunta universal por el ser del ente y por la totalidad del ente. La clave para el desarrollo heideggeriano de dicha pregunta, y que le va a permitir, además, hacerse cargo de esa problemática duplicidad que la caracteriza –el carácter “onto-teológico” de la metafísica<sup>7</sup>–, está en el “en cuanto” de “el ente *en cuanto* ente”; y esto, precisamente, porque dicho “en cuanto” apunta hacia el ser del hombre.

Preguntar por el ente *en cuanto* ente, es preguntar por “eso” que determina en general y previamente al ente como tal, es preguntar por el “ser”. En general, comprender algo es comprender algo *como* algo, es decir, es tener a la vista no sólo lo comprendido, sino también aquello *a partir de lo cual* se comprende. Es decir, es tener presente a la vez algo “otro” desde lo cual, o en vista a lo cual, se determina (se entiende *como* tal o cual) lo comprendido<sup>8</sup>. En el caso del ente en general, esto significa que, para acceder a él, tenemos que haber accedido ya a algo *otro* que el ente, esto es, a una especie de *nada*,

---

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 26-27 (GA 26, p. 19).

<sup>7</sup> Cf. *Introducción a “¿Qué es metafísica?”*, en *Hitos*, ed. cit., p. 309 (GA 9, pp. 378-379).

<sup>8</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 182 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 159).

si es verdad que sólo el ente *es*. De ahí la afirmación de Heidegger: «La existencia humana sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada»<sup>9</sup>. Esta nada, esto otro que el ente, es el ser. La existencia humana o Dasein, para ser el ente que es, es decir, el ente que tiene acceso al ente como tal y en su conjunto, necesita para eso y previamente “entender de ser”, tener una comprensión pre-conceptual, pre-teorética –podríamos decir, una comprensión “natural” o “vital” – de algo así como el ser<sup>10</sup>.

La pregunta aristotélica por el ente en cuanto ente nos remite, pues, a la pregunta por el ser y, concretamente, el ser en cuanto que es comprendido previamente a todo comportamiento respecto al ente. Nos remite, por tanto, al ser del hombre. En efecto, dicha comprensión previa del ser no es una propiedad más del hombre, sino un carácter fundamental de su ser que hace posible el que haya en absoluto hombre y humanidad, esto es, que haya un sí-mismo capaz de mantener-se en relación con los entes, con el ente que él mismo es y con el ente que él no es.

Por ser el hombre ese ente cuyo ser consiste en tener una comprensión del ser, es el hombre en esencia “metafísico” y, como tal, el ente cuyo ser ha de ser investigado en primer lugar si es que ha de ser posible la metafísica como ciencia, esto es, si ha de ser posible la repetición de la fundamentación de la metafísica. Más adelante intentaremos ver en qué consiste exactamente esta fundamentación heideggeriana de la metafísica. Por ahora sólo importa destacar la conexión interna que existe entre lo podemos llamar la “metafísica natural” del hombre –o “en” el hombre– y la “metafísica como ciencia”.

¿Qué quiere decir que el hombre o, mejor, la existencia humana, el Dasein, sea esencialmente metafísico? Se dio como razón: porque comprende el ser, esto es: porque tiene una comprensión del ente *en cuanto* ente. En efecto, habérselas con el ente *en cuanto* ente implica haber ido de antemano “más allá” del ente, a saber: hacia la nada, “mantenerse en la nada”, según se decía en la cita anterior, la cual continúa, precisamente, de la siguiente manera: «El ir más allá del ente acontece [*geschieht*] en la esencia del Dasein. Pero este ir más allá [*Hinausgehen*] es la metafísica misma. Lo cual implica: la metafísica pertenece a la “naturaleza del hombre”. No es ella ni una disciplina de la filosofía aca-

---

<sup>9</sup> Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, en *Hitos*, ed. cit., p. 107 (GA 9, p. 121).

<sup>10</sup> Cf. *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 191 (GA 3, pp. 226-227).

démica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental [*Grundgeschehen*] del Dasein. Es el Dasein mismo»<sup>11</sup>.

Por cierto, ya Kant había enfatizado esta pertenencia de la metafísica a la naturaleza del hombre, por lo cual habla de una *metaphysica naturalis* o metafísica como “disposición natural” (*Naturanlage*)<sup>12</sup>. «Pues la metafísica, según sus rasgos fundamentales, está puesta en nosotros por la naturaleza misma, quizá más que ninguna otra ciencia, y no puede ser considerada como el producto de una elección caprichosa o como ampliación casual en el curso de las experiencias (de las cuales se separa completamente)»<sup>13</sup>.

Pero esto último muestra que Kant llama metafísica natural a la metafísica por lo que respecta a su lado teológico más que a su lado ontológico, que es el que enfatiza Heidegger. La metafísica natural kantiana es la tendencia de la razón hacia la totalidad del ente, independientemente de las limitaciones de la sensibilidad humana; es decir, es la meta-física como traspaso o trasgresión hacia lo suprasensible. Y, sin embargo, fue el mismo Kant quien dejó en claro, a la vez y en no menor medida, una cierta “ontología natural”, esto es, la “facultad trascendental” de la mente que hace posible *a priori*, en la objetivación de la síntesis pura, una experiencia<sup>14</sup>.

Así, también Kant tuvo que remitirse al ser del hombre para aclarar la posibilidad de la ontología. Sin embargo, el modo como esto sucede en Heidegger no viene motivado por una especial preocupación por lo suprasensible, es decir, por la meta-física, tal como llegó a ser concebida por la tradición. La crítica kantiana, su filosofía trascendental u ontología, estaba encaminada a esto suprasensible, a la metafísica especial. Pero, en cierto sentido, también la filosofía del primer Heidegger es una filosofía “críti-

---

<sup>11</sup> ¿*Qué es metafísica?*, en *Hitos*, ed. cit., p. 107 (GA 9, pp. 121-122).

<sup>12</sup> «No obstante, de alguna forma se puede considerar como dada esa *especie de conocimiento* [a saber, el metafísico], y la metafísica, si bien no es real como ciencia, sí lo es, al menos, en cuanto disposición natural (*metaphysica naturalis*)». *Crítica de la razón pura*, B 21.

<sup>13</sup> *Prolegómenos a toda metafísica*, ed. cit., pp. 256-257.

<sup>14</sup> «Toda verdadera metafísica está tomada de la esencia de la facultad de pensar misma, y si bien no toma nada prestado de la experiencia, no por eso es una invención, sino que contiene las acciones puras del pensamiento y, por lo tanto, los conceptos y los principios *a priori* que llevan lo múltiple de las *representaciones empíricas* a una unión conforme a leyes, de modo que eso múltiple pueda convertirse en *conocimiento empírico*, o sea, en experiencia». Kant, I., *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, traducción de Samuel Nemirovsky, p. 104. Valga esto como un ejemplo más de la ontología natural en Kant, pues ya en la primera parte de este trabajo se trató exhaustivamente sobre lo mismo. En efecto, esto constituía *el* punto que había que dejar en claro.

ca" y "trascendental" que debe hacer posible una "metafísica especial", y esto, de nuevo, siguiendo un curso de pensamiento orientado por el planteamiento aristotélico de la pregunta metafísica por el ente en cuanto tal y en su conjunto. Pues, lo que se deja ver en esta pregunta, según Heidegger, es la *diferencia ontológica* entre el ser y el ente.

En esta diferencia radica, en primer lugar, la posibilidad de la metafísica natural, esto es, de nuestra propia esencia como los que entienden de ser o los que se mantienen en la nada (del ser) y, en virtud de eso, logran acceder al conjunto de lo ente. Pero, a la vez, y por lo mismo, en esa diferencia, y específicamente: en que ella se haga *explícita* – es decir, que se haga o *acontezca* explícitamente–, se halla la posibilidad de la metafísica como ciencia, es decir, de la ontología entendida como "ciencia crítica trascendental".

«Ésta no es una distinción arbitraria, sino precisamente aquella mediante la cual ganamos, ante todo, el tema de la ontología y, así, el de la filosofía misma. Sobre todo es la distinción que constituye la ontología. [...] Sólo al realizar esta distinción –*κρίνειν* en griego–, no la de un ente respecto de otro ente, sino la distinción entre el ser y el ente, entramos en el campo de la problemática filosófica. Sólo mediante este comportamiento crítico, nos mantenemos en el campo de la filosofía. Por ello, la ontología, o la filosofía en general, es, a diferencia de las ciencias de los entes, la ciencia crítica [...] Con esta distinción entre el ser y el ente y con la elección del ser como tema nos alejamos, de forma radical, del campo del ente. Lo superamos, lo trascendemos. Podemos llamar también a la ciencia del ser, en tanto que ciencia crítica, la *ciencia trascendental*. Al hacerlo así, no aceptamos sin más el concepto de trascendental de Kant, sino, más bien, su sentido originario y su tendencia propia, oculta acaso también para Kant. En esta superación del ente para llegar al ser, no ascendemos de nuevo hasta un ente que yazca, por así decir, detrás de los entes conocidos, como un trasmundo. La ciencia trascendental no tiene nada que ver con la metafísica vulgar que trata de algún ente detrás de los entes conocidos, sino que el concepto científico de metafísica es idéntico con el de filosofía en general: ciencia crítica, trascendental del ser, es decir, ontología»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., pp. 42-43 (GA 24, pp. 22-23).

En este último pasaje puede verse casi en su totalidad la posición heideggeriana frente a la concepción tradicional de la metafísica. Dicha posición, como siempre, es una peculiar asimilación, es decir, un incorporar que vuelve semejante a sí lo incorporado<sup>16</sup>. Sin embargo, no consiste esta apropiación en un mero cambio, más o menos caprichoso, en el significado de las palabras, sino que con ella se trata de corresponder a la tendencia interna de la problemática metafísica misma, la cual, en distintos pensadores, alcanza expresión de distintas maneras.

Esto queda claro especialmente en el uso que hace Heidegger de la palabra trascendental, y que en varios lugares afirma que responde a la tendencia interna del pensamiento kantiano. Dicha tendencia ha sido interpretada en el libro sobre Kant como una que se dirige al “trascender de la razón pura”, es decir, a la formación de la verdad trascendental como el horizonte para la comparecencia del ente<sup>17</sup>. Así entendido lo trascendental, iremos viendo paulatinamente cómo resulta ser clave este concepto para la filosofía heideggeriana en su primer período.

Pero también se podría decir, por otro lado, ¿no es el uso que hace Heidegger de lo “crítico” un alejamiento manifiesto y algo totalmente ajeno a lo mentado por Kant? A esto se podría responder, por lo pronto, diciendo que, no menos crítica que la distinción entre fenómeno y noúmeno, es la distinción entre lo trascendental y lo empírico –en general, la apertura del ámbito trascendental–, entre lo *a priori* posibilitante y lo *a posteriori* posibilitado, lo cual se corresponde –hasta qué punto, lo veremos más adelante– con la distinción heideggeriana entre lo ontológico y lo óntico, con la diferencia ontológica. Por otra parte, la cercanía o la afinidad esencial entre el pensamiento “crítico” de ambos nos la debe recordar siempre el sentido *positivo* de la crítica kantiana<sup>18</sup>.

Volviendo, pues, al pasaje anteriormente citado, esto es, a la toma de posición de Heidegger frente a la tradición, cabe destacar, por lo menos, cuatro puntos fundamentales en relación a su concepción de la metafísica: 1. la metafísica, como ciencia *crítica*, tiene lugar, se realiza o acontece *en y como* la diferenciación entre el ser y el ente, es de-

---

<sup>16</sup> Algo semejante a esto es la idea de “progreso hacia sí” que desarrolla José Ortega y Gasset en *Ideas para una historia de la filosofía*. Cf. *Origen y epílogo de la filosofía*, Alianza Editorial, 1989.

<sup>17</sup> Cf. *supra*, pp. 35, 41 y 54.

<sup>18</sup> Cf. *supra*, pp. 26, 28 y 42. El *κρίνειν* de la crítica: la delimitación de la esencia de la metafísica.

cir, que la filosofía recién gana su tema, recién llega a su asunto, cuando comprende que y cómo acontece esta diferencia, es decir, el que y cómo de la comprensión del ser. Así, filosofar es diferenciar explícitamente o comprensión explícita (conceptual) del ser.

2. La filosofía, por ser crítica en este sentido, es *trascendental*, es decir, es ella misma un *trascender* –comprensión del ser que *va más allá* del ente–, pero que, a diferencia del que constituye la metafísica natural, cabe llamar un trascender expreso o explícito, es decir, el hacer explícita la comprensión pre-teorética o pre-ontológica del ser, donde pre-ontológico significa: previo a la ontología como *ciencia* del ser.

3. La ontología es la *ciencia* del ser. En efecto, en este primer período de la filosofía heideggeriana, la ciencia se entiende, fundamentalmente, como un “ser o estar en la verdad por mor de la verdad”<sup>19</sup>, por lo cual tanto la filosofía como las ciencias positivas pueden recibir con derecho el nombre de ciencia<sup>20</sup>. Si, por su parte, las ciencias particulares van tras la verdad del ente, esto en el sentido de afirmaciones verdaderas o correctas sobre el ente, la filosofía, por su parte, va tras la *verdad misma*, es decir, la *verdad trascendental*, la *verdad de la trascendencia*, que hace posible aquélla.

Si esto es así, entonces no se ha de entender la filosofía como una ciencia más, una entre otras, sino, más bien, como la “ciencia más ciencia”, la “ciencia en grado sumo”, *ἡ μάλιστα ἐπιστήμη*<sup>21</sup>. En efecto, la filosofía se encamina hacia lo *μάλιστα ἐπιστητόν*, a lo “cognoscible en grado sumo”, lo primero que cae en nuestra comprensión<sup>22</sup>: el ser. El ser es eso “primero” de lo que se ha de ocupar la filosofía primera<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> *In-der-Wahrheit-sein um der Wahrheit willen*. Cf. *Introducción a la filosofía*, ed. cit., pp. 192ss. (§25).

<sup>20</sup> Cf. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit. pp. 380ss. (§22, b)).

<sup>21</sup> Cf. *supra*, p. 9ss. Cf. también, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., pp. 31-33. Aquí, a pesar de que se le niega a la filosofía el que sea una ciencia, esto no es por un defecto, por falta de cientificidad, sino, al contrario, por un exceso. Decir de la filosofía que es una ciencia es como decir que el círculo o que la redondez es redonda, lo cual es a la vez inapropiado y superfluo. En todo caso, no es que la filosofía se haya de entender desde la ciencia o en comparación con ella, sino que, al contrario, la filosofía se ha de entender desde sí misma y, desde ella, la ciencia y la cientificidad. Pero esto es lo que sucede cuando se parte del concepto originario de verdad, es decir, de la verdad propia de la existencia humana. Desde esta base es posible alcanzar el concepto ontológico-existencial de la ciencia. Cf. *Ser y tiempo*, §69, b).

<sup>22</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 26 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 3).

<sup>23</sup> En su aclaración (apropiación asimiladora) de la idea de filosofía primera en Aristóteles, dice Heidegger: « [...] lo que debe ser investigado es τὸ ὄν ᾗ ὄν – el ente en la medida en que es ente, es decir, únicamente en vista a aquello que hace del ente el ente que él es: el ser. La ciencia en primer orden, es decir, la ciencia de lo primero, es ciencia del *ser*.» *Principios metafísicos de la lógica*, ed. cit., pp. 20-21 (GA 26, p.

4. La meta-física, como ciencia crítica trascendental, no es la ciencia del traspaso hacia lo suprasensible, como pensaba Kant, no es la ciencia del trasmundo, sino la ciencia del traspaso o del trascender *hacia* el mundo, es decir, del ser-en-el-mundo. El mundo es el “hacia-qué” del trascender<sup>24</sup>, esa nada de ser en la que esencialmente estamos<sup>25</sup>. Para Kant, la metafísica era un ir más allá del ente sensible hacia otro tipo de ente, el suprasensible y, en este sentido, era ella *trascendente*<sup>26</sup>, a diferencia de la ontología como filosofía *trascendental* inmanente. «Pero entonces, a una concepción más radical y universal de la esencia de la trascendencia [esto es, entendida como trascendencia hacia un mundo antes que hacia un tras-mundo] le tiene que acompañar necesariamente una elaboración más originaria de la idea de ontología y, por ende, de la de metafísica»<sup>27</sup>.

Aquí encontramos, pues, la razón de esa “falsedad” que atribuía Heidegger a la metafísica tradicional<sup>28</sup>, lo mismo que de esa «no comprensión de la cuestionabilidad y apertura en que Platón y Aristóteles dejaron estar los problemas»<sup>29</sup>. Es decir, lo digno de cuestión según Heidegger, y lo que en Aristóteles queda como problema, es la naturaleza de la filosofía primera como la ciencia del ente en cuanto ente: cómo es posible esta ciencia, de dónde recibe su posibilidad. Esto es, habría que preguntar por la posibilidad de la comprensión pre-ontológica del ser que está a la base del planteamiento on-

---

12). Cf. también, *ibidem*. p. 24 (GA 26, p. 16). Pero, ¿no habíamos afirmado más arriba (p. 18) que el tiempo era “lo primero” “sin más”? Esto se explica, como veremos, por un lado, por ser el tiempo, por así decir, el “ser del ser” y, “por otro lado” –se trata de una consecuencia de lo anterior–, porque el carácter de “primero”, su “aprioridad”, la obtiene el ser del tiempo, por lo cual bien cabe llamar a éste lo primero “sin más”. Así, que el ser sea lo primero de la filosofía primera es perfectamente compatible con que el tiempo sea lo propia o últimamente primero, puesto que apenas cabe hacer la distinción entre ser y tiempo.

<sup>24</sup> «Eso *hacia lo cual* la existencia, como tal, trasciende [*das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert*], lo llamamos el mundo, y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo*.» *De la esencia del fundamento*, en *Hitos*, ed. cit., p. 121 (GA 9, p. 139).

<sup>25</sup> La distinción entre mundo y ser, según esto, también es una que apenas cabe hacer. El mundo es el horizonte que determina a todo ente no humano que nos pueda salir al encuentro como un ente intramundano, y al ente que trasciende hacia el mundo, es decir, la existencia o Dasein, como un ente esencialmente mundano. Por tanto, comprender el ser –es decir, el propio ser como ser-en-el-mundo, así como el del ente intramundano–, es tanto como trascender hacia un mundo. El trascender, hemos visto ya, es el ir más allá del ente en la comprensión de su ser. Por eso, “mundo”, “ser” y “nada”, como eso no-ente a lo que hemos accedido de antemano y a partir de lo cual comprendemos el ente como el ente que él es, son prácticamente términos intercambiables.

<sup>26</sup> Cf. *Prolegómenos a toda metafísica*, ed. cit., pp. 304-305.

<sup>27</sup> *De la esencia del fundamento*, en *Hitos*, ed. cit., p. 122 (GA 9, p. 140)

<sup>28</sup> Cf. *supra*, pp. 14-15.

<sup>29</sup> Cf. *supra*, p. 5.

tológico aristotélico, antes que por la posibilidad de un acceso cognoscitivo al ente suprasensible: se ha de preguntar por la posibilidad de acceso al ente en absoluto. Por tanto, hay que insistir en el cuestionamiento trascendental kantiano, radicalizándolo.

El “no comprender”, por lo tanto, se refiere, más que a una falsificación del pensamiento antiguo o incluso a una mala interpretación de lo que se haya dicho o pensado en él –lo cual, por supuesto, no se descarta–, al no profundizar en lo *no dicho* que estaba a la base de lo dicho y que, de una u otra manera, alcanzaba en ello expresión, pero por lo cual no se siguió interrogando. Una comprensión originaria será aquella que vuelva al origen de lo dicho y lo no dicho en la filosofía antigua, guiada por una nueva concepción –más radical y, así, “suficientemente antigua”– de la existencia humana, como ese “campo de batalla” en cuyo suelo crece toda problemática filosófica.

Se entiende, por tanto –aunque sea de manera preliminar–, que la ontología heideggeriana sea una ciencia crítica trascendental y, como tal, no la ciencia del tras-mundo, sino del ser-en-el-mundo. Sin embargo, todavía queda un aspecto de la concepción heideggeriana de la metafísica por el que hay que preguntar. Se trata del modo en que es retomado el lado *teológico* de la metafísica, eso que llegó a ser concebido como la parte especial de la metafísica, como metafísica especial. La pregunta es si y cómo la filosofía del primer Heidegger es ella misma onto-teo-logía.

Ahora bien, es necesario que la metafísica heideggeriana sea onto-teológica: esta necesidad proviene de la esencia misma de la existencia. Más arriba habíamos destacado el “en cuanto” de la pregunta aristotélica por “el ente en cuanto ente”, como la clave para el desarrollo heideggeriano de dicha cuestión. Este “en cuanto” nos condujo al ser del hombre, en la medida en que éste es el comprensor del ser o el que entiende de ser. En correspondencia con el ser del hombre así concebido, la metafísica es onto-logía, esto es, es el esfuerzo por alcanzar una comprensión explícita (*λόγος*) del ser. Por tanto, es un diferenciar o trascender explícito, si es verdad que sólo hay comprensión del ser en el diferenciar que trasciende. Pero, así como el “hacia-qué” del trascender –es decir, el ser o el mundo– es esencial para la existencia, así también lo es lo trascendido o traspasado mismo, es decir: lo ente en su conjunto, que es a lo que se refiere lo “teológico”.

En su interpretación de la idea de lo teológico y del carácter doble de la filosofía en Aristóteles, dice Heidegger: «Τὸ θεῖον mienta lo ente por antonomasia – el cielo: lo abarcante y avasallador, eso bajo y en lo cual estamos arrojados, eso que nos arrebató y asalta, lo prepotente [*das Übermächtige*]. El θεολογεῖν es una contemplación del κόσμος [...] La filosofía, como filosofía primera, tiene por tanto un carácter doble, es ciencia del ser y ciencia de lo prepotente. (Este carácter doble se corresponde con la duplicidad de existencia y condición de arrojado [*Existenz und Geworfenheit*])»<sup>30</sup>. Dicho con la terminología de *Ser y tiempo*, la metafísica es onto-teológica, tiene esta duplicidad, por ser el Dasein al modo de una “proyección arrojada” (*geworfener Entwurf*)<sup>31</sup>. Pero, aún sin introducir estos conceptos y ateniéndonos únicamente a los de trascendencia y diferencia, puede comprenderse la necesidad de la onto-teología. En efecto, la diferencia que lleva a cabo o realiza esencialmente la existencia es una entre el ser y el ente. Y la trascendencia, “por su parte”, es un trascender el ente o pasar por encima del ente para acceder al ser. La existencia humana, según esto, es esencialmente doble, óntico-ontológica, y la filosofía, por consiguiente, como trascender o diferenciar explícito, es onto-teológica.

Pero, ¿por qué lo teológico no sería más que lo óntico? ¿Por qué lo “divino” haría referencia al “ente en su conjunto” (*das Seiende im Ganzen*)? Esto es, ¿por qué tiene que ser la “teología” propiamente una “cosmología”, el θεολογεῖν, una contemplación del κόσμος? Esto se comprende, al parecer, si se entiende de antemano lo divino como lo prepotente, *das Übermächtige*, es decir, como lo que está esencialmente más allá del poder humano y que, como tal, es lo absolutamente dominante, independiente del grado de dominio que el hombre pueda llegar a tener jamás sobre la “naturaleza”. Esto absolutamente dominante en la existencia humana es el todo del ente, pues esa misma existencia se encuentra siempre a sí misma, quiera o no, como un ente más en medio de lo ente, siendo ya en medio de lo siente. A esto se refiere la “condición de arrojado”, la cual hace que el Dasein nunca pueda ser totalmente dueño de su propio ser<sup>32</sup>. La impotencia esencial del Dasein es estar siendo, sin haberse dado él mismo ese ser.

<sup>30</sup> *Principios metafísicos de la lógica*, ed. cit., p. 21 (GA 26, p. 13).

<sup>31</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 303 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 284).

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*.

Así pues, la metafísica, en un segundo momento, deberá ser la ciencia del ente en su conjunto, la ciencia de lo prepotente. Por eso, también se la podría llamar *fisiología*, esto es, si se entiende por *φύσις*, precisamente, “el imperar de lo ente en su conjunto”<sup>33</sup>, haciendo alusión nuevamente al poder o a la prepotencia del todo del ente. Sin embargo, aunque adecuados, Heidegger no utiliza los nombres de teología, cosmología o fisiología para referirse a la segunda parte de la metafísica, sino, y quizá de un modo menos equívoco: *óntica metafísica* o *metontología*<sup>34</sup>. Con estos nombres se mienta el *viraje* (*Kehre*), la *reversión* o el *vuelco* (*Umschlag*, *μεταβολή*) de la ontología hacia su fundamento óntico, tal como se anunciaba ya, en cierto modo, en *Ser y tiempo*<sup>35</sup>.

«La necesidad interna de que la ontología vuelva al lugar de donde había partido, puede aclararse recurriendo al fenómeno primordial [*Urphänomen*] de la existencia humana, a saber: que el ente “hombre” comprende el ser; en la comprensión del ser reside, a la vez, la realización [*Vollzug*] de la diferencia de ser y ente; sólo hay o se da ser [*nur gibt es Sein*] cuando el *Dasein* comprende el ser. Con otras palabras: la posibilidad de que haya o se dé el ser en la comprensión, presupone la existencia fáctica del *Dasein*, y ésta, a su vez, el estar-ahí [*Vorhandensein*] de la naturaleza. Justamente en el horizonte del problema del ser planteado de manera radical, se muestra que todo esto es visible y puede ser comprendido como ser, si ya existe una posible totalidad del ente.

»De aquí resulta la necesidad de una problemática peculiar, que tiene por tema el ente en su conjunto. Este nuevo cuestionamiento reside en la esencia de la ontología misma y resulta de su reversión [*Umschlag*], de su *μεταβολή*. Esta problemática la designo como *metontología* [*Metontologie*].»<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> *Das Walten des Seienden im Ganzen*. Cf. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, §§ 8-9. Sin embargo, el título de *fisiología* no es del todo adecuado si es que se quiere indicar con él específicamente el lado óntico de la metafísica, puesto que, en realidad, es más rico, y se refiere por igual al ente y al ser, es decir, a la *φύσις* en el doble sentido de “naturaleza”: 1) como la totalidad de lo ente, incluyendo lo humano y lo divino, y 2) como la esencia, la ley interna de un asunto, el ser del ente o el imperar de lo que impera.

<sup>34</sup> Cf. *Principios metafísicos de la lógica*, ed. cit., pp. 184-186. (GA 26, pp. 199-202).

<sup>35</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 61 y 449-500 (*Sein und Zeit*, pp. 38 y 436-437).

<sup>36</sup> *Principios metafísicos de la lógica*, ed. cit., p. 184. (GA 26, p. 199).

Pero, ¿es lo mismo metontología y metafísica especial? Así parece ser, en efecto, si metafísica especial significa: ontología regional, ontología de las regiones más destacadas del ente. De acuerdo con F.-W. von Herrmann<sup>37</sup>, habría que asociar la temática de la óntica metafísica o metontología a las ontologías regionales que se mencionan en *Ser y tiempo*<sup>38</sup>. Éstas recién obtendrían una base, el terreno apropiado para plantear sus preguntas, una vez que se haya desarrollado suficientemente la ontología fundamental que *Ser y tiempo* pone en marcha. De este modo, tampoco habría una oposición entre lo total y lo regional –¿se ocupa la metontología del *todo* del ente o de *regiones* del ente?–, puesto que la ontología fundamental conduce por un camino que implica ambos momentos. En efecto, el objetivo de ésta es llegar al sentido del ser *en general*, el tiempo, para, desde ahí, conceptualizar las distintas formas que hay de ser como *modificaciones de la temporalidad*, lo cual ya sería una ontología *regional* propiamente fundada<sup>39</sup>.

«Ontología fundamental y metontología forman, en su unidad, el concepto de la metafísica»<sup>40</sup>. Esto habría que entenderlo, pues, como la unidad entre ontología fundamental y ontologías regionales fundadas en la temporalidad. Pero, como se sabe, *Ser y tiempo* no es una obra completa, y la *Kehre*, el viraje hacia la óntica metafísica no se llegó a dar. El viraje tendría que haberse efectuado en la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, precisamente, en la sección que lleva por título: Tiempo y ser<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. von Herrmann, F.-W., *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger.*, Editorial Trotta, 1997, traducción de Irene Borges-Duarte, pp. 66-67.

<sup>38</sup> Cf. *Ser y tiempo*, §3.

<sup>39</sup> La conexión entre la temática de la *temporalidad* y la de la *metontología* se deja ver en el siguiente pasaje. Respecto de la “analítica de la temporalidad del ser” –la segunda parte de la ontología fundamental después de la “analítica del Dasein”–, se afirma: «Pero esta analítica temporaria [*temporale Analytik*] es al mismo tiempo el *viraje* [*Kehre*] en el que la ontología misma retorna explícitamente a la óntica metafísica [*metaphysische Ontik*] en la cual se encuentra siempre inexplicitamente». *Principios metafísicos de la lógica*, ed. cit., p. 186 (GA 26, p. 201). Es decir, el descubrimiento del sentido temporario del ser en general es, a la vez, el retorno al ámbito óntico en el que se mueve desde siempre el Dasein, para enfocarlo en su ser temporario. Cf. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §21 a), el ejemplo del “estar-a-la-mano” y el “estar-a-trasmano” (*Zuhandenheit* y *Abhandenheit*) como modificaciones del “estar-presente” y del “estar-ausente” (*Anwesenheit* y *Abwesenheit*) y, en general, de la presencia (*Praesenz*).

<sup>40</sup> *Principios metafísicos de la lógica*, ed. cit., p. 186 (GA 26, p. 202).

<sup>41</sup> Cf. *Ser y tiempo*, §8. En una de las notas a su propio ejemplar, Heidegger escribe junto al título “Tiempo y ser”: *Die Umkehr in die Herkunft*, la reversión al origen. Se trata de la metontología. En general, las cuatro notas habría que interpretarlas en este mismo sentido, como el viraje hacia el fundamento óntico.

## § 9. *Ser y tiempo* y la repetición de la fundamentación de la metafísica

El capítulo anterior nos ha entregado una primera visión de conjunto de la metafísica, tal como ésta es concebida en la primera etapa del pensamiento de Heidegger. En general, la metafísica es el hacerse explícita la esencia metafísica de la existencia, esto es, hacerse explícita la comprensión del ser<sup>42</sup>. Se trata con ella de que la existencia “se vuelva esencial”<sup>43</sup>, es decir, de que traiga a la luz eso que acaso sea lo más difícil de traer a la luz, lo cual es justamente su propia esencia, puesto que ésta es la “luz” misma, lo originariamente iluminado e iluminante, *die Lichtung*, el “claro” o, mejor, la “aclaración”<sup>44</sup>.

Pero esto, esta esencia luminosa de la existencia no es sino el tiempo, entiéndase: el tiempo originario, la temporalidad. La temporalidad es la “luminidad” (*Gelichtetheit*) o el “estar iluminada” la existencia<sup>45</sup>. La comprensión del ser, la trascendencia, acontece en y como esta “aclaración”. El ir más allá del ente hacia el ser, la diferencia ontológica, acontece como el despliegue luminoso del tiempo originario. La pregunta por la esencia de la metafísica se transforma, así, en la pregunta por la comprensión del ser a la luz del tiempo, o, dicho brevemente, en la pregunta por ser y tiempo. Esta visión sintética, preliminar del asunto puede servirnos como guía para la presente tarea, que consiste en exponer el sentido fundamental de la obra capital de Heidegger *Ser y tiempo*.

Ahora bien, el sentido fundamental de esta obra y, en general, del proyecto del que ella forma parte –la pregunta por ser y tiempo, esto es, el ensayo de una interpretación temporaria del ser en general–, reside, justamente, en su carácter ontológico-funda-

---

<sup>42</sup> La metafísica, tomada en su integridad como la unidad de ontología fundamental y metontología, «es sólo la concreción respectiva [*jeweilige Konkretion*]: es decir, esa que debe llevar a cabo en cada caso el que *hace* metafísica] de la diferencia ontológica, es decir, la concreción de la realización [*Vollzug*] de la comprensión del ser. En otras palabras: la filosofía es la concreción central y total de la esencia metafísica de la existencia». *Primeros principios de la lógica*, ed. cit., p. 186 (GA 26, p. 202).

<sup>43</sup> «Si, en general, la trascendencia constituye el fondo esencial de la existencia humana, entonces en el trascender expreso acontece nada menos que la existencia, esencialmente trascendente, al dejar que la trascendencia acontezca expresamente, se vuelve esencial [*wesentlich wird*]. Este volverse esencial la existencia [*dieses Wesentlichwerden des Daseins*] en el trascender expreso, preguntar expresamente por el ser como tal, no es otra cosa que filosofar». *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 227 (GA 27, p. 213).

<sup>44</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 157, 367, 423 (*Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 133, 350-51, 408).

<sup>45</sup> Cf. *ibidem*, pp. 367, 423 (*Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 350-51, 408). La palabra “luminidad” la tomamos de la traducción de Jorge E. Rivera. José Gaos traduce esta expresión como el “estado de iluminado” del “ser ahí”. Cf. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 132007, pp. 379 y 439.

mental, en su carácter de fundamentación. *Ser y tiempo* es el título para la “repetición de la fundamentación de la metafísica”. Así, por lo menos, es como presenta el propio Heidegger su obra principal en el libro sobre Kant<sup>46</sup>. «La fundamentación ontológico-fundamental de la metafísica en *Ser y tiempo* debe entenderse como una repetición»<sup>47</sup>. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué significa “repetición”? ¿Qué, “fundamentación”?

La repetición (*Wiederholung*) pertenece a la “temporalidad propia”, lo cual quiere decir, a la vez, a la “historicidad propia”, al “destino” (*Schicksal*) del Dasein<sup>48</sup>. En general, repetición es lo que entiende Heidegger como la relación auténtica con el pasado, pues se trata de la modalidad propia (*eigentlich*) del “ser-sido” o “sidoidad” (*Gewesenheit*) del Dasein, cómo se adueña éste de su condición de “sido”, del hecho de “tener un pasado” en el sentido de llevarlo consigo, siéndolo. «La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido»<sup>49</sup>. Por lo que se refiere a la repetición de la fundamentación de la metafísica, esto significa que *Ser y tiempo* –para entenderlo en sus propios términos– hay que concebirlo a él mismo como ejemplo de historicidad propia, esto es, como el retorno a lo posible de la existencia filosófica pasada y, concretamente, a lo que quedó oculto y sin desarrollar en Aristóteles y en Kant, es decir, la esencia de la metafísica como el tiempo originario o, lo que es lo mismo, el fundamento temporal-temporario de la comprensión del ser. «Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma de tal suerte que por ello mismo logra conservar su contenido problemático»<sup>50</sup>.

El problema que aquí se trata es el de la “fundamentación” de la metafísica. Por lo que hemos visto en la primera parte de este trabajo, ya debería estar (relativamente) claro el sentido de esta fundamentación<sup>51</sup>. Se trata del regreso al fundamento, de la regresión hacia el origen del conocimiento *a priori*, un internarse en el lugar de nacimiento

---

<sup>46</sup> Cf. *Kant y el problema de la metafísica*, Cuarta Parte.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 201 (GA 3, p. 239).

<sup>48</sup> Cf. *Ser y tiempo*, §§ 68 a) y 74.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 401 (*Sein und Zeit*, p. 385).

<sup>50</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 173 (GA 3, p. 204).

<sup>51</sup> Cf. *supra*, p. 32.

del conocimiento ontológico y la verdad que le pertenece. De ahí que la ontología fundamental en Heidegger, la fundamentación de la metafísica –el regreso al fundamento de la meta-física y/o comprensión del ser–, tome la forma de una *analítica* del Dasein.

La analítica existencial-temporal<sup>52</sup> del Dasein, “lo mismo” que la analítica del entendimiento en Kant<sup>53</sup>, es la «reconducción a una unidad (síntesis) de la posibilidad ontológica del ser del ente, en Kant: la objetividad de los objetos de la experiencia [...] La analítica tiene la tarea de hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolver en elementos, sino la articulación de una unidad de un compuesto estructural»<sup>54</sup>. La ontología fundamental, en su calidad de analítica, es la puesta en libertad (*ἀναλύειν*: soltar, liberar) o la puesta al descubierto (*Freilegung*) de los gérmenes de la ontología<sup>55</sup>.

En correspondencia con esto último, así como con la estructura general de *Ser y tiempo* –por lo menos, con lo que llegó a publicarse, es decir, con las dos primeras secciones de la primera parte–, en correspondencia con esto, decimos, se halla la siguiente caracterización que hace Heidegger de la fundamentación de la metafísica, refiriéndose aquí a la de Kant: «Fundamentación de la metafísica [...] es la delimitación arquitectónica y el trazo de la posibilidad interna de la metafísica, es decir, la determinación concreta de su esencia. Pues toda determinación de esencia no se consume sino en la puesta al descubierto del fundamento esencial [*Freilegung des Wesensgrundes*]»<sup>56</sup>. Dicho con otras palabras, la fundamentación de la metafísica tiene lugar como una determinación del *ser* de la misma, que no se consume sino hasta haber puesto al descubierto el *sentido* de ese ser. Pero, puesto que la metafísica es el Dasein mismo<sup>57</sup>, la “determinación arquitect-

---

<sup>52</sup> En alemán: *existenzial-zeitlich*. Nos referimos, pues, tanto a la analítica provisional del Dasein en la primera sección de la primera parte, como a la repetición de la misma sobre la base de la temporalidad en la segunda sección. Cf. *Ser y tiempo*, §66.

<sup>53</sup> «Entiendo por analítica de los conceptos [...] la aún poco ensayada *descomposición de la facultad del entendimiento* misma, a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* a base de buscarlos sólo en el entendimiento como su lugar de nacimiento y a base de analizar su uso puro en general. Tal es la tarea propia de una filosofía trascendental». *Crítica de la razón pura*, A 65-66/ B 90-91. Cf. también, *ibidem*, A 246-247/ B 303.

<sup>54</sup> Cf. *supra*, p. 49, n. 154.

<sup>55</sup> Cf. *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 44 (GA 3, pp. 41-42).

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 12 (GA 3, p. 2).

<sup>57</sup> Cf. *supra*, p. 66.

tónica” de la esencia de la metafísica se traducirá en la fijación del contenido estructural del ser del Dasein, esto es, del *cuidado* (*Sorge*), y, por su parte, la puesta al descubierto de su “fundamento esencial”, del fundamento de su esencia, se corresponderá con la interpretación de la *temporalidad* como el sentido del ser del Dasein<sup>58</sup>.

Así pues, tal como sucedía *-mutatis mutandi-* en la *Crítica* kantiana, fundamentación es para Heidegger la delimitación de la esencia de la metafísica a partir de su fundamento; ya no, sin embargo, una crítica de la razón pura, sino: la analítica existencial-temporal del Dasein, o bien, como lo expresa el título que encabeza toda la primera parte de *Ser y tiempo*: «la interpretación del Dasein sobre la base de la temporalidad y la explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser».

En su calidad de repetición, es decir, como auténtica tradición, la ontología fundamental heideggeriana es trascendental, no en el mismo sentido que la de Kant, pero tampoco en uno opuesto, contrario a su tendencia fundamental. «Puesto que la ontología es, en su fundamento, ciencia temporaria, la filosofía es filosofía trascendental en un sentido correctamente entendido, no en el sentido kantiano sin más, pero tampoco contrario»<sup>59</sup>. La intuición de que la ontología hunde sus raíces en el fenómeno de la temporalidad<sup>60</sup> y que, por lo mismo, ella es, justamente en su calidad de ciencia del ser, la “ciencia temporaria”, *die temporale Wissenschaft*, es la perspectiva de todo el proyecto “ser y tiempo”, y es lo que ha llegado a conocerse como el punto de vista “trascendental-horizontal” del primer Heidegger<sup>61</sup>.

Pero, ¿por qué tendría que ser la repetición de la fundamentación de la metafísica la búsqueda de algo así como un “horizonte trascendental”? Para responder esto tenemos que volver nuevamente sobre el concepto de trascendencia. El concepto de trascendencia –ya lo hemos visto en parte y lo seguiremos viendo en lo que sigue– es fundamental para comprender la filosofía del primer Heidegger, pues, lo mismo que exis-

---

<sup>58</sup> Los párrafos clave de *Ser y tiempo* serían, desde esta perspectiva, los §§ 41 y 65, «El ser del Dasein como cuidado» y «La temporalidad como el sentido ontológico del cuidado».

<sup>59</sup> *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 385 (GA 24, p. 461).

<sup>60</sup> Cf. *Ser y tiempo*, §5, especialmente, pp. 42-43 ed. cit. (*Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 18-19).

<sup>61</sup> Cf. por ejemplo, von Herrmann, F.-W., *La segunda mitad de Ser y tiempo*, ed. cit., el capítulo 5, pp. 69 ss., donde se trata del tránsito desde la perspectiva trascendental-horizontal del primer Heidegger a la perspectiva de la historia del ser (*seynsgeschichtlich*) del pensar-apropiado (*Ereignis-Denken*).

tencia (*Existenz*), ser-en-el-mundo o cuidado, trascendencia es un nombre para el ser del Dasein. A este respecto, bien cabe recordar la indicación que da el propio Heidegger en una nota a pie de página en el tratado de 1929 *De la esencia del fundamento*: «Permítase-nos indicar en este punto que lo que se ha publicado hasta ahora de las investigaciones de *Ser y tiempo* tiene como única tarea llevar a cabo un proyecto concreto que devele la *trascendencia* (vid. §§ 12-83; esp. § 69). A su vez, esto ocurre para hacer posible esa *única* intención conductora, claramente indicada en el *rótulo* de *toda* la primera parte, consistente en ganar el “horizonte *trascendental* de la *pregunta* por el ser”»<sup>62</sup>.

El horizonte trascendental, sostiene Heidegger, es el horizonte apropiado para la pregunta fundamental de la metafísica, la pregunta por el ser. Esto se vuelve comprensible si tenemos en cuenta lo siguiente. El horizonte trascendental es el horizonte de la trascendencia misma, es decir, el horizonte de la comprensión pre-ontológica del ser y, sólo en cuanto tal, el horizonte apropiado para la trascendencia expresa o comprensión explícita del ser, es decir, para la filosofía trascendental u ontología.

Este horizonte es el tiempo, la trascendencia acontece “temporalmente”. Lo cual no quiere decir aquí *en* el tiempo, sino *como* tiempo. La trascendencia se despliega en lo que Heidegger llama la “temporización de la temporalidad” (*Zeitigung der Zeitlichkeit*)<sup>63</sup>, fenómeno que ya ha quedado esbozado y como prefigurado al tratar sobre la síntesis pura en Kant<sup>64</sup>. De ahí que en la cita de más arriba se llame la atención especialmente sobre el § 69 de *Ser y tiempo*, donde esta conexión, la de trascendencia y temporalidad, se hace explícita. Aquí es donde se introduce, en efecto, el aspecto *horizontal* de la temporalidad<sup>65</sup>, sólo con el cual se alcanza el concepto pleno del tiempo como *unidad extático-horizontal*, es decir, como ese auto-darse, auto-afección, o mejor, auto-proyección con que terminamos nuestra exposición en la primera parte. La trascendencia, la comprensión del ser, se funda en la temporalidad en cuanto unidad extático-horizontal o auto-proyección, y éste es, por consiguiente, el fundamento al que se dirige la repetición de la fundamentación, el horizonte trascendental que hay que “liberar”.

---

<sup>62</sup> *De la esencia del fundamento*, en *Hitos*, ed. cit., p. 139 (GA 9, p. 162).

<sup>63</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 345-347 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 328).

<sup>64</sup> Cf. *supra*, §7.

<sup>65</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 380 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 365).

Así, la analítica existencial-temporal del Dasein en *Ser y tiempo* se muestra como una “analítica trascendental”, es decir, como la liberación o la puesta al descubierto del horizonte trascendental, el horizonte temporal de la trascendencia. Pero, ¿qué es esto de horizonte? ¿En qué sentido es propio de la trascendencia y, en el fondo, de la temporalidad, algo así como un horizonte? Por cierto, no es éste el lugar apropiado para desarrollar la cuestión, pero, a modo de anticipación y, a la vez, para así destacar otro aspecto fundamental del proyecto “ser y tiempo”, conviene decir algo al respecto.

La palabra clave aquí es el *proyecto* “ser y tiempo”. *Ser y tiempo*, según lo indica la primera página del tratado, tiene como propósito «volver a plantear la pregunta por el sentido del ser», tarea ésta que implica, a la vez y esencialmente, «despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta»<sup>66</sup>. ¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué es necesario, y en qué consiste exactamente, despertar la comprensión para el sentido de la pregunta por el sentido del ser? El “despertar” es necesario, porque el “ser” en cuestión es el ser «en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein»<sup>67</sup>, es el ser de la comprensión del ser, comprensión que Heidegger identifica con la naturaleza metafísica del hombre. Es decir, hacer metafísica es hacerse transparente la metafísica, es “volverse esencial”. Ahora bien, esto no ocurre formulando en el aire la pregunta “¿qué quiere decir ‘ser’?”, sino en el camino de regreso hacia el ser del ente capaz de hacer esta pregunta, acontece en la analítica del Dasein.

Pero resulta que ésta tiene en sí misma el carácter de *proyección*. La comprensión que tiene lugar en el planteamiento científico<sup>68</sup> de la pregunta fundamental de la metafísica, es la radicalización o explicitación del proyecto original del ser que constituye la comprensión preontológica del mismo<sup>69</sup>. Se trata de proyectar explícitamente el ser hacia aquello a lo cual ya ha sido proyectado desde siempre, lo cual, piensa Heidegger, es el tiempo<sup>70</sup>. «Si el ser ha de hacerse objetivo, si ha de ser posible la comprensión del ser

---

<sup>66</sup> *Ser y tiempo*, ed. cit. p. 23 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 1).

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 175 (*Sein und Zeit*, p. 152).

<sup>68</sup> “Científico” en el sentido señalado más arriba (p. 69).

<sup>69</sup> «Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser». *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 37 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 15).

<sup>70</sup> Cf. *ibidem*, p. 42 (*Sein und Zeit*, p. 18).

como ciencia en el sentido de ontología, si ha de haber en general filosofía, debe develarse, en el proyecto explícito, aquello hacia lo cual la comprensión del ser, en tanto que comprender, ha proyectado ya el ser en forma preconceptual»<sup>71</sup>. *Ser y tiempo* representa el ensayo de un proyecto explícito del ser hacia el tiempo.

Aquí hay que tener presente que el proyecto (*Entwurf*) es el carácter fundamental de la comprensión, es decir, de ese comprender (*Verstehen*) que, junto con el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y el “discurso” (*Rede*), abre de modo igualmente originario (*gleichursprünglich*) el “ahí” (*Da*) del Dasein, co-constituyendo la “aperturidad” (*Erschlossenheit*) esencial de este ente<sup>72</sup>. Pero, ¿por qué el comprender es un proyectar? Porque comprender es siempre comprender desde..., a partir de..., en vista a..., que es lo que quiere decir para Heidegger el “proyectar hacia...”. Proyectar-hacia es comprender-desde.

Con lo cual se enlaza directamente el concepto de *sentido* u *horizonte*, ya que éste no es sino el “hacia-qué” o el “hacia-dónde” (*das Woraufhin*) de la proyección, es decir, el “desde-dónde” de la comprensión. «*Sentido es el hacia-dónde del proyecto [das Woraufhin des Entwurfs] [...] a partir del cual [aus dem her] algo resulta comprensible como algo*»; «Sentido es aquello en lo que se mantiene la comprensibilidad de algo»<sup>73</sup>.

Preguntar por el sentido del ser, por lo tanto, es preguntar por el hacia-dónde de la proyección preontológica del ser, esto es, por el desde-dónde o el a-partir-de-qué de la comprensión preontológica. Recién esto nos indica por qué pertenece a la trascendencia, esto es, a la *comprensión* del ser, algo así como un horizonte, pues el comprender, en cuanto proyectar, requiere estructuralmente de un “fondo de proyección”<sup>74</sup>, de un horizonte. Se muestra así, además, la correspondencia entre las expresiones “horizonte trascendental” y “sentido del ser”, ya que ambas mientan prácticamente lo mismo: el horizonte de la trascendencia es aquello a partir de lo cual (o en vista a lo cual) el ser resulta comprensible como tal, es el sentido del ser.

---

<sup>71</sup> *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 338 (GA 24, p. 399).

<sup>72</sup> Cf. *Ser y tiempo*, §§ 28 y 32.

<sup>73</sup> *Ibidem*, ed. cit., p. 175 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 151).

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, la nota \* del traductor a la página 175. De hecho, tanto Gaos como Rivera suelen traducir *das Woraufhin* directamente de esta manera, como el “fondo sobre el cual” del proyecto. Gaos lo vierte como el “aquello sobre el fondo de lo cual”. Cf. *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 351.

Pero, ¿por qué pertenece a la *temporalidad* un horizonte? Esto es así, por ser ella misma proyecto y, más aún, por ser *el proyecto originario* y, como tal, el fundamento de todo proyectar, de toda comprensión. «La temporalidad es en sí y sin más la autoproyección originaria»<sup>75</sup>. Por supuesto, decir esto no constituye aún la *aclaración* del carácter proyectivo-horizontal del tiempo, pero sí nos señala, por el momento –que es lo que aquí viene al caso– una forma de comprender más profundamente –o, por lo menos, en sus propios términos– el *proyecto* en el que consiste el pensar de *Ser y tiempo*.

Esta conexión entre fundamentación y proyección también nos la indica el carácter esencial del proyecto de ser un *proyectar hacia posibilidades*<sup>76</sup>. En efecto, para Heidegger, la fundamentación de la metafísica consiste en «el proyecto de la posibilidad interna de la metafísica»<sup>77</sup>. De nuevo, existe una correspondencia estructural entre el comprender “existente” (*existenziell*) del Dasein y el existencial (*existenzial*), es decir, entre la llamada “conciencia natural”, pre-filosófica, y el pensar filosófico. Y es que comprender es siempre comprender desde... lo posible, desde... posibilidades.

Pero, la “posibilidad” la entiende Heidegger como “eso que hace posible”, es decir, lo que hace posible que algo sea lo que es. Y, en el contexto de la ontología fundamental, esto significa, en última instancia, el sentido. «Sentido significa el hacia-dónde del proyecto primario, a partir del cual algo puede concebirse como lo que es, en su posibilidad. El proyectar abre posibilidades, es decir, eso que hace posible. Poner al descubierto el hacia-dónde de un proyecto quiere decir: abrir eso que hace posible lo proyectado»<sup>78</sup>. El proyectar en el que consiste la fundamentación de la metafísica abre, pues, lo posibilitante de la metafísica<sup>79</sup>, lo cual es decir: abre el (todo estructural del) ser del Dasein y el sentido de este ser, la trascendencia y la temporalidad, tarea ésta que incluye, y en gran parte coincide con, la apertura del horizonte trascendental, el sentido del ser, ya que en esto descansa la esencia de la metafísica en cuanto comprensión del ser.

---

<sup>75</sup> «Die Zeitlichkeit ist in sich der ursprüngliche Selbstentwurf schlechthin». *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 366 (GA 24, p. 436).

<sup>76</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 169-171 (*Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 145-147).

<sup>77</sup> *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 12 (GA 3, p. 2).

<sup>78</sup> *Ser y tiempo*, ed. cit. p. 341 (*Sein und Zeit*, p. 324).

<sup>79</sup> Cf. *supra*, p. 49.

Quizá podría resumirse lo dicho hasta el momento sobre el carácter de fundamentación de la pregunta por ser y tiempo, prestando atención a la coherencia interna que existe entre las ideas de fundamentación, analítica, proyección y horizonte. La fundamentación (*Grundlegung*) de la metafísica tiene en Heidegger el sentido de una puesta al descubierto del fundamento (*Freilegung des Grundes*). Este, precisamente, es el sentido de la analítica (*ἀναλύειν*) del Dasein, la cual, mediante la articulación del “todo de posibilitación” de la metafísica, pretende poner al descubierto el fundamento temporal de la misma. Pero, así entendida, la analítica consiste en la proyección explícita del ser hacia el tiempo, esto es, en la apertura del “hacia-dónde” del proyecto original. En efecto, según Heidegger, el hacia-dónde es lo que *hace posible* lo proyectado, es decir, lo que hace posible el ser, el ser del Dasein y el del ente intramundano. Es el fundamento. El fundamento, así concebido, como el hacia-dónde del proyectar que hace posible lo proyectado, es el horizonte trascendental, éste hace posible la trascendencia. El fundamento (*Grund*) buscado se muestra, según esto, como el trasfondo (*Hintergrund*) de una proyección, justamente de esa proyección que es la propia metafísica.

Mas esta forma de plantear el asunto, ¿no significa un total alejamiento de Kant? ¿Se deja ver aquí todavía un diálogo? *Ser y tiempo*, por supuesto, no pretende “dejar atrás” a Kant, lo cual tampoco significa, por otro lado, que pretenda, por así decirlo, “traerlo de vuelta”. Esta doble actitud, de sí y no, propia de la auténtica tradición, Heidegger la expresa diciendo que la repetición (*Wiederholung*) es al mismo tiempo una *réplica* (*Erwiderung*) y una *revocación* (*Widerruf*)<sup>80</sup>. La repetición responde a la *posibilidad* de la existencia pasada, desarrolla lo posible en ella, revocando de esa manera lo que en el presente actúa como un pasado petrificado. Pero, el desarrollo de lo posible en la filosofía kantiana coincide con la superación del punto de vista que la domina, el punto de vista cartesiano de la mente aislada y sin mundo. La repetición de la fundamentación es la radicalización y universalización -la “mundanización”- del ámbito de lo ontológico-trascendental, es el replanteo del problema de la esencia y fundamento de la metafísica desde la perspectiva de la *existencia*, frente al principio de la *conciencia*.

---

<sup>80</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 401 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 386).

## II

### Existencia, Trascendencia, Temporalidad

#### § 10. Cuidado y temporalidad. El fundamento extático de la existencia

La esencia del Dasein, la esencia de la metafísica, reside en la “existencia” (*Existenz*), en un cierto “estar fuera”<sup>81</sup>. ¿En qué consiste éste y qué lo hace posible? ¿Qué es lo que “saca fuera”, qué es lo que deja “fuera de sí” al Dasein? Éstas son, básicamente, las preguntas con que nos ocuparemos a continuación. De esta manera empezamos a desarrollar la cuestión señalada más arriba<sup>82</sup> como la fundamental en la reasunción heideggeriana de la fundamentación de la metafísica, esto es: la pregunta por el *ser* del Dasein, el *cuidado*, y el *sentido* de este ser, la *temporalidad*. Se trata, pues, de ganar claridad sobre los momentos constitutivos del cuidado y el sentido temporal de esta totalidad estructural. Con esto se habrá dado el primer paso en la puesta al descubierto del fundamento temporal de la metafísica. Sólo el primero, sin embargo, porque, por el momento, sólo se atiende al *carácter extático* de la temporalidad, tratando de precisar cómo le confiere éste a la existencia –esto es, cómo hace internamente posible– esa su peculiar forma de ser, su “externalidad”, eso que Heidegger llama la “apertura” (*Erschlossenheit*).

El término “existencia” se refiere al ser del Dasein, en la medida en que éste es un ente tal que, en su ser, “se trata” de su propio ser, un ente al que, en su ser, “le va” su propio ser<sup>83</sup>. La existencia se refiere a esa peculiar “incumbencia”, ese íntimo “asunto” que es para este ente su propio ser. El Dasein es el ente entregado a sí mismo, es el ente que tiene que ser su propio ser. Pero, tener que ser el propio ser significa: estar vuelto hacia el propio ser en cuanto posible. El Dasein “sabe de sí” proyectándose hacia

---

<sup>81</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 67 (*Sein und Zeit*, ed. cit., p. 42). Cf. también, *Introducción a “Qué es metafísica”*, en *Hitos*, ed. cit., pp. 305-307 (GA 9, pp. 373-375).

<sup>82</sup> Cf. *supra*, pp. 77-78, 82.

<sup>83</sup> «Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. [...] Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht...» *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 67s. (*Sein und Zeit*, p. 42).

posibilidades, tiene una comprensión de sí como posible ser-en-el-mundo; esto es, como un “poder hacer esto o lo otro”<sup>84</sup>, poder conducirse de ésta u otra manera en relación a las cosas, a los otros y a sí mismo. Existir es ser el propio ser como poder-ser, estar entregado a sí como posibilidad y, por lo mismo, como responsabilidad.

Es en vista a esta esencial referencia a sí en que consiste la existencia y que determina toda forma de ser el Dasein, que Heidegger puede utilizar este término –o bien, el término “existencialidad” (*Existenzialität*)–, por un lado, para referirse a la totalidad del ser del Dasein y, por otro, para referirse solamente a ese momento específico del mismo que es la proyección de sí hacia posibilidades, el momento de la comprensión<sup>85</sup>. Lo mismo, es decir, este “afectar” la existencialidad la totalidad del ser del Dasein, se expresa en el término que utiliza Heidegger para referirse a los “caracteres de ser” destacables en el Dasein, los “existenciales” (*Existenzialien*)<sup>86</sup>. Reciben este nombre, por ser estos caracteres, no las propiedades de una cosa que luce de esta u otra manera, sino «maneras posibles de ser para él [para el Dasein] y sólo eso»<sup>87</sup>, es decir, momentos co-implicados en la autoreferencialidad del existir y, en este sentido, integrantes del poder-ser. En última instancia, esta primacía de la existencia como idea rectora se funda, según veremos, en la primacía del futuro o advenir (*Zukunft*) dentro del despliegue de la temporalidad.

A partir de esta idea general de existencia podemos acercarnos a ese otro término, más formal, con el que Heidegger pretende aprehender la totalidad del ser del Dasein, el “cuidado” (*Sorge*). El ser del ente “a cargo” de su propio ser, “al cuidado” de éste –capaz, por lo tanto, de “tomarlo entre manos”, así como de “abandonarlo” y “dejarse llevar”<sup>88</sup>– es designado, acordemente, como cuidado. Lo cual no hace especial referencia a las preocupaciones efectivas y “ónticas” de la vida, sino al esencial “ser afectado” o “estar preocupado” este ente por su propio ser, es decir, “irle” a este ente su pro-

---

<sup>84</sup> Cf. Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, 2006, p. 373s.

<sup>85</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 35-36 (*Sein und Zeit*, pp. 12-13). «Existencia: 1. para el todo del ser del Dasein; 2. sólo para el “comprender”». *Ibidem*, p. 335, nota a del *Hüttenexemplar* (*Sein und Zeit*, p. 316).

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, pp. 69-70 (*Sein und Zeit*, pp. 44-45).

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 67-68 (*Sein und Zeit*, p. 42).

<sup>88</sup> «El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse». *Ibid.*, p. 35 (*Sein und Zeit*, p. 12).

pio ser –fenómeno al que ya nos hemos referido antes como “autoafección pura”, pero que sólo ahora podemos empezar a ver de un modo más concreto como cuidado–.

Mas, en este “llegar el ser” al Dasein –o bien, llegar el Dasein a este ser<sup>89</sup>– es posible destacar una serie de caracteres, distintos momentos, y el concepto de cuidado es utilizado, ante todo, para designar la totalidad que los comprende. En este sentido, Heidegger expresa el contenido específico de este concepto de la siguiente manera: «el ser del Dasein [el cuidado] significa: estar-por-delante-de-sí-ya-en (el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece intramundaneamente) [*Sich-vorweg-schon-sein-in (der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)*»<sup>90</sup>. A su vez, esta totalidad coincide con la unidad de tres existenciales fundamentales: la existencialidad, la facticidad (*Faktizität*) y la caída o “condición de caído” (*Verfallen, Verfallenheit*)<sup>91</sup>.

El primer momento del cuidado, la existencialidad, se aclara en parte con lo dicho más arriba al introducir la idea de existencia. El ente existente, en cuanto tal, está (o, mejor quizá, “anda” o “va”) “por delante de sí” (*sich-vorweg*), es decir, vuelto hacia su propio ser en cuanto poder-ser. El Dasein “anda a la zaga” de su propio ser, y el ser del Dasein no es sino este “ir tras de sí”, esta singular persecución. Pero ésta no es sino la proyección de sí hacia un ser posible o, como dice también Heidegger, hacia un “por-mor-de” (*Worumwillen*)<sup>92</sup> de sí mismo, es decir, hacia una posibilidad de sí mismo.

El “fuera de sí” en que consiste la existencia se refiere, pues, primariamente, a esa singular “relación de ser” (*Seinsverhältnis*)<sup>93</sup> que guarda el Dasein con su propio ser, en la medida en que está (o anda) “por delante de sí”. Por eso, el “estar fuera de sí” de la existencia es, en realidad, un “estar consigo” o “saber de sí” bien entendido, a saber,

---

<sup>89</sup> En el Dasein «radica algo del estilo del *estar-a-la-busca*, del *ir-tras-algo* [*Aussein auf etwas*]; el Dasein sale tras su ser propio, tras su ser mismo, para “ser” su ser. *El cuidado, en cuanto tal ser-para, ser-por* [*Sein-um*], es ese salir tras el ser que es el propio salir». *Prolegómenos*, ed. cit., p. 368.

<sup>90</sup> *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 214 (*Sein und Zeit*, p. 192). En la traducción del *Sich-vorweg-sein* como “estar-por-delante-de-sí” seguimos al traductor de los *Prolegómenos* antes citados, Jaime Aspiunza (cf. *ibidem*, p. 369ss.). En la traducción de *Sein-bei* como estar “en medio de...” seguimos a J. E. Rivera (cf. la nota \* a la página 81 de *Ser y tiempo*, ed. cit.).

<sup>91</sup> Cf. *ibidem*, ed. cit., pp. 214, 335 (*Sein und Zeit*, pp. 193, 316).

<sup>92</sup> «El primario “para-qué” [*Wozu*] es un por-mor-de [*Worum-willen*]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser [*dem es in seinem Sein wesentlich um dieses Sein selbst geht*].» *Ibid.*, p. 111 (*Sein und Zeit*, p. 84).

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, p. 35 (*Sein und Zeit*, p. 12).

en cuanto aperturidad o estado de abierto. En efecto, tan pronto se introduce la idea de existencia en *Ser y tiempo*, Heidegger la aclara en estos términos: «Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo»<sup>94</sup>. La existencia abre, es decir, deja al ente existente ante sí mismo, por delante de sí en cuanto posible. Mas, este sí-mismo que se tiene delante y que se persigue, no es el sí-mismo aislado y vacío de la pura autoconciencia, sino, al contrario, un sí-mismo-en-el-mundo. Saber de sí es saberse en el mundo. No hay un sí-mismo en el vacío, sino que ser-sí-mismo significa persecución de posibilidades mundanas. Esto último lo expresa Heidegger al afirmar que la existencia es siempre *fáctica* y la proyección, proyección *arrojada*.

La facticidad aparece expresada en la definición del cuidado mediante el “ya-en (el-mundo)”. La facticidad alude al “ya” (*schon*) del estar siendo del Dasein y, así, al estar siendo mismo. La facticidad del ente existente, a diferencia de la factualidad del ente meramente subsistente (*Tatsächlichkeit des Vorhandenen*), se refiere al nudo “que” (*Daß*)<sup>95</sup> con el que –o en el que– el Dasein se encuentra mientras es; se refiere, por lo tanto, al encontrarse-siendo mismo, o bien, al siendo en cuanto encontrado, al estar siendo que sabe de sí, abierto a sí mismo, existente.

En cierto modo, ya nos habíamos topado con este fenómeno más arriba<sup>96</sup> al tratar sobre el concepto heideggeriano de metafísica. Mencionábamos ahí la “condición de arrojado” (*Geworfenheit*), concepto que en gran medida coincide con el de facticidad –lo mismo que el de existencialidad con el de proyección–. Tratábamos entonces de aclarar cómo podía la constitución onto-teológica de la metafísica concordar con (o tener su correspondencia o fundamento en) el carácter proyectivo-arrojado de la existencia humana. Un resultado de esa consideración fue que la “teología” en Heidegger podía ser interpretada como “cosmología”, la cual habría que entender, a su vez, a la luz de su concepción del Dasein como ser-en-el-mundo. Ahora tenemos esto: el Dasein está arrojado en un mundo, a ser en el mundo, y la facticidad es ser-ya... en un mundo. ¿Cómo hay que entender este “mundo” del “ya-en”, el mundo de la facticidad?

---

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> O bien, al nudo “que es y tiene que ser” (“*Daß es ist und zu sein hat*”). Cf. *ibid.*, p. 159 (*Sein und Zeit*, p. 134).

<sup>96</sup> Cf. *supra*, p. 72.

El mismo Heidegger responde a esta última pregunta cuando vincula la unidad de existencialidad y facticidad al enraizamiento de los “respectos-para” (*Um-zu-Bezüge*) en el “por-mor-de”<sup>97</sup>. Esto indica que el mundo del “ya-en-el-mundo”, de la facticidad, es el mundo, no como totalidad del ente, sino como el horizonte ontológico a la luz del cual el Dasein accede por vez primera al ente. Es decir, el mundo del ya-en-el-mundo es la “mundaneidad”<sup>98</sup>, la cual es un existencial, un carácter de ser del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo. En vista a lo cual habría que concluir que, cuando Heidegger relaciona el carácter onto-teológico de la filosofía primera a la unidad de proyección y condición de arrojado, y esta última, a su vez, al estar sometido el Dasein al todo del ente, estaría fusionando con ello la facticidad con el *tercer momento* del cuidado, con la *caída*, ya que, en efecto, es ella la que se refiere propiamente al ente. Así, la posible onto-teología heideggeriana encontraría su base existencial en la integridad del cuidado.

La “caída”, el tercer momento del cuidado, se expresa en el *Sein-bei*, el ser o estar “junto a” o “en medio de” el ente que comparece dentro del mundo. “Dentro del mundo” quiere decir aquí: a la luz de la “significatividad”<sup>99</sup> o, dicho simplemente: en la familiaridad de la ocupación cotidiana. La caída, como momento esencial del cuidado, muestra el vínculo primario del Dasein con el ente. Ser el Dasein junto al ente, en medio del ente, forma parte del contenido *a priori* de su ser. Lo que aquí se niega, pues, es nuevamente es la idea de un yo aislado y sin mundo, es decir, el “yo pienso” kantiano, pura actividad, anterior de cierta forma a los objetos en cuanto “resultado” de la objetivación, “fenómenos” (*Phaenomena*)<sup>100</sup>. Se supone *demasiado poco*, piensa Heidegger<sup>101</sup>, si se parte con un yo aislado, subyacente, independiente o anterior a su vínculo con el ente. Al contrario, el yo sólo puede ser tal en cuanto yo-me-ocupo-del-ente-intramundano;

---

<sup>97</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 214 (*Sein und Zeit*, p. 193).

<sup>98</sup> «“Mundaneidad” es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo. Ahora bien, el estar-en-el-mundo se nos ha manifestado como una determinación existencial del Dasein. Según esto, la mundaneidad misma es un existencial. Cuando preguntamos por el “mundo” desde un punto de vista ontológico, no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del Dasein». *Ibidem*, p. 92 (*Sein und Zeit*, p. 64).

<sup>99</sup> Cf. *ibid.*, pp. 113-114 (*Sein und Zeit*, p. 87).

<sup>100</sup> «Los fenómenos [*Erscheinungen*], en la medida en que son pensados como objetos según las categorías, se llaman Fenómenos [*Phaenomena*]». *Crítica de la razón pura*, A 249.

<sup>101</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit. p. 334 (*Sein und Zeit*, pp. 315-316).

no hay *ser* humano anterior a la ocupación (*Besorgen*), al trato con los entes, los cuales, por lo demás, no son primariamente objetos ni representaciones, sino aquello en lo cual estamos inmersos, eso con lo cual hay que habérselas y con lo que contamos a diario en nuestra ocupación, es decir: utensilios, enseres (*Zeuge*) o, mejor: *prágmata*<sup>102</sup>.

El cuidado, la totalidad del ser del Dasein, se muestra, pues, como existencia fáctica cadente, estar por delante de sí ya en un mundo, en medio del ente intramundano. Mas, en este ensamble se acusa, según Heidegger, el fenómeno originario del tiempo, la temporalidad. La temporalidad es el “sentido” del ser del Dasein, el sentido del cuidado. Sin embargo, el sentido del ser del Dasein no es algo otro que este ser, sino este mismo ser<sup>103</sup> en lo que respecta a su posibilidad interna. El sentido “es” la esencia misma del ser, esto es, su esencia<sup>104</sup>. Pues bien, el esencia del ser del Dasein Heidegger lo concibe como temporización, como el despliegue del tiempo originario. La existencia, el “fuera de sí” del Dasein, es obra del tiempo, es el tiempo mismo.

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué sería entonces el tiempo? Mas, aquí la pregunta correcta es: ¿quién es el tiempo? Pues el tiempo es el propio Dasein que entiende de sí, es el Dasein en su apertura originaria, la aclaración (*Lichtung*) original de su ser. De hecho, y aunque, en rigor, lo contrario sea lo correcto, siempre que se hable de temporalidad resulta conveniente interpretarla desde el fenómeno de la comprensión y, en concreto, desde su estructura característica que es el “proyectar-hacia...” / “comprender-desde... posibilidades”; de este modo retendremos la unidad y el sentido del fenómeno.

---

<sup>102</sup> «Los griegos tenían un término adecuado para las “cosas”: las llamaban *πράγματα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación [*im besorgenden Umgang*] (*πρόξιν*)». *Ibidem*, p. 96 (*Sein und Zeit*, p. 68). El ente en cuanto objeto (*Gegenstand*) es posterior en cierto modo al ente usual y mundano. En efecto, la pura objetualidad (*Gegenständlichkeit*) sólo se descubre mediante una transformación de la mirada primaria que es la circunspección (*Umsicht*). El objeto, pues, en cuanto tal, es un derivado. Pero no, sin embargo, al modo como lo era en Kant en virtud del ordenamiento *a priori* de los datos sensibles, sino que es “ontológicamente” posterior, es decir, por lo que respecta a su ser-descubierto, con respecto a lo que se nos descubre primeramente, lo cual no es el ser independiente y distante (indiferente) del objeto, sino el ser del ente que nos concierne en nuestra praxis, por tanto, eso que Heidegger llama el ser o estar-a-la-mano, la “amanualidad” (*Zuhandensein, Zuhandenheit*); o bien, si se quiere ir más atrás, la “presencialidad” (*Anwesenheit*), si es verdad que pueden reducirse a ella *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*.

<sup>103</sup> «El sentido de este ser, es decir, del cuidado –sentido que lo posibilita en su constitución– es lo originariamente constitutivo del poder-ser. El sentido de ser de Dasein no es algo otro y flotante, algo “ajeno” al Dasein mismo, sino que es el mismo Dasein que se autocomprende [*das sich verstehende Dasein selbst*]». *Ibid.*, p. 342 (*Sein und Zeit*, p. 325).

<sup>104</sup> *Cf. supra* p. 60.

La interpretación temporal del cuidado debe comenzar con el fenómeno primario del mismo que es la existencialidad. La existencia es el ser del Dasein en cuanto a éste “le va” su ser. Pues bien, en esto mismo se encuentra, según Heidegger, el fenómeno original del futuro. El futuro (*Zukunft*) es la venida (*Kunft*) en la que el Dasein llega a sí desde una posibilidad de sí mismo, desde un por-mor-de-sí<sup>105</sup>. El porvenir es propiamente advenir, advenimiento, llegada. Estar por delante de sí en cuanto posible, entender de sí a la luz de la posibilidad, existir, es llegar a sí, ser venidero (*zukünftig*).

Pero resulta que esta venida del Dasein es “al mismo tiempo” un regreso, un retorno (*Zurückkunft*), a saber: al ente que el Dasein *ya era*. El Dasein, mientras es, se encuentra con que *ya está* en un mundo. Según Heidegger, este encuentro sólo es posible si el Dasein puede *ser* lo que *era*, ser su haber-sido (*Gewesenheit*), por tanto: *ser sido* (*gewesen sein*)<sup>106</sup>. El fenómeno original del pasado es este llevar consigo el propio ser, esta retención de sí en la cual es posible tanto la recuperación de sí (la repetición) como el olvido de sí, puesto que ambas son formas de encontrarse, de estar en el mundo. Ser-sido es poder-encontrarse, estar consigo, tenerse. El sentido temporal de la existencia-fáctica se encuentra, por tanto, en el ser venidero-sido del Dasein, en el venir que regresa a sí. La temporización del advenir-sido cabe entenderla como una unidad de persecución y retención, búsqueda del ser posible sin desprenderse del ser fáctico.

La caída, el tercer momento del cuidado, tiene su sentido temporal en el presente. Pero, ¿en qué consiste el presente? Según Heidegger, el presente no es simplemente el ahora o, por lo menos, no originariamente. Originariamente, el presente (*Gegenwart*) es presentar, hacer-presente (*Gegenwärtigen*) y un modo fundamental del ser del Dasein. Presentar significa: dejar salir al encuentro, dejar comparecer (*Begegnenlassen*), propiciar la comparecencia<sup>107</sup> del ente. Presentando, el Dasein deja que el ente se presente (*anwesen*) en sí mismo (*an ihm selbst*) y “en persona” (*leibhaftig*)<sup>108</sup>. La ocupación con el ente intramundano sólo es posible si éste se mantiene presente (*anwesend*) para un presentar.

---

<sup>105</sup> Cf. *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 343 (*Sein und Zeit*, p. 325).

<sup>106</sup> Cf. *ibidem*, p. 345 (*Sein und Zeit*, p. 328).

<sup>107</sup> En esta última expresión seguimos la propuesta del traductor de los *Prolegómenos* antes citados, Jaime Aspiunza (cf. *ibidem*, p. 207, notas 49 y 50).

<sup>108</sup> Cf. *Ser y tiempo*, p. 363 (*Sein und Zeit*, p. 346).

Resulta así que el cuidado, el ser del Dasein, es temporalidad. La tríada existencialidad-facticidad-caída tiene su fundamento temporal en el porvenir que, siendo sido, presenta (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*), en el llegar a sí que regresa a sí y deja comparecer. Con esto queda claro a la vez el sentido temporal de la aperturidad del Dasein, esto es, de qué modo es la temporalidad la que abre al ente existente dejándolo esencialmente “fuera de sí”. El “fuera de sí” lo encontramos en los tres momentos de la temporalidad: en el “llegar a sí” (“*Auf-sich-zu*”), en el “volver a...” (“*Zurück-auf*”) y en el “dejar comparecer a...” (“*Begegnenlassen von*”). En el movimiento unitario de la temporización el Dasein queda abierto conjuntamente para lo posible, lo fáctico y lo presente (lo compareciente). En virtud de este “abrir hacia...” cada uno de los momentos de la temporalidad recibe el nombre de *éxtasis* o *arrobamiento* (*Ekstase, Entrückung*), y la temporalidad es caracterizada como lo *ἐκστατικό* *schlechthin*, lo extático por excelencia, «el “fuera de sí” originario en sí y por sí [*das ursprüngliche “Außer-sich” an und für sich selbst*]»<sup>109</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de esta caracterización de la temporalidad para la dilucidación de la esencia de la metafísica? La metafísica es el traspaso, la trascendencia del Dasein, en virtud de la cual éste se encuentra abierto al ser y al todo del ente. ¿Se deja ver en la unidad extática de la temporalidad algo semejante? No podemos decir que así sea, no, al menos, en forma clara y directa. Sin embargo, esto empezará a verse cuando logre concebirse en su ser temporal la trascendencia del Dasein como tal, es decir, su trascender *hacia un mundo*, su ser en el mundo. Para llegar a esto último, es preciso exponer la plenitud del concepto ontológico-existencial del tiempo, y mostrar cómo a la unidad extática pertenece una *unidad horizontal*, en la cual se funda específicamente el fenómeno del mundo y, con él, el del ser mismo, el develamiento del ser del ente en general. Habiendo dado este segundo paso en la explicación del tiempo, contaremos con una base para entrever el tipo de respuesta a la que conducía desde un principio el replanteamiento heideggeriano de la pregunta por la esencia de la metafísica.

---

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 346 (*Sein und Zeit*, p. 329). En la exposición del concepto de tiempo hemos dejado de lado dos aspectos que, en *Ser y tiempo*, juegan un rol fundamental para su legitimación, a saber: por un lado, la diferenciación entre una temporalidad propia y otra impropia, y, por otro, el origen del tiempo de la ocupación en la temporalidad originaria. Pensamos, sin embargo, que esta restricción facilitará la captación de lo esencial, lo cual, para nuestros propósitos, no es más que la temporalidad de la trascendencia en general.

## § 11. Trascendencia, Temporalidad, Temporariedad

El § 69 de *Ser y tiempo*, y específicamente, el apartado c), titulado: «El problema de la trascendencia del mundo», introduce temáticamente el *carácter horizontal* del tiempo como fundamento para la trascendencia del Dasein. En este sentido, es lo que más se acerca al objetivo expreso de la primera parte de esta obra, consistente en la explicación del tiempo como el *horizonte trascendental* de la pregunta por el ser. El tiempo, como decíamos<sup>110</sup>, resulta ser el horizonte apropiado para esta pregunta, es decir, para la filosofía entendida como “ciencia trascendental”, debido a que, previo a toda ciencia, es el horizonte de la trascendencia en general, el horizonte que hace posible el trascender en primer lugar, y esto según las dos acepciones básicas en que se puede tomar este concepto, a saber: como sobrepaso del ente hacia el ser y como ser-en-un-mundo. El horizonte de la temporalidad debe mostrarse, pues, como lo posibilitante de la trascendencia a un mundo y como lo posibilitante de la comprensión del ser, lo cual es decir: como “sentido” del ser, o el trasfondo para su comprensión.

En el pasaje mencionado de *Ser y tiempo*, el fenómeno de la horizontalidad se introduce para aclarar la temporalidad propia de la “trascendencia del mundo”. En primer lugar, conviene aclarar esta última expresión, pues, ¿no es el mundo el “hacia-dónde” del trascender, más bien que el trascender mismo? Sin embargo, también es cierto que el mundo “existe”, es decir, que tiene el modo de ser del Dasein<sup>111</sup>, por lo cual también es posible referirse a él, y entenderlo, como “lo trascendente” mismo (*das Transzendent*). Encontramos una aclaración sobre este punto en un pasaje de *Problemas fundamentales*: «*Transcendere* quiere decir sobrepasar [*überschreiten*], lo *transcendens*, lo trascendente, es lo que *sobrepasa como tal* y no aquello a lo cual yo sobrepaso. El mundo es lo trascendente porque, perteneciendo a la estructura del ser-en-el-mundo, constituye el

---

<sup>110</sup> Cf. *supra*, pp. 79 y 81.

<sup>111</sup> «El Dasein existe como ser-en-el-mundo. El mundo pertenece a la constitución de existencia [*Existenzverfassung*] del Dasein. El mundo no es subsistente [*vorhanden*], sino que el mundo existe [*Welt existiert*]. Sólo en la medida en que el Dasein es, es decir, es existente, hay mundo [*gibt es Welt*]». *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 354 (GA 24, p. 420).

sobrepasar a... como tal»<sup>112</sup>. Es decir, es el Dasein, en cuanto ser-en-el-mundo, lo trascendente; el mundo, en su calidad de existencial, co-constituye el trascender, por lo cual también “trasciende”, aun cuando sea al mismo tiempo el hacia-dónde del trascender.

Pero, ¿por qué “existe” el mundo? Esto es, ¿en qué se funda su pertenencia al ser del Dasein? El párrafo 69 de *Ser y tiempo* da la respuesta. El mundo existe, forma parte de la existencia, porque la temporalidad no sólo es extática, sino también horizontal. La “trascendencia del mundo”, su pertenencia al trascender del Dasein, se funda en la pertenencia de una *unidad horizontal* a la unidad extática de la temporalidad, esto es, correspondiente a la unidad *Zukunft-Gewesenheit-Gegenwart* entendida como “advenir-sido-que-presenta”. «Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacia... [*Entrückungen zu...*], sino que al éxtasis le pertenece también un “hacia qué” de la salida [*ein Wohin der Entrückung*, un hacia-dónde del arrebató]. A este “hacia qué” del éxtasis lo llamamos el esquema horizontal [*das horizontale Schema*]»<sup>113</sup>.

A cada éxtasis le corresponde un determinado “esquema” y, así: 1) al porvenir le corresponde el “por-mor-de-sí” (*das Umwillen seiner*); 2) al ser-sido, el “ante-qué de la condición de arrojado” (*Wovor der Geworfenheit*), o bien, el “a-qué del estar entregado” (*Woran der Überlassenheit*, el a-qué de la entrega-a-sí); y, por último, 3) al presente le corresponde el “para” (*das Um-zu*)<sup>114</sup>, o bien, como se señala y desarrolla hasta cierto punto en *Problemas fundamentales*<sup>115</sup>, la “presencia” (*Anwesenheit, Präsenz*).

En su unidad, los esquemas constituyen el *sentido temporario* del mundo; “temporario”, en cuanto que el concepto de “temporiedad” (*Temporalität*) mienta precisamente la temporalidad (*Zeitlichkeit*) en relación a su carácter horizontal. «La *temporiedad* es la *temporalidad con referencia a la unidad de los esquemas horizontales que le pertenecen*»<sup>116</sup>. Por eso, la introducción de los esquemas en el contexto de la interpretación temporal del mundo, bien puede considerarse como el primer paso explícito en dirección hacia la “problemática temporaria”, esto es: esa en la cual debía ponerse al descubierto

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 357 (GA 24, p. 425).

<sup>113</sup> *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 380 (*Sein und Zeit*, p. 365).

<sup>114</sup> *Cf. ibidem*.

<sup>115</sup> *Cf. Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §21 a).

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 366 (GA 24, p. 436).

la “temporariedad del ser”<sup>117</sup> y, recordemos, esa a la cual Kant habría avanzado más que nadie “presionado por la fuerza de los fenómenos”, es decir, por la conexión intrínseca de tiempo y ser. Volvamos brevemente sobre este último punto.

Para Heidegger, lo más sobresaliente dentro de la fundamentación kantiana de la ontología, es que el tiempo «co-actúa [*fungiert mit*] en la constitución de la comprensión de algo en general, co-actúa en la constitución del significado [*Bedeutung*]. El tiempo co-actúa para la constitución de la posibilidad de que los conceptos puros del entendimiento se refieran a objetos [...]»<sup>118</sup>. En efecto, la síntesis pura en Kant, en virtud de la cual hay en general un yo referido a objetos, es propiamente *conciencia de tiempo*, esto es, la formación del tiempo –mediante unificación, siendo la apercepción pura la fuente de toda unidad– como horizonte para la comparecencia de fenómenos. «Por primera vez en la filosofía, el tiempo [se muestra] en su función trascendental dentro de la constitución apriórica del conjunto de la verdad trascendental, es decir, de aquello que determina positivamente la posibilidad del fenómeno»<sup>119</sup>. En *Ser y tiempo*, la “función trascendental” del tiempo, su rol en la posibilitación de la trascendencia entendida ahora como ser-hacia-un-mundo, debe hacerse patente en la exposición de la temporalidad en su calidad de protofenómeno extático-horizontal. En cuanto posibilitación del ser del Dasein, la temporalidad debe “funcionar” como lo posibilitante de la comprensión del ser (éste es un carácter de ser del Dasein), y, puesto que “también”<sup>120</sup> la verdad forma parte del ser del Dasein, como la verdad originaria, esto es, la verdad propia del trascender y que se identifica con éste, la “verdad trascendental”.

Ahora bien, ¿qué son los “esquemas horizontales”? Pues, a pesar de su caracterización como “hacia-dónde del arrebato” y de sus respectivas designaciones, no es fácil ver sin más su rol en la posibilitación del trascender, con todo lo que esto implica. En el último curso de Marburgo, lugar en que se sigue desarrollando la conexión entre tras-

---

<sup>117</sup> Cf. *Ser y tiempo*, pp. 43 y 47 (*Sein und Zeit*, pp. 19 y 23).

<sup>118</sup> *Lógica. La pregunta por la verdad*, ed. cit., p. 281 (GA 21, p. 357).

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 312 (GA 21, pp. 397-398).

<sup>120</sup> Decimos “también”, conscientes de que bien puede ser éste *el* rasgo fundamental del ser del Dasein y, en general, de todo ser, del ser en cuanto tal. Esto último quedaría prácticamente establecido por Heidegger al hacer equivaler la temporalidad extático-horizontal con la verdad trascendental. Cf. GA 26, p. 281.

cendencia y temporalidad, el concepto de “esquema” recibe una interpretación no menos formal que en *Ser y tiempo*. En efecto, aquí el “esquema” es designado como “extema” (ἔκστημα), palabra creada por Heidegger y que representa simplemente el correlato del éxtasis (ἔκστασις), es decir, nuevamente el hacia-dónde del arrebato. «El horizonte se muestra en y con el éxtasis, es su *extema* [Ekstema] (palabra formada en analogía con *σύστημα* y *σύστασις* o *σύνθεμα* y *σύνθεσις*)»<sup>121</sup>.

Sin embargo, otros textos permiten conducir la interpretación por otro camino, más sugerente, y que se limita a atender al campo semántico de la palabra griega para esquema (σχῆμα), que lo vincula con “forma”, “carácter” (modo de ser) y “aspecto”; es decir, en suma: a *la manera en que algo se muestra*, lo cual calza perfectamente con la relación que han de tener los esquemas de la temporalidad con el ser, y, por lo tanto, con el sentido de la temporalidad, si es que ésta ha de representar, en última instancia, el “modo de ser” del ser o, lo que es igual, la(s) forma(s) en que éste “aparece”.

Así, por ejemplo, en *Problemas fundamentales* los esquemas se asocian con cierta “prefiguración” (*Vorzeichnung*) propia de cada éxtasis en cuanto tal<sup>122</sup>. Más significativamente, en el tratado *De la esencia del fundamento*, si bien no se hace mención explícita de la temporalidad –aunque sí se trata del esquema primario de la misma, el *por-mor-de-sí*–, se afirma algo equivalente y que le atañe esencialmente, a saber: que «con el mundo [el Dasein] se da a sí mismo un aspecto originario (imagen) [*Anblick (Bild)*], que no capta propiamente, pero que funciona [*fungiert*] sin embargo como pre-imagen [*Vor-bild*, modelo] para todo ente manifiesto, entre ellos el propio Dasein respectivo»<sup>123</sup>. Ahora bien, dado el sentido temporario del mundo, la expresión “con el mundo” quiere decir a la vez que “con la unidad esquemática de la temporalidad” el Dasein se da el aspecto, la imagen previa del ente en cuanto tal, es decir, el ser del ente.

---

<sup>121</sup> El texto continúa: «E igualmente originaria que la unidad de éxtasis en su temporización es la unidad de los horizontes que le corresponde. Esta unidad extemática de los horizontes no es otra cosa que la condición temporal de posibilidad del mundo y su esencial pertenencia hacia la trascendencia». *Principios metafísicos de la lógica*, ed. cit., p. 242 (GA 26, pp. 269-270).

<sup>122</sup> «Todo éxtasis en tanto que ser-arrebatado-hacia... tiene en sí a la vez, y le pertenece, una prefiguración de la estructura formal del *hacia-dónde del ser-arrebatado*. Designamos este *adónde del éxtasis* como el horizonte o, para decirlo mejor, el *esquema horizontal del éxtasis*». *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 360 (GA 24, pp. 428-9).

<sup>123</sup> *De la esencia del fundamento*, en *Hitos*, ed. cit., p. 136 (GA 9, p. 158).

Una vinculación tal del ser con el tiempo, entendido éste como el “aspecto” o la “imagen pura” de aquél, es la que se encuentra, finalmente, en la interpretación de Heidegger del *esquematismo* trascendental kantiano y, especialmente, como tuvimos oportunidad de ver, en su interpretación de la *imaginación* trascendental como el tiempo originario que se temporaliza como síntesis formativa, preformativa y posformativa<sup>124</sup>, esto es, como “formación” o “producción” (*Bildung* en el sentido de *Schaffung*, “creación”, a saber, la única posible a una esencia finita, no del ente, pero sí del ser, y esto último no al modo de una producción óptica *-intuitus originarius-*, sino como un “dejar-aparecer”).

¿Es la temporalidad heideggeriana, por tanto, un “imaginar puro”, y los esquemas, las “imágenes puras”, el “aspecto” del ser? Ésta debe ser nuestra conclusión, en efecto, si es que “aspecto” significa aquí: “cómo luce el ser”. Esto es, si es que hace referencia al “brillo” o “luminosidad” del ser, lo cual quiere decir para Heidegger: su verdad. Los esquemas serían, según esto, las formas en que el ser se hace manifiesto.

Pero, ¿qué sucede con el mundo?, ¿no son los esquemas propiamente los “momentos temporarios” del mundo? ¿Tendremos que considerar a la “significatividad” – es decir, la unidad de los respetos-para con el por-mor-de-sí (pues en esto consiste la unidad esquemática)– como el “sentido” del ser, aquello en lo cual se mantiene su comprensibilidad? En cierto modo, esto debe ser así, si es cierto que el ser-en-el-mundo es la estructura total a la cual pertenece la comprensión del ser como un momento acotado.

Sin embargo, también parece que es posible hablar de la temporalidad (esto es, de la unidad esquemática) de otra manera, refiriéndola específicamente al momento de la comprensión del ser, tal como, de hecho, pretendía el propio Heidegger al introducir este concepto<sup>125</sup>. Así, en vez del por-mor-de-sí en su unidad con los respetos-para (y al “a-qué” de la condición de arrojado, que, por nuestra parte, ignoramos a qué pueda referirse<sup>126</sup>), podría hablarse, pensamos, de la unidad de *futuridad* (*Futurität*), *presencia*

---

<sup>124</sup> Cf. *supra*, p. 59.

<sup>125</sup> «Denominamos *temporalidad* a la temporalidad, en la medida en que funciona [*fungiert*] como condición de posibilidad de la comprensión del ser tanto preontológica como ontológica». *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 330 (GA 24, p. 388).

<sup>126</sup> Por tratarse del momento “ya” del mundo, nos inclinamos a pensar de que se trata del *estado de interpretado* (*Ausgelegtheit*) del mundo, que rige la persecución de posibilidades y, con ello, la comprensión de sí, la comprensión de las propias posibilidades en la ocupación cadente. Cf. *Ser y tiempo*, §§ 35-38.

(*Präsenz*) y *factualidad* (*Faktualität*) –siguiendo con esto, dicho sea de paso, el principio de utilizar vocablos de procedencia latina para la temporalidad<sup>127</sup>–. La razón para esta doble conceptualización de la unidad esquemático-horizontal sería la misma que permite distinguir entre trascendencia como ser-en-el-mundo y como comprensión del ser, aun cuando se trata de un mismo acontecer. Se trataría, por lo tanto, de la misma temporalidad considerada en dos aspectos.

En lo que respecta a la base textual, podemos apoyarnos para esta propuesta en el cambio en la designación de los esquemas por parte de Heidegger, por un lado, en *Problemas fundamentales*, donde el “para” es remplazado por la “presencia”, y, en segundo lugar, en *Primeros principios metafísicos de la lógica*, donde se afirma que el éxtasis del futuro (el advenir) proyecta como su horizonte, no simplemente el por-mor-de-sí (una posibilidad del Dasein), sino la «futuridad en general, esto es, la posibilidad sin más»<sup>128</sup>.

Esto último incluye las posibilidades del ente intramundano y, más aún, su propio ser, si es que éste es, por lo menos en el caso de los utensilios, ser-para. Así, el ser del ente intramundano, no-Dasein, también ha de estar constituido por, o resultar comprensible solamente a la luz de, los momentos de la temporalidad, la cual debe ser conceptualizada también en este segundo respecto, y no sólo en vista al ser del Dasein como significatividad presidida por el por-mor-de-sí. En efecto, sólo así puede servir como base para la ontología en general, es decir, como sentido del ser en general.

Por cierto, las relaciones entre mundo, ser y tiempo (temporalidad) no son fáciles de precisar, y esto porque estos conceptos en cierto sentido coinciden. En efecto, son nombres para la “nada” hacia la cual el Dasein está vuelto (o en la cual está inmerso) más allá de todo ente. Heidegger se refiere al mundo, es decir, a la unidad horizontal de la temporalidad, como *nihil originarium*, la nada que surge constantemente en la temporización de la temporalidad. «El mundo es nada, en el sentido de que no es nada ente.

---

<sup>127</sup> Cf. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 364 (GA 24, p. 433).

<sup>128</sup> «No obstante, el arrebató [del futuro] sí se pro-pone algo [*gibt sich etwas vor*]: a saber, lo posible como tal, la futuridad en general, i.e. la posibilidad en general [*Zukünftigkeit überhaupt, d.i. Möglichkeit schlechthin*]. El éxtasis no produce [*produziert*] a partir de sí mismo algo posible determinado, sino más bien el horizonte de la posibilidad en general, dentro del cual puede esperarse algo posible determinado». *Principios metafísicos de la lógica*, ed. cit., p. 242 (GA 26, p. 269).

Nada ente y, sin embargo, algo que se da [*etwas, was es gibt*, algo que “ello” da]. El “se” [*das “es”, “aquello”*] que da esto no-ente, es ello mismo nada ente, sino la temporalidad que se temporiza. Y lo que ésta en cuanto unidad extática temporiza, es la unidad de su horizonte: el mundo. El mundo es la nada que se temporiza originariamente, lo que simplemente surge en y con la temporización [*das in und mit der Zeitigung Entspringende schlechthin*] – por eso lo llamamos *nihil originarium*»<sup>129</sup>.

En la temporización del mundo se muestra la «singular productividad intrínseca de la temporalidad, en el sentido de que el producto es una nada singular: el mundo. Kant fue el primero que se topó con esta productividad originaria del “sujeto” en su teoría de la imaginación productiva trascendental. Por cierto, no llegó a valorar este conocimiento en todo su alcance radical, con lo cual habría tenido que demoler, por así decir, el propio edificio con la ayuda de la nueva intuición. Por el contrario, en lo fundamental esta gran intuición se perdió»<sup>130</sup>.

¿A dónde conduce, por su parte, la recuperación y el desarrollo de esta “gran intuición”? ¿A dónde conduce el proyecto “ser y tiempo”? Dicho brevemente, a una reinterpretación de la esencia de la metafísica, que es a la vez una reinterpretación de la esencia metafísica de la existencia humana. La esencia de la metafísica, la fuente de posibilidad para una comprensión del ser que sobrepasa de antemano todo ente, se encuentra en la temporalidad como temporización extático-horizontal; es decir, entendida la temporalidad como un puro estar-vuelto-hacia... el horizonte de lo posible, lo factual y lo presente, como la proyección de este horizonte; auto-proyección, por tanto, o bien: autoafección pura, ser afectado por el horizonte proyectado como condición previa para el encuentro con el ente, incluyendo al propio Dasein.

Siendo la temporización la apertura originaria del Dasein, el surgir de esa nada que deja, que arroja al Dasein en medio de lo ente, es ella el auténtico fundamento de la meta-física, del trans-cender en cuando diferenciación preontológica (develamiento del ser, descubrimiento del ente). Esto hace de ella, piensa Heidegger, el *a priori* originario y, así, lo primero absolutamente, el *πρότερον* al que, asumida propiamente, conduce la

---

<sup>129</sup> *Principios metafísicos de la lógica*, ed. cit., p. 244 (GA 26, p. 272).

<sup>130</sup> *Ibidem*.

πρώτη φιλοσοφία. «Puesto que [la temporalidad], en virtud de su esencia extático-horizantal, hace posible *a la vez* la comprensión del ser y el comportamiento hacia el ente, lo posibilitante y las posibilitaciones, es decir, las posibilidades en sentido kantiano, son, en su conexión específica, “temporales”, es decir, temporarias. Puesto que el tiempo es lo originariamente posibilitante, el origen de la posibilidad misma, el tiempo se temporaliza él mismo como lo más anterior de todo [*das Frühere schlechthin*]»<sup>131</sup>.

Es decir, si el ser (en Kant, la estructura de la objetividad prefigurada en la síntesis pura) tiene el carácter de *a priori*, de anterioridad con respecto a la comparecencia del ente y, por eso, el carácter de posibilidad o, más bien, de posibilitación, esto se debe al *a priori* originario, a lo originariamente posibilitante: el tiempo que, como sentido del ser, hace accesible al ser, el cual, a su vez, hace accesible al ente. La pregunta original de la filosofía primera, del filosofar propiamente tal, por el ente *en cuanto* ente, conduce más allá del ente, hacia el ser. A su vez, preguntar por éste, por el ser *en cuanto* ser, lleva más allá del ser, a preguntar por eso que lo constituye internamente, por su “posibilidad interna”, lo internamente posibilitante, eso a partir de lo cual se deja comprender y, posteriormente en el análisis filosófico, determinar conceptualmente.

El tiempo, propone Heidegger, reinterpretado al modo trascendental-horizantal, puede ayudar a comprender en su origen y, así, de forma unitaria, cuanto se encierra en la problemática ontológica tradicional. Es decir, con el desarrollo de la pregunta por ser y tiempo se alcanzaría una base al parecer suficientemente radical y universal para un diálogo fructífero con la tradición. En lo que respecta al diálogo con la filosofía kantiana, la “gran intuición” de Kant, que reconoce en el tiempo y la imaginación trascendental las condiciones de posibilidad para que los conceptos ontológicos tengan un sentido objetivo, encuentra en Heidegger una radicalización peculiar, que hace de la temporalidad el “sentido” del ser<sup>132</sup>, es decir, el modo de ser del ser, el acontecer de la verdad. La filosofía trascendental, la investigación sobre la naturaleza, el origen y los límites de la ontología, se transforma así en un trascender expreso, en el reconocimiento explícito de la verdad (trascendental) del ser como el fenómeno primordial.

---

<sup>131</sup> *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 386 (GA 24, p. 463).

<sup>132</sup> Los caracteres del ser son temporarios: aprioridad, posibilitación, nihilidad, verdad, etc.

## Bibliografía

### A. Obras de Martin Heidegger e Immanuel Kant.

- Heidegger, M., *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* (Curso de Marburgo, semestre de verano 1925), Alianza Editorial, 2006, traducción de Jaime Aspiunza. [Gesamtausgabe (Edición Integral) Vol. 20]
- \_\_\_\_\_, *Lógica. La pregunta por la verdad* (Marburgo, semestre de invierno 1925-1926), Alianza, 2004, traducción de J. Alberto Ciria. [GA, 21]
- \_\_\_\_\_, *Ser y tiempo* (1927), Ed. Universitaria, 32002, traducción de Jorge Eduardo Rivera. [Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 152006.] También fue consultada la traducción de José Gaos, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 132007.
- \_\_\_\_\_, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Marburgo, semestre de verano 1927), Ed. Trotta, 2000, traducción de Juan José García Norro. [GA, 24]
- \_\_\_\_\_, *Principios metafísicos de la lógica* (Marburgo, semestre de verano 1928), Editorial Síntesis, 2009, traducción de Juan José García Norro [Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz; GA, 26]; *The Metaphysical Foundations of Logic*, Indiana University Press, 1984, traducción de Michael Heim; Traducción parcial al castellano por Pablo Oyarzún, en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/heidegger.htm>
- \_\_\_\_\_, *De la esencia del fundamento* (1929), en *Hitos*, Alianza, 2007, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. [GA, 9]
- \_\_\_\_\_, *Kant y el problema de la metafísica* (1929), Fondo de Cultura Económica, 1993, traducción de Gred Ibscher Roth. [GA, 3]
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es metafísica?* (1929), en *Hitos*, ed. cit. [GA, 9]
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la filosofía* (Friburgo, semestre de invierno 1928-1929), Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia Madrid, 22001, traducción de Manuel Jiménez Redondo.

- \_\_\_\_\_, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad.*  
(Friburgo, semestre de invierno 1929-1930), Alianza, 2007, traducción de J. Alberto Ciria. [GA, 29/30]
- \_\_\_\_\_, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales.*  
(Friburgo, semestre de invierno 1935-1936), Editorial Memphis, 1992, traducción de Eduardo García B. y Zoltan Szankay. [GA, 41]
- \_\_\_\_\_, *Epílogo a "¿Qué es metafísica?"* (1943), en *Hitos*, ed. cit. [GA, 9]
- \_\_\_\_\_, *Introducción a "¿Qué es metafísica?"* (1949), en *Hitos*, ed. cit. [GA, 9]
- \_\_\_\_\_, *Seminarios de Zollikon (1959-1969)*, Morelia Editorial, 2007, traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. [GA, 89]
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, (1781, 1787), Editorial Taurus, 2006, traducción de Pedro Ribas. [*Kritik der reinen Vernunft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, en dos tomos]
- \_\_\_\_\_, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (1783), Ediciones Istmo, 1999, traducción de Mario Caimi (edición bilingüe).
- \_\_\_\_\_, *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, traducción de Samuel Nemirovsky.
- \_\_\_\_\_, *La polémica sobre la Crítica de razón pura (Sobre un descubrimiento, según el cual toda nueva crítica de la razón pura resulta superflua frente a una anterior, 1791)*, Mínimo Tránsito, 2002, traducción de Mario Caimi.
- \_\_\_\_\_, *Los progresos de la metafísica* (1802), Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, traducción de Mario Caimi (edición bilingüe).
- \_\_\_\_\_, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, 2004, traducción de José Gaos.

## B. Otros autores.

- Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, 2006, traducción de Tomás Calvo Martínez.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, Editorial Gredos, 1970, edición trilingüe en dos tomos, traducción de Valentín García Yebra.
- Aquino, Tomás de, *Sobre la verdad*, Editorial Biblioteca Nueva, 2003, traducción de Julián Velarde. Para el texto en latín: [www.corpusthomicum.org/iopera.html](http://www.corpusthomicum.org/iopera.html).
- \_\_\_\_\_, *Sententia libri Metaphysicae, Prooemium. (Ibidem.)*
- Baumgarten, A., *Metaphysica (1757)*, en <http://virt052.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/agb-metaphysica/I.html>.
- Descartes, R., *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, <sup>35</sup>2001, traducción de Manuel García Moronte.
- \_\_\_\_\_, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Ediciones Alfaguara, 1977, traducción de Vidal Peña.
- \_\_\_\_\_, *Los principios de la filosofía*, Alianza, 1995, traducción de Guillermo Quintás.
- Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, 2003, traducción de Wenceslao Roces.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, 2007, traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- \_\_\_\_\_, *Crepúsculo de los ídolos*, 2006, Alianza, traducción de A. Sánchez Pascual.
- Ortega y Gasset, J., *Ideas para una historia de la filosofía*, en *Origen y epílogo de la filosofía*, Alianza, 1989.
- Torretti, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica.*, Universidad Diego Portales, <sup>3</sup>2005, en tres tomos.
- Vigo, A. G., *Aristóteles. Una introducción.*, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Ed. Biblos, 2008.
- von Herrmann, F.-W., *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger.*, Ed. Trotta, 1997, traducción de Irene Borges-Duarte.