

**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



El problema de la metafísica en dos publicaciones de  
Martin Heidegger de 1929

**INFORME DE ACTIVIDAD PROFESIONAL**

QUE PRESENTA

**JOSÉ RAÚL GONZÁLEZ LIMA**

PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**DIRECTOR:**

DR. EDUARDO ÓSCAR CHARPENEL ELORDUY

MÉXICO, D.F.

ENERO DE 2016

**El problema de la metafísica en dos publicaciones de  
Martin Heidegger de 1929**

<b>Contenido</b>	<b>Página</b>
<a href="#"><u>Introducción</u></a>	4
1. <a href="#"><u>La crítica de Heidegger a la metafísica tradicional</u></a>	8
2. <a href="#"><u>La pregunta por el sentido del ser</u></a>	14
3. <a href="#"><u>El proyecto de <i>Ser y tiempo</i></u></a>	17
4. <a href="#"><u>La presencia de Kant en el pensamiento de Heidegger</u></a>	21
5. <a href="#"><u>Fin de la etapa de Marburgo: <i>Kant y el problema de la metafísica</i></u></a>	30
6. <a href="#"><u>Fundamentación de la metafísica</u></a>	37
7. <a href="#"><u>Inicio de la etapa de Friburgo: <i>¿Qué es metafísica?</i></u></a>	42
8. <a href="#"><u>La angustia y la nada</u></a>	45
<a href="#"><u>Conclusiones</u></a>	53
<a href="#"><u>Bibliografía</u></a>	56

“Una gran filosofía no es la que instala la verdad definitiva,  
es la que produce una inquietud.”

Charles Péguy

“Between thought and expression lies a lifetime”

Lou Reed

## Introducción

El Dr. Ramón Xirau (1924), en su libro *Introducción a la historia de la filosofía*<sup>1</sup>, advertía sobre la dificultad que enfrentaba el lector que se iniciaba por primera vez en la obra de Martin Heidegger (1889-1976), especialmente al intentar abordar alguna de sus obras principales, como *Ser y tiempo* de 1927 o *Kant y el problema de la metafísica* de 1929, tanto en alemán, el idioma en que fueron originalmente escritas y publicadas, como en cualquiera de sus traducciones. Por tal motivo, el Dr. Xirau recomendaba, para iniciarse en la obra de Heidegger, leer obras que en su opinión eran relativamente más sencillas, como por ejemplo la conferencia *¿Qué es metafísica?* de 1929, en la traducción de Xavier Zubiri (1898-1983) que fue publicada en español en septiembre de 1933 en la revista *Cruz y Raya* de Madrid<sup>2</sup>.

Probablemente, al recomendar *¿Qué es metafísica?* como iniciación a la obra de Heidegger, el Dr. Xirau tenía en mente: (i) la brevedad del texto; (ii) el contexto de divulgación de la obra al tratarse de una lección inaugural dirigida a profesores y estudiantes universitarios; y (iii) la inquietud que provocó -y sigue provocando- el manejo novedoso de ciertos temas filosóficos, como el preguntar metafísico mismo, la nada y la angustia. Sin embargo, como habremos de analizar en este informe, *¿Qué es metafísica?* no es de suyo una obra de fácil lectura, pues requiere de una información previa sobre la principal preocupación del pensamiento de Heidegger en ese momento: la pregunta por el sentido del ser, así como la comprensión básica de ciertos temas planteados en sus dos obras publicadas hasta entonces: *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*.

---

<sup>1</sup> Ramón Xirau. *Introducción a la historia de la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México. Decimotercera edición. México, 1998, p.456.

<sup>2</sup> Martin Heidegger. GA 9, *¿Qué es metafísica?*, versión española de Xavier Zubiri, nota de José Bergamín. Editorial Séneca. El Clavo Ardiendo. México, 2003. En adelante, las obras de Heidegger son identificadas con las siglas “GA” y el número correspondiente del catálogo de sus obras completas.

Martin Heidegger fue uno de los pensadores más destacados del siglo XX. Su obra en general ha influenciado en mayor o menor medida el pensamiento filosófico de los últimos 85 años, destacando sus análisis e investigaciones sobre la pregunta por el sentido del ser, el análisis fenomenológico de la existencia, la importancia de los estados de ánimo en la existencia humana, la actitud de compromiso ante la posibilidad de la muerte, el significado de la obra de arte, el predominio de la técnica sobre la sociedad y los individuos, la crítica de la modernidad, así como contribuyendo directa o indirectamente al desarrollo de otras disciplinas, entre otras: la psicología, la antropología, la política, la poesía, la crítica del arte, la ecología, la hermenéutica, y la teología. Sus principales publicaciones, cursos y conferencias han sido traducidos al español y/o al inglés, a pesar de la complejidad que reviste su obra, tanto por el desarrollo de temáticas ontológicas y fenomenológicas, principalmente en torno a la pregunta por el sentido del ser, y a la facticidad y temporalidad de la existencia humana, como por la dificultad misma de su pensamiento y la necesidad de nuevos vocablos y conceptualizaciones para poder expresar dicho pensamiento.

La primera obra fundamental de Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, fue publicada de manera inconclusa en 1927, y algunos de los trabajos posteriores de este pensador alemán tuvieron como propósito dar seguimiento a esta obra, ya sea como desarrollo de las temáticas anunciadas previamente en su plan general, o como planteamiento, desde otra perspectiva, de la investigación originalmente propuesta. Un ejemplo de ello es la interpretación de Heidegger a la *Crítica de la razón pura* de Kant, bajo el título de *Kant y el problema de la metafísica*, cuya publicación se da en el contexto de un plan propuesto para la redacción de la segunda parte de *Ser y tiempo*. Heidegger consideró conveniente publicar una interpretación sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant en la primavera de 1929, después de un curso académico en el semestre de invierno de 1925-1926, y de una serie de conferencias sobre el tema, tanto en el Instituto Herder de Riga en septiembre de 1928, como en Davos en marzo de 1929. De acuerdo con el prólogo a la primera edición de *Kant y el problema de la metafísica*, esta obra pretendía ser un “complemento preparatorio” al texto que habría de constituir la segunda parte de *Ser y tiempo*, y una “introducción histórica” a la problemática tratada en su primera mitad.

Por su parte, la conferencia *¿Qué es metafísica?*, que fue presentada en 1929, a escasos dos años de la publicación de *Ser y Tiempo*, habría de tener un seguimiento por parte de Heidegger entre 1943 y 1949, cuando el pensador alemán decidió agregarle un epílogo y una introducción, respectivamente. A través de esta conferencia que tiene como tema central un problema metafísico (la nada), podemos adentrarnos en ciertos temas que preocuparon a este filósofo del siglo XX, y comprender mejor su propuesta de investigación ontológica. *¿Qué es metafísica?* es la lección inaugural presentada por Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo, cuando tenía 30 años de edad, en pleno apogeo de su fama académica, y teniendo como marco la reciente publicación de su principal obra hasta entonces: *Ser y tiempo*. Esta conferencia, como habremos de analizar en este informe, tenía dos consideraciones iniciales: en primer lugar, enfatizar lo que debiera ser patente, que el ente “es”, como punto de partida para un nuevo pensar ontológico; y en segundo lugar, la comprensión del hombre desde la perspectiva (ontológica) de su propia existencia, y ya no solo como objeto del conocimiento tradicional de la filosofía y las ciencias positivas. El análisis de estas dos consideraciones, así como la reflexión sobre la angustia y la nada como componentes ontológicos de la existencia humana, constituyen los principales contenidos de esta conferencia.

Para analizar y comentar *Kant y el problema de la metafísica* utilizamos una traducción de esta obra al español y otra al inglés. En primer lugar, la traducción al español de Gred Ibscher Roth, con revisión de Elsa Cecilia Frost, para la segunda edición publicada en 1981 por el Fondo de Cultura Económica de México. En segundo lugar, la traducción al inglés de Richard Taft, para la quinta edición publicada en 1997 por Indiana University Press. Para analizar y comentar *¿Qué es metafísica?* utilizamos dos traducciones al español de dicha conferencia. En primer lugar, la traducción antes mencionada de Xavier Zubiri de 1933. En segundo lugar, la traducción al español de Helena Cortés y Arturo Leyte que se incluye en *Hitos (Wegmarken)*, obra correspondiente al volumen 9 de la edición completa de las obras de Heidegger o *Gesamtausgabe* (“GA”), publicada en 2000 por la Alianza Editorial de Madrid.

Contribuir a un mejor entendimiento de los aspectos más relevantes del discurso filosófico de Heidegger en torno a la metafísica, a través de las dos obras publicadas por este autor en 1929, justo después de la publicación de *Ser y tiempo*, así como valorar la importancia relativa que tienen estas dos obras en el pensar subsecuente de Martin Heidegger, constituyen los principales objetivos de este informe.

## 1. La crítica de Heidegger a la metafísica tradicional<sup>3</sup>

La comprensión de las cosas ha sido, desde los antiguos griegos, lo que ha animado el ejercicio del pensamiento filosófico hasta nuestros días. El buscar comprender las cosas es algo que surge de nuestra propia naturaleza, y hasta podría considerarse connatural a nuestra existencia. El simple hecho de encontrarnos en este mundo, nos impulsa a preguntarnos: ¿qué hacemos o por qué *estamos* aquí, en-el-mundo?; ¿qué *es* todo eso que nos rodea?; ¿qué *somos* cada uno de nosotros?; ¿cómo nos afecta el mundo que nos rodea?; ¿cómo podemos interactuar con los distintos entes que nos rodean?; ¿qué (quiénes) *son* los entes que nos rodean?; ¿por qué estamos vivos?; ¿por qué hay vida?; ¿qué significado tiene nuestra existencia?; y ¿qué vamos a hacer mientras tanto (mientras nos llega nuestra propia muerte)?, entre otros cuestionamientos.

Todas estas preguntas podrían quedar resumidas en tres: (i) ¿qué *es* el mundo?; (ii) ¿qué *somos* cada uno de nosotros?; y (iii) ¿qué sentido tiene el *ser*? La primera y la segunda preguntas son propias de la tradición filosófica de Occidente. Ya desde los antiguos griegos encontramos el planteamiento de estas dos primeras preguntas. El periodo más antiguo de la filosofía griega, el cual se conoce generalmente como periodo presocrático, se caracterizó principalmente por el interés en el origen y constitución del todo, siendo un periodo preeminentemente cosmológico. El asombro y la admiración constituían los estados de ánimo a partir de los cuales se comenzaba a buscar una explicación del orden de la naturaleza. El siguiente periodo de la filosofía griega, un periodo de maduración en el que sobresalen Sócrates, Platón y Aristóteles, continúa con la investigación del ser de las cosas, predominando un interés por conocer con mayor particularidad los distintos entes y

---

<sup>3</sup> El término *metafísica* proviene de una expresión griega que significaba originalmente “después de la física”, la cual fue asignada por uno de los editores de Aristóteles, a la obra que este filósofo designó como *filosofía primera*. En el siglo I antes de Cristo, los escritos de Aristóteles fueron compilados y ordenados por Andrónico de Rodas como enseñanza de filosofía. El tratado sobre el mundo como un todo y en movimiento, al cual se denominaba “Física”, era parte de dichos escritos, al que seguían otros sin un nombre específico y que estaban relacionados de cierta manera con la *Física*. A esta colección de ensayos que seguían después de la *Física* se les llamó en su conjunto “Metafísica”. Estos escritos se referían al problema del mundo como un todo, con un énfasis en el fundamento último de los entes, y por eso mismo a esta disciplina se le denominó también “filosofía primera”. La investigación del ser de los existentes en cuanto tales, de acuerdo con la *Metafísica* de Aristóteles, constituye la tarea de la filosofía primera. Más tarde esta filosofía primera fue denominada metafísica.

comprender mejor la naturaleza humana. Poco a poco, el pensar filosófico del orden en el universo, o cosmos, se fue tornando en un pensar científico de los distintos entes, conforme el conocimiento de dichos entes se fue perfeccionando mediante la especialización y la experiencia. Así, el preguntarse por las cosas que encontramos en el cosmos, incluido el hombre, habría de mantenerse a lo largo del pensamiento filosófico y científico de Occidente, hasta nuestros días.

Con respecto a la tercera pregunta: ¿qué sentido tiene el ser?, no es de suyo la pregunta que haya caracterizado, como las otras dos, el pensar filosófico de Occidente. Más bien, en su lugar, la pregunta sobre ¿qué (o quién) *es* la causa última del mundo y del hombre?, ha constituido el tercer cuestionamiento de este pensar. Podemos afirmar que la explicación del mundo y del hombre a partir del concepto de Dios, o teodicea, ha sido la explicación que ha predominado desde la filosofía antigua hasta la modernidad, como un constituyente de la tradición metafísica de Occidente, en conjunto con la cosmología y la psicología racional. A esta tendencia filosófica que busca la comprensión de la realidad conformada por mundo, hombre y Dios, se le suele denominar onto-teo-logía (etimológicamente, conocimiento de los entes, incluido el hombre, a través del concepto de Dios).

El pensamiento filosófico inicial que buscaba explicar la totalidad de los entes que conforman el universo, condujo a la propuesta y demostración de un Creador y su creación. Esta manera de pensar, que puede ser caracterizada como onto-teo-lógica<sup>4</sup>, considera que los entes creados, incluyendo a los humanos, encuentran un principio y una finalidad a partir de una realidad trascendente que se identifica y conceptualiza como Dios. Por otra parte, a la disciplina filosófica que estudia tanto a los entes en cuanto entes (ontología), como a su conjunto en cuanto que constituyen el universo (cosmología), como al ente que los intuye y pretende conocer y comprender (psicología racional), como a la relación de estos entes con un Creador universal y trascendente (teología racional), se le ha denominado, tradicionalmente, metafísica.

---

<sup>4</sup> La visión cristiana del mundo se basa en la fe de lo revelado por Dios, la cual ha sido mantenida por la tradición y el magisterio de la Iglesia. Dios como principio y fin de la creación, es decir todo aquello creado por Dios en el universo, incluido el hombre (carácter onto-teo-lógico de la metafísica).

La metafísica tradicional tuvo sus raíces en el pensamiento presocrático, y su gestación inicial, como metafísica, en los sistemas de pensamiento de Platón y Aristóteles, siendo este último quien la denominó *filosofía primera*.<sup>5</sup> Entre las razones que tenía Aristóteles para colocar a Dios en su filosofía primera, destacan las siguientes: (i) que Dios no se mueve o cambia, y de este modo no tiene que ver con la física; y (ii) que la consideración de Dios como ente supremo arroja luz sobre todo lo demás. El desarrollo de este pensamiento metafísico llega hasta la propuesta de un fundamento de todas las cosas, con lo cual se explica su esencia y existencia (onto-teo-logía). Este carácter onto-teo-lógico de la metafísica se habría de consolidar en el pensamiento medieval, especialmente con la filosofía escolástica. Es precisamente en la Edad Media cuando la teología racional, como parte de la metafísica Occidental, adquirió el grado de una disciplina aparte. Entre la Edad Media y la Edad Moderna se asignó el nombre de ontología a la disciplina del conocimiento que estudia al ser del ente en cuanto ente. De esta manera, la ontología, vino a precisar la especialización de lo que, desde los griegos, constituía una parte de la metafísica Occidental. Los sistemas racionalistas e idealistas de la modernidad habrían de conservar todavía, en varios de sus supuestos y demostraciones, una marcada influencia onto-teo-lógica.

Pero por qué hemos destacado la pregunta ¿qué sentido tiene el ser?, como la tercera pregunta que debiera caracterizar al pensar filosófico después de haberse preguntado ¿qué es el mundo?, y ¿qué es el hombre? La destacamos porque un insigne pensador alemán, relativamente contemporáneo, hizo de esta pregunta el eje central de toda su investigación

---

<sup>5</sup> La filosofía primera de Aristóteles tenía por objeto el estudio de (i) las características comunes a todos los entes (como por ejemplo, el hecho de que ningún ente puede ser y no ser al mismo tiempo), y (ii) la naturaleza del ente primero o supremo: Dios o el motor inmóvil. De esta manera, la filosofía primera incluía también una teología racional. Tanto la filosofía primera como la teología racional tenían como común denominador el “ir más allá” de los entes de la experiencia, para comprender a los entes en cuanto entes. De este modo, estas disciplinas trascendían al mundo sensible, y el término “metafísica” se transformó de un mero seguir en secuencia (“post”), a un trascender lo meramente físico (“trans”). La metafísica se torna así en la ciencia de lo supra-sensible. Así, la raíz *meta* en el término metafísica, que originalmente significó “después”, vino a significar “más allá”, de tal manera que metafísica terminó por significar “ir más allá de lo físico”, es decir de las cosas naturales, es decir de los entes. Este concepto es semejante al de *trascendencia*, excepto que la metafísica ha sido considerada tradicionalmente como una especialidad primordial del filósofo, y no como algo que todo humano haga.

filosófica. Nos referimos a Martin Heidegger (1889-1976), quien dedicó la mayor parte de su actividad filosófica a tratar de plantear esa pregunta como fundamento de cualquier ontología, y a proponer caminos de respuesta a tan peculiar cuestionamiento, ocupa un lugar muy preponderante en el pensamiento del intenso y trepidante siglo XX, y probablemente lo seguirá ocupando a lo largo de este siglo XXI, considerando que la totalidad de sus obras, cursos, conferencias y escritos ya se encuentran prácticamente disponibles en los principales idiomas.

La existencia humana, a la que Martin Heidegger caracterizó como ser-en-el-mundo, o *Dasein* (ser-ahí), en su obra magna *Ser y tiempo*, constituye la unidad de análisis fenomenológico y hermenéutico para el inicio del planteamiento de la pregunta ¿qué sentido tiene el ser? El concepto de existencia humana, que habrá de utilizar Heidegger, forma parte de un desarrollo que comienza a fraguarse a partir del yo-pienso del racionalismo cartesiano, que adquiere una cierta maduración a partir del pensamiento crítico de Kant, y que habría de seguirse decantando con distintas contribuciones posteriores, principalmente de Kierkegaard y Husserl (1859-1938).

Heidegger, como habremos de ver más adelante, asociaba a la metafísica como equivalente de ontología. Pero debido a su asociación con Dios, desde Aristóteles y hasta Hegel, Heidegger frecuentemente la denominaba *ontoteología*. Efectivamente, Heidegger consideraba que la palabra “metafísica” tenía un significado original que se fue transformando hasta su culminación en la Edad Media, especialmente a partir del pensamiento cristiano. Así, la filosofía Occidental dejó de ser griega, para permanecer en ese estado hasta Nietzsche. El concepto tradicional de metafísica terminó por ser un concepto cristiano. Heidegger pensaba que el concepto tradicional de la metafísica cristiana Occidental sufrió una crisis con la filosofía de Kant, pero aún así se mantuvo dentro de la estructura del pensamiento cristiano, como onto-teo-logía. Más aún, Heidegger consideraba que “... Kant no fue capaz de darse cuenta de la *pregunta fundamental de la filosofía* en su poder originario y desarrollarla en su peligroso enfoque...”<sup>6</sup> Heidegger consideraba que de alguna manera, el mundo antiguo y el *Dasein* antiguo permanecieron ocultos para Kant. De

---

<sup>6</sup> GA 36/37. *Being and Truth: The Fundamental Question of Philosophy, On the Essence of Truth*. Lecture courses translated by Gregory Fried and Richard Polt. Studies in Continental Thought, Indiana University Press, Bloomington, 2010, p. 20.

igual manera, pensaba que el cuestionamiento crítico de Kant estaba dominado por el mundo conceptual cristiano. Heidegger estaba convencido de que la metafísica tradicional, como pregunta por los entes, había estado determinada por la onto-teo-logía de la fe cristiana en tres aspectos esenciales: "... (1) El ente que nosotros conocemos como "mundo" fue creado por Dios. (2) El ente que somos nosotros mismos, el ente humano como individuo, es considerado en relación con la salvación de su alma, inmortalidad. (3) El verdadero y más alto ente, por encima del mundo y el hombre, es Dios como creador y salvador..."<sup>7</sup>

Para Heidegger, ya no sería Dios la razón última y fundacional de la realidad, como en los primeros tiempos de la filosofía y hasta el siglo XVI, sino el Ser, como evento único y trascendental de la realidad. La onto-teo-logía dejaría de ser la proveedora de explicaciones de la realidad, y la ontología fundamental asumiría esa tarea. La propuesta metafísica de Heidegger era de alcances más inmediatos, pues partía de la existencia humana, pero buscaba trascender a esa existencia a través de la ontología fundamental, la cual tenía como objeto de investigación el sentido del Ser, para finalmente identificar al Ser como evento trascendente. ¿Viene a representar el Ser en el pensamiento de Heidegger una sustitución de lo que fue Dios en la onto-teo-logía? ¿Cabe alguna similitud entre el Ser de la filosofía de Heidegger y lo que la tradición sigue denominando *Dios*?

Heidegger consideraba que la onto-teo-logía de la fe cristiana podía ser aceptada solamente como eso, como dogma de fe que se complementaba con argumentación filosófica, pero no como verdad filosófica en sentido estricto. En este sentido, Heidegger mantiene como filósofo una posición característica de la modernidad: no aceptar como verdadero sino solo aquello que nos dicta la razón, o como pudiera haberlo dicho él, aquello que nos devela "la verdad del ser". De esta forma, Heidegger se mantiene, por así decirlo, en una "burbuja de la modernidad", a la que pretende superar re-instaurando una ontología fundamental, a través de la pregunta por el sentido del ser, que de por concluida la metafísica tradicional.

---

<sup>7</sup> GA 36/37. *Being and Truth: The Fundamental Question of Philosophy, On the Essence of Truth*. pp. 20-21.

La onto-teo-logía, en su aspecto más general, puede ser concebida como una suerte de puerta, tanto de entrada como de salida, según se le quiera ver, entre el pensamiento filosófico y el pensamiento religioso. El pensamiento religioso, en tanto que pensamiento de aquello que re-encauza con la divinidad (“re-liga”, “re-enlaza”), influye en la elaboración onto-teo-lógica; como el pensamiento filosófico, revestido de onto-teo-logía, influye en la comprensión religiosa. Cuando el pensamiento filosófico pretende dar explicación “ilustrada” de todo evento, de todo cuanto existe, puede verse entrampado en su propio intento sin lograr su cometido. Es entonces cuando el pensamiento religioso se asume como aquel pensamiento que puede ofrecer una respuesta a las preguntas que no acierta a contestar el pensamiento filosófico.

El Cardenal alemán Walter Casper (1933), catedrático de Teología Dogmática, quien presidió el Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos, así como la Comisión para las Relaciones Religiosas con los Judíos, proporciona una aproximación de cómo el ente humano llega a acogerse al pensamiento religioso, especialmente en esta época en donde el cientificismo y el relativismo no procuran una respuesta confiable y segura a distintas problemáticas que enfrenta la sociedad contemporánea: “... El ser humano no puede ‘ilustrar’ el todo de su existencia; sabe que está enlazado a un ‘poder superior’. En el lenguaje religioso se diría: aquí hay un secreto. ‘Existe’ algo más, que es sagrado, que en última instancia está fuera de mi alcance y con lo que debo convivir con respeto y veneración: en esto consiste la posición religiosa original.”<sup>8</sup> En este pensamiento religioso puede encontrarse también un origen de la onto-teo-logía como intento del pensamiento filosófico por resolver la problemática del ente humano ante la totalidad de los entes y ante las distintas posibilidades de acción que se le presentan.

---

<sup>8</sup> Sloterdijk, Peter y Kasper, Walter. *El retorno de la religión. Una conversación*. Introducción de Félix Duque y traducción de Mónica Sánchez. KRK Ediciones. Cuadernos de Pensamiento. Oviedo, 2007, p. 43.

## 2. La pregunta por el sentido del ser

La tradición metafísica desde Aristóteles consideraba que la pregunta que siempre ha sido preguntada pero que ha permanecido sin respuesta, ¿qué es eso que es?, es semejante a la pregunta ¿qué significa substancia?<sup>9</sup> Y el filósofo griego procedía a desarrollar una parte de su filosofía primera a partir del concepto de substancia (οὐσία): “Substancia se llaman los cuerpos... y los compuestos de éstos... se llaman substancias porque no se predicán de un sujeto... Y, en otro sentido, se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto...”<sup>10</sup> Aristóteles ya había concluido que *aquello que es*, o ente, está compuesto por 10 categorías, en donde la principal categoría era la substancia y las otras nueve categorías correspondían a accidentes de esa substancia, o lo que se puede decir o predicar de un ente que es. Para Aristóteles, los accidentes de la substancia, o modos del ente que es, correspondían a la cantidad, la cualidad, la relación, la acción, la pasión, el lugar, el tiempo, la situación, y el hábito. Sin embargo, la identificación de estas categorías no fue hecha por Aristóteles como parte de un tratado de metafísica, sino de lógica, es decir, como una contribución para la metodología y técnica del pensamiento. Por consiguiente, esta enunciación de las categorías aristotélicas no constituía de suyo una investigación sobre el significado del ser. En todo caso, era una conceptualización del ente en cuanto ente (que es).

En la primera mitad del siglo XX, Martin Heidegger insiste en la necesidad de volver a plantear la pregunta por excelencia de la filosofía: la pregunta por el ser. Esta es una pregunta que se ha vuelto de algún modo anquilosada por la tradición filosófica, es decir, por la tradición que se inicia con el pensamiento griego y llega hasta comienzos del siglo XX. El peso de esta tradición y el interés de las ciencias particulares por la investigación de los entes en sus variadas manifestaciones, han puesto al significado del ser en una situación de obiedad y consecuente olvido, como si el ser pudiera ser comprendido de suyo y no necesitara de análisis crítico o explicación filosófica alguna. De alguna manera, la

---

<sup>9</sup> El texto de Aristóteles es como sigue: “... Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia?...”, Libro VII de la *Metafísica* (1028b), en la traducción de Valentín García Yebra, segunda edición revisada, Editorial Gredos, Madrid, 1982, p. 323.

<sup>10</sup> Aristóteles. *Metafísica*, traducción de García Yebra. Libro V, Capítulo 8, *Metafísica*, p. 247.

tradición metafísica se ha desarrollado más con respecto al ente que con respecto al ser, alineándose más con las ciencias particulares (ónticas) que comprometiéndose con una ontología fundamental en torno al ser.

De acuerdo con Heidegger, la ontología, a diferencia de las demás disciplinas del conocimiento humano, tiene como problema de estudio al ser, mientras que las otras ciencias tienen por objeto de estudio a los entes reales. El conocimiento ontológico tiene que ver con el problema del ser; mientras que el conocimiento óntico tiene que ver con el conocimiento de los entes particulares. Heidegger pretende fundamentar una ontología a partir del ser y no a partir del ente, que es como ha sido gestada la ontología en la tradición metafísica. Esta pretensión se anuncia ya en la Introducción a *Ser y Tiempo*, en donde Heidegger propone iniciar el desarrollo de una ontología fundamental a partir del análisis e interpretación de la existencia humana o ser-ahí (*Dasein*): “La pregunta que interroga por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero en ella hay... la posibilidad de hacerlo refiriéndola en la forma más rigurosamente singular al ‘ser ahí’ de cada caso. La conquista del fundamental concepto ‘ser’ y la acuñación de los conceptos ontológicos requeridos por él y de sus necesarias variantes han menester de un concreto hilo conductor...”<sup>11</sup> La metafísica general se había ocupado de los entes existentes en cuanto que son, pero no aclaraba adecuadamente el significado del ser. Heidegger se propuso ir más allá de lo que esta metafísica tradicional había hecho, o más bien, no había hecho, en relación con la investigación del significado del ser. Más aún, consideraba que esta investigación por el significado del ser representaba la tarea principal de la filosofía, entendida ésta como ontología fundamental. En su curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger se mostraba contundente a este respecto: “Afirmamos, pues, que *el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía*... Esto quiere decir, negativamente, que la filosofía no es *ciencia del ente*, sino del *ser*, o, como suena la expresión griega, *ontología*.”<sup>12</sup>

En 1929, Heidegger ya se presentaba como un pensador alternativo y contestatario a las construcciones de la razón y a los sistemas racionalistas. Armado con un lenguaje

---

<sup>11</sup> GA 2. *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos. Segunda edición revisada con una nota preliminar, 1971. Fondo de Cultura Económica. México, 1977. Parágrafo 8, p. 49.

<sup>12</sup> GA 24. *Los problemas fundamentales de la filosofía*, parágrafo 3, p. 36.

novedoso, y utilizando la fenomenología como instrumento de análisis, Heidegger consideraba necesario un desmantelamiento del pensamiento metafísico Occidental, desde sus inicios hasta el presente, de tal forma que pudiera comprenderse el agotamiento de dicho pensamiento para dar comienzo a una nueva forma de pensar. La metafísica tradicional gestada desde Platón y Aristóteles, pasando por la Edad Media y hasta la Edad Moderna, requería para su pretendido desmantelamiento de un pensamiento alternativo, distinto al pensamiento fundado en el “yo pienso”, y hasta cierto punto contrario al pensamiento intelectualista en torno a los entes, caracterizado por la metafísica general (ontología), por la metafísica particular (mundo, alma, Dios), y por el desarrollo de las ciencias positivas (ónticas). Una suerte de irracionalismo (negación del racionalismo desarrollado hasta entonces) tendiente al desarrollo de una nueva ontología fundacional a partir de la existencia humana. Esta iniciativa de Heidegger, que bien puede ser caracterizada como una revuelta en contra de la metafísica tradicional, queda enmarcada en la etapa que él mismo consideraba como la “culminación de la metafísica”.

De acuerdo con Heidegger, la filosofía Occidental se había olvidado del ser y se había sumergido en el estudio de los entes. El ser, para esta filosofía, había terminado por significar un concepto general e indeterminado, obtenido a partir de la abstracción de las características de los entes, o del supremo ente (Dios) en la jerarquía de los entes. En cambio, el ser de los entes, el ser que pone de manifiesto a los entes, el ser que conjunta la dualidad de sujeto y objeto, que a su vez posibilita el estudio de los entes, es el ser olvidado o no atendido por la filosofía Occidental, permaneciendo oculto o velado.

Heidegger se preguntaba ¿cuál es el sentido, el significado del ser?, y esta pregunta se convertía por sí misma en un proyecto tendiente a quitar el velo con que se ocultaba el ser de los entes. Este proyecto coincidía con la culminación o acabamiento de la metafísica Occidental. Así, la superación de la metafísica podía ser entendida como aquel pensamiento que no está orientado por la idea de que todas las cosas están definidas por la disponibilidad de lo que ya está presente ante nuestros ojos, esto es, por formas estáticas, ni por la concepción de una génesis teológica. ¿Es acaso el pensamiento de Heidegger la transición hacia la renovación de la metafísica, o simplemente una iniciativa hacia su pretendida superación?

### 3. El proyecto de *Ser y tiempo*

*Ser y tiempo* es una obra que comenzó a ser redactada por Heidegger en 1922 y 1923. Fue concluida en su primera parte (el plan original constaba de dos partes) en el primer trimestre de 1926, y su impresión se inició en abril de 1926. Pero Heidegger no publicaría la última sección de la primera parte de *Ser y tiempo*. En diciembre de 1926, Heidegger tomó la decisión de no incluir la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, debido principalmente a que consideraba que dicha sección era de tal importancia que su redacción podía resultar incomprensible, por lo que dejaría su terminación final para después.<sup>13</sup> Así, la tercera sección, *Tiempo y ser*, tampoco pudo ser concluida. La versión original de esta tercera sección fue destruida por el propio Heidegger, quien intentaría una nueva elaboración de la misma, a propósito del curso de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el cual sería considerado por el propio Heidegger como el texto más cercano a lo que hubiera podido haber sido la tercera sección de la primera mitad de *Ser y tiempo*.<sup>14</sup> Finalmente, *Ser y tiempo* se publicó por primera vez, como hoy la conocemos, en abril 1927, en el Volumen VIII del *Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica*, editado por Edmund Husserl.

*Ser y Tiempo*, como se publicó en 1927, quedó inconclusa: solo se publicaron las dos primeras secciones (el análisis fundamental y preparatorio del “ser-ahí”, y la relación del “ser-ahí” con la temporalidad) de las tres secciones originalmente previstas para la primera parte en el plan original de la obra. Como ya vimos, la tercera sección de la primera parte fue desarrollada con el título *Tiempo y ser*, pero no fue publicada por decisión del propio Heidegger. La segunda parte de *Ser y Tiempo*, prevista también en el plan general de la obra, no fue desarrollada ni publicada por Heidegger. Los temas de la segunda parte

---

<sup>13</sup> El propio Heidegger habría de reconocer el 31 de enero de 1962, en la Universidad de Friburgo, a propósito de su conferencia titulada *Tiempo y ser*, haber tenido alguna dificultad para poder concluir la sección tercera de la primera parte de *Ser y tiempo*: “... Al autor le faltaba por aquel entonces madurez para llevar satisfactoriamente a cabo la elaboración del tema nombrado... ‘Tiempo y ser’. La publicación de *Ser y tiempo* quedó interrumpida en ese lugar.” GA 14. *Tiempo y ser*, introducción de Manuel Garrido, cuarta edición, Editorial Tecnos, Madrid, 2009, p. 105.

<sup>14</sup> Para mayor referencia sobre este tema, ver la obra de Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, *La “segunda mitad” de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*. Traducción de Irene Borges-Duarte. Editorial Trotta. Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía. Madrid, 1997, pp. 33-34.

habrían de ser tratados por Heidegger, directa o indirectamente, en algunas obras y ensayos posteriores, más como crítica a la filosofía Occidental (desmontaje o desconstrucción) que como culminación de la segunda parte de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, la Introducción y las dos secciones que hoy conocemos como *Ser y Tiempo*, bastarían, por sí solas, para asegurarle a Heidegger un renombre como uno de los pensadores más originales y trascendentales del siglo XX.

El planteamiento general de lo expuesto en *Ser y tiempo* puede resumirse como sigue: el hombre se descubre a sí mismo arrojado en el mundo, se encuentra como extraño y a expensas de su suerte, en un estado de caída y desamparo; ante tal situación el hombre requiere curarse de ese estado y aprender a ser en el mundo para enfrentarse ante la nada y, eventualmente, de manera irremediable, a su propia muerte; pero mientras le acontece esa última posibilidad, el hombre tiene siempre a su alcance la cura de su estado de arrojado en el mundo, por estar abierto al ser, lo cual se le presenta como una disyuntiva: o bien asume una existencia impropia, conformista y de frustrante resignación para ser simplemente “uno” más entregado a las distintas formas de enajenación que ofrece el mundo, o bien asume una existencia propia, aprendiendo a correr al encuentro con la muerte a través de la angustia que lo enfrenta a la nada y, por tanto, a la posibilidad de decidir su vida cotidiana como un quien consciente y responsable, que se atreve a ejercer su libertad en cada momento de la existencia, en el horizonte del tiempo. La temporalidad es el horizonte en el cual cobra sentido el Dasein (el ser-ahí), el ser de cada uno de nosotros.

En *Ser y tiempo*, Heidegger se atreve a retar una imagen convencional del ser humano. De acuerdo con esta imagen, el ser humano confronta al mundo externo como pensador desinteresado, no comprometido (*res cogitans*, en lenguaje cartesiano). Así, el conocimiento del mundo consiste en representarlo correctamente, y la verdad queda reducida a la correspondencia entre el estado externo de las cosas y la representación que uno hace de ese estado de cosas en el ámbito de la propia conciencia. Heidegger objeta esa imagen no solo por considerarla como una epistemología inadecuada, sino también como una metafísica deficiente, porque divide la realidad en dos, por un lado la mente, y por otro lado el mundo, dejando luego que la representación haga el trabajo de reducir esta separación o brecha. En su lugar, Heidegger propone que la filosofía tome como rumbo el

intercambio cotidiano con las cosas mundanas. Por ejemplo, cuando alguien toma un martillo, el conocimiento que se tiene de esta herramienta no es en primera instancia un asunto sobre cómo está representado o concebido el martillo, sino se trata más bien de un saber práctico (“know-how”) implícito que estimula la acción de ese alguien y abarca todos sus elementos a la vez: el peso del martillo, el grueso de la madera, el cuidado de ese alguien en el trabajo, etc. Esta forma cotidiana de involucrarse en un fin específico, motiva la imagen del ser humano como inmerso en su mundo. Para enfatizar el carácter de la inmersión en este-mundo, Heidegger utiliza el término *Dasein* (ser-ahí), la palabra alemana que denota existencia. El *Dasein*, más que estar consciente, “está-en-el-mundo”, como resultado de encontrarse “arrojado” en el tiempo, estado del cual solo puede salir por sí mismo mediante sus propios esfuerzos y posibilidades.

Heidegger busca desarrollar en *Ser y tiempo* un entendimiento adecuado de la existencia humana en su cotidianidad, el cual no había sido destacado, sino más bien ensombrecido, por la tradición filosófica. Es en la analítica del *Dasein* es donde encontramos algunas de las más celebradas conceptualizaciones de Heidegger con respecto a los atributos existenciales del *Dasein*, por ejemplo: “estado de arrojado”, “caída”, “apertura al mundo”, “estado de perdido”, entre otros. Pero esta propuesta de analítica existencial nos lleva a un cuestionamiento: si el ente humano está inmerso en el mundo que lo rodea, ¿cómo puede este ente retornar a sí mismo? En otras palabras, si el *Dasein* se muestra principalmente impropio por estar inmerso en su cotidianidad, ¿cómo puede esperarse que se muestre propio, por encima de su cotidianidad? Heidegger recurre a ciertos temas de la tradición religiosa. Debe haber alguna intuición especial que le permita al *Dasein* entender por sí mismo cómo es su propio ser a pesar de la caída y opacidad de su ser-en-el-mundo. Filosóficamente, este entendimiento no debiera ser buscado por el ser-ahí en la revelación divina, pues Heidegger prefiere que Dios se mantenga ausente de esta argumentación, sino más bien en la conciencia anticipada de su propio fin: la muerte. Y es por el estado de ánimo de la angustia que el *Dasein* se da cuenta de la posibilidad de su propia muerte, y llega a comprender que su existencia que está por venir, mientras acontece esa posibilidad ineludible, depende de que asuma resolutivamente ciertas decisiones que le son posibles, que le son propias. Este asumir responsablemente su propiedad, su autenticidad, no es una característica distintiva del *Dasein*, sino que requiere un llamado de

conciencia y una vocación o disposición para correr al encuentro de esa última posibilidad que es la muerte. Por este modo de pensar, la teología fue una de las disciplinas que primero se vieron influenciadas por *Ser y tiempo*, principalmente por encontrar en esta obra una suerte de llamamiento de carácter existencial a (i) la consideración anticipada del encuentro con la muerte; y (ii) la disyuntiva de la propiedad o impropiiedad (autenticidad o inautenticidad) de la existencia humana.

Más que un intento fallido, por no haberse concluido como estaba previsto, *Ser y Tiempo* debiera ser considerada como una obra de pensamiento de relevante audacia y originalidad, en donde el problema del ser constituye el problema por excelencia de la filosofía; en donde la existencia humana, a través de la estructura de ser-en-el-mundo, adquiere una nueva conciencia de su facticidad y comprensión de su propio ser; y en donde se propone una desconstrucción del pensamiento filosófico tradicional. Pareciera como si con Heidegger el yo-pienso de la modernidad llegara a una culminación o agotamiento, y que a partir del intento por buscar trascender el yo-pienso mediante la pregunta por el ser, se inaugurara una nueva etapa del pensar humano. Por este y otros motivos, hay quienes han pretendido ver en Heidegger, con algún dejo de sarcasmo, una suerte de Aristóteles de los tiempos modernos. ¿Tiene esto algún fundamento? Como es bien sabido, Aristóteles antes de proponer un planteamiento filosófico o una doctrina, llevaba a cabo un recuento de las distintas doctrinas que le antecedieron, para después proceder a una revisión crítica de las mismas, constituyendo dicha revisión el punto de partida de sus propuestas o tesis filosóficas. En este sentido, y porque Heidegger se proponía llevar a cabo una desmantelamiento crítico de la metafísica de Occidente, podría ser aceptada la pretendida comparación con Aristóteles; sin embargo, esta comparación no deja de ser inocua con respecto a los alcances y objetivos del pensamiento del filósofo alemán.

Para Heidegger, la comprensión del sentido del ser en general habría de resultar de la comprensión inherente a la constitución del ser-ahí, pues comprender al ser constituye parte de su propio ser-ahí. Por tal motivo, Heidegger llevó a cabo en *Ser y tiempo* una exégesis original del ser-ahí con la finalidad de permitirle una comprensión del sentido del ser en general. Porque es al ser-ahí a quien se le plantea el problema del sentido del ser, y esto ya representa una forma posible del ser-ahí y, por tanto, una manifestación del ser en general.

#### 4. La presencia de Kant en el pensamiento de Heidegger

Antes de analizar cómo Kant se hace presente en el pensamiento de Heidegger, conviene hacer un breve repaso de los aspectos más sobresalientes de la filosofía crítica de Kant, contenidos en su principal obra, la *Crítica de la razón pura*. Immanuel Kant (1724-1804) buscaba hacer una síntesis entre empirismo y racionalismo, capaz de conciliar a estas dos posturas del pensamiento. Si bien Kant no aceptaba las ideas innatas, tampoco aceptaba que el conocimiento sólo proviniera de la experiencia. Kant partió del escepticismo para desarrollar una crítica. La palabra crítica, como la utilizaba Kant, no tenía una connotación negativa. Por el contrario, tenía más bien el significado de investigar, juzgar, separar o discernir. Kant, en toda su obra crítica, ponía a la razón frente a sí misma con el propósito de vencer al escepticismo con la certeza de la subjetividad.

Hasta la época de Kant, era generalmente aceptado que nuestro intelecto captaba las cosas tal como son (realismo). A partir de Kant, se considera que nuestro intelecto capta las cosas tal como se nos presentan. Las cosas se le presentan al sujeto como "fenómenos" (del griego *phainomenon*, lo que se manifiesta), en la relación de lo *a priori* con la experiencia. Las cosas nunca se le presentan al sujeto como éstas son en sí, es decir, como "noumenos" (del griego *noumenon*, lo que no se manifiesta). Si fuera posible la adecuación de la cosa con el intelecto, estaríamos en presencia de la verdad en su sentido más estricto, más técnico. Estaríamos en presencia del "noumeno" (la cosa en sí) y no del "fenómeno" (la cosa como se nos presenta), como diría Kant. Las limitaciones del intelecto humano no permiten lograr esta aspiración en la realidad, lo cual, en su caso, sería dable sólo a un intelecto perfecto. En el caso de un intelecto perfecto, estaríamos hablando de una verdad ontológica en sentido estricto, entendida esta verdad como la adecuación de lo creado al Creador. Lo que sí es posible, y Kant parece haberlo demostrado en su *Crítica de la razón pura*, es la adecuación del intelecto con la cosa, pudiendo llamar a esta adecuación una verdad lógica.

Kant emprendió la tarea de una crítica de la razón pura. La razón pura es caracterizada por Kant como la capacidad del intelecto humano que pretende o afirma conocer, de alguna manera, las cosas o entes que a dicho intelecto se le muestran o se le hacen presentes. Kant llevó a cabo, en primera instancia, una crítica de la razón pura *especulativa* (*Kritik der reinen Vernunft*), y después trabajó en una crítica de la razón pura *práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*). Para Kant, la *Crítica de la razón pura* representaba "... un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes externas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*."<sup>15</sup> Así, la crítica tenía por objeto el ejercicio de la razón humana para el autoconocimiento, mediante la constitución de una suerte de tribunal que aplicaría las leyes propias de la razón antes que los criterios de un autoritarismo pretensioso y dogmático. En opinión de Kant, no se podía dejar seguir el desarrollo de las ciencias sin hacer un alto en el camino con respecto al involucramiento humano en este desarrollo, y sin realizar una investigación concerniente a la posibilidad del conocimiento metafísico.

Kant entendía por crítica: "... los conocimientos a los que puede aspirar [la facultad de la razón] *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica general..."<sup>16</sup> Estos conocimientos, a los que podía aspirar la facultad de la razón prescindiendo de toda experiencia, son a los que Kant denominaba "juicios sintéticos a priori". Por otra parte, intentar concluir sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica general, a la que se refería el concepto tradicional de metafísica, constituía a la vez un intento de Kant por fundamentar la metafísica misma, si eso era posible por la sola razón.

---

<sup>15</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Ribas, A XI, A XII,

<sup>16</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Ribas, A XII.

La *Crítica de la razón pura* tiene una estructura en cierto modo compleja, con numerosas secciones, sub-secciones y sub-sub-secciones. Kant utiliza en varios de estas secciones y sub-secciones la palabra “trascendental”. La primera mitad, “Doctrina trascendental de los elementos”, se divide en dos partes, “Estética trascendental”, y “Lógica trascendental”. A su vez, la “Lógica trascendental” tiene dos divisiones, “Analítica trascendental”, y “Dialéctica trascendental”. La segunda mitad, “Doctrina trascendental del método” consta de cuatro capítulos: disciplina, canon, arquitectónica e historia de la razón pura. A este respecto, conviene precisar el significado del adjetivo “trascendental” utilizado frecuentemente por Kant en su *Crítica*.

¿Qué significa *trascendental*, como adjetivo, para Kant? ¿Es lo mismo *trascendental* y *trascendente*? En la relación entre el conocimiento (sujeto) y su objeto, si las propiedades que decimos que pertenecen a un objeto pertenecen solo a nuestro conocimiento, decimos que son inmanentes a nuestro conocimiento; si en cambio, decimos que esas propiedades son pertenecientes al objeto mismo, al objeto en sí, independientemente de que lo conozcamos o no, entonces decimos que son trascendentes de nuestro conocimiento. Los adjetivos trascendente e inmanente son tajantes. Trascendental, por su parte, es un adjetivo que significa tanto la relación con el conocimiento y con las cosas, como la identidad entre el conocimiento y el objeto. Es un término que aplicado a una propiedad pertenece por igual al conocimiento y a los objetos.<sup>17</sup> Kant lo precisaba así: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori...”<sup>18</sup>

Kant iniciaba su crítica de la razón especulativa a partir de (i) los juicios puros, los que provienen de la razón sin que intervenga la experiencia, y que no se consideran ideas innatas, o *a priori*; y (ii) los juicios empíricos, los que se originan de la experiencia, o *a posteriori*. Kant también diferenciaba entre los juicios analíticos y sintéticos. Un juicio es la estructura lógica a partir de la cual se construye el conocimiento, y se enuncia normalmente

---

<sup>17</sup> Manuel García Morente (1886-1942) hace la siguiente diferenciación: Como objeto de vivencia, trascendente es “...lo que existe por sí y en sí, independientemente de mí”; y trascendental es lo que tiene una realidad objetiva que le da el sujeto al hacerlo objeto de conocimiento. Como vivencia, lo inmanente “...está dentro de mí; es una modificación de mí mismo, de mi conciencia...”; y el sujeto conoce la objetividad del objeto, pero no el objeto por sí y en sí. Para mayor referencia, ver *Lecciones preliminares de filosofía*, decimocuarta edición, Editorial Porrúa, “Sepan cuantos...” Núm. 164, México, 1994, pp. 191-192.

<sup>18</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Ribas, B 25.

mediante un sujeto y un predicado, por ejemplo: "x es y". Un juicio analítico es aquel en donde el predicado está incluido en el sujeto. Por ejemplo, el triángulo tiene tres lados, es un juicio analítico que implica una verdad universal y necesaria. Un juicio sintético es aquel en donde el predicado no está incluido en el sujeto. Por ejemplo, el agua hierve a 100 grados centígrados, es un juicio sintético que implica una verdad demostrable siempre y cuando, por ejemplo: (i) se trate de agua pura; (ii) se lleve a cabo en la tierra; y (iii) se esté a cierta altura. El verdadero progreso de la ciencia es posible a partir de los juicios sintéticos *a priori*.

Kant se preguntaba, ¿son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Y en la *Crítica de la razón pura* llegaba a la conclusión de que sí eran posibles en la matemática y la física, pero no en la metafísica. Es importante destacar que para Kant, el conocimiento humano se construye a partir de los juicios sintéticos *a posteriori*, lo cual implica considerar a la experiencia en conjunto con los juicios sintéticos *a priori*. Tanto los conceptos como los juicios sintéticos *a priori* son condición para lograr una adecuación entre el intelecto (sujeto) y la cosa (objeto). En otras palabras, sin la experiencia, los juicios sintéticos *a priori* no serían un conocimiento en sentido estricto. Por la consideración que hace Kant de la experiencia, podríamos considerar a su filosofía crítica, en alguna medida, como un "realismo crítico". Sin embargo, La filosofía kantiana ha sido catalogada más bien como un "idealismo crítico", sin llegar a ser un idealismo absoluto. Se considera idealismo, en primer lugar, porque se distingue del empirismo; y en segundo lugar, porque es el sujeto quien aporta los conceptos puros, a partir de los cuales, y en conjunto con la experiencia, se construye el conocimiento humano. Es crítico, porque discierne y juzga.

Heidegger conoció la filosofía de Kant cuando era estudiante en la Universidad de Friburgo a través del filósofo neokantiano Heinrich Rickert (1863-1936). Posteriormente, mientras era profesor en la Universidad de Marburgo, Heidegger preparó e impartió ciertos cursos en donde ya encontramos su interés por la filosofía de Kant, el cual se mantendría en hasta 1936, y ya en menor grado, de manera esporádica, en su obra posterior. Los cursos de Marburgo, al igual que la mayor parte de sus escritos, han sido dados a conocer, en forma póstuma, con motivo de la publicación gradual de sus obras completas (*Gesamtausgabe*, cuyo orden numérico se identifica con las siglas GA) a partir de 1975 y hasta nuestros días.

Los cursos de Marburgo en donde encontramos un primer interés de Heidegger por la obra crítica de Kant, o que son incidentales a la época de mayor interés por el filósofo de Königsberg, son los catalogados desde GA 21 hasta GA 26, y fueron impartidos entre 1925 y 1928, periodo en el cual Heidegger concluye la preparación y publicación de *Ser y tiempo*. Estos cursos son: GA 21 *Lógica: La pregunta por la verdad (Logik: Die Frage nach der Wahrheit)*, en el semestre de invierno de 1925-1926, en donde Heidegger incursiona en la *Crítica de la razón pura* en la parte final del curso; GA 22 *Los conceptos básicos de la filosofía antigua (Grundbegriffe der antiken Philosophie)*, en el semestre de verano de 1926), y mientras iniciaba este curso, *Ser y tiempo* entraba a la imprenta; GA 23 *Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant (Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant)*, en el semestre de invierno de 1926-1927, y mientras terminaba este curso, *Ser y tiempo* era publicado en abril de 1927; GA 24 *Los problemas fundamentales de la fenomenología (Die Grundprobleme der Phänomenologie)*, en el semestre de verano de 1927, en donde Heidegger esbozaba la tercera sección no publicada de la primera parte de *Ser y tiempo*, e incursionaba por segunda vez en la filosofía kantiana, en el primer capítulo del curso, al tratar la tesis kantiana: el ser no es un predicado real; GA 25 *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant (Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft)*, en el semestre de invierno de 1927-1928, cuyas lecciones estaban pensadas en el contexto de la segunda parte de *Ser y tiempo*, y en donde se expone por primera vez lo esencial de la interpretación contenida en *Kant y el problema de la metafísica*;<sup>19</sup> y GA 26 *Fundamentos metafísicos de la lógica a partir de Leibniz (Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz)*, en el semestre de verano de 1928, en donde Heidegger hace mención por primera vez al llamado viraje (*Kehre*) como tarea a partir de la analítica temporal.

---

<sup>19</sup> De acuerdo con el propio Heidegger, quien lo cita en el prefacio a la primera edición de *Kant y el problema de la metafísica*, escrito en la festividad de Pentecostés en 1929. También es interesante saber que en la preparación de este curso del semestre de invierno de 1927-1928, Heidegger se percató, en el capítulo del esquematismo, de una conexión entre el problema del ser de la metafísica tradicional y el fenómeno del tiempo, de acuerdo con el propio Heidegger, quien lo cita en el prefacio a la cuarta edición de *Kant y el problema de la metafísica*, escrito en agosto de 1973.

En *Ser y tiempo*, Heidegger cita con alguna frecuencia a Kant. El filósofo de Königsberg aparece citado en los párrafos 3, 6, 8, 43, 44, 55, 59, 64, 69, 70, 80 y 81 de un total de 83 párrafos que integran las dos secciones publicadas de la primera parte de *Ser y tiempo*. Una de estas referencias es la que aparece en el párrafo 3 (*Preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser*): "... el aporte positivo de la *Crítica de la razón pura* [estriba] en haber acometido el poner de manifiesto lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una 'teoría' del conocimiento. Su lógica trascendental es lógica material apriorística del dominio del ser llamado naturaleza."<sup>20</sup> En esta cita, Heidegger reconoce la aportación de la *Crítica* kantiana al revelar a la naturaleza como un conjunto de fenómenos, más que como una pretendida teoría del conocimiento, en donde el pensamiento (lógico) se enfrasca con el ser de la naturaleza y de alguna manera con quien piensa. Otra de estas referencias, la que aparece en el párrafo 6 (*El problema de una destrucción de la historia de la ontología*): "... El primero y el único que se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la dimensión de la temporareidad, o que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant. Únicamente fijados los problemas de la temporareidad, puede lograrse arrojar luz sobre la oscuridad de la doctrina del esquematismo. Pero por este camino también cabe mostrar *por qué* Kant no pudo menos de permanecerle cerrado este dominio en sus dimensiones propias y su central función ontológica. Kant mismo sabía que se aventuraba por un dominio oscuro: 'Este esquematismo de nuestro entendimiento en lo que respecta a los fenómenos y a su mera forma, es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos artificios difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza, ni pondremos al descubierto ante nuestros ojos.' (*Kritik der reinen Vernunft*). Aquello ante lo que Kant retrocede aquí, cabe decir, tiene que sacarse a la luz como tema expreso y en forma radical, si es que la expresión 'ser' tiene un sentido susceptible de definición. A la postre son justamente los fenómenos puestos de manifiesto en el siguiente análisis bajo el título 'temporareidad', aquellos juicios *más secretos* de la 'razón común', la analítica de los

---

<sup>20</sup> GA 2 *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1977, p. 20. El mismo texto en traducción de Jorge Eduardo Rivera C.: "...el aporte positivo de la *Crítica de la razón pura* de Kant no consiste en haber elaborado una 'teoría' del conocimiento, sino, más bien, en su contribución a desentrañar lo que es propio de una naturaleza en general. Su lógica trascendental es una lógica material a priori para la región de ser llamada naturaleza." GA 2 *Ser y tiempo*. Editorial Trotta, Santiago de Chile, 2003, p. 34.

cuales es para Kant el ‘negocio de los filósofos’.”<sup>21</sup> En esta cita, Heidegger identifica a Kant como el filósofo más cercano a la investigación llevada a cabo en *Ser y tiempo* con respecto a la temporareidad, a partir del análisis de los fenómenos que se confrontan con los conceptos puros del entendimiento, a lo que Kant denominaba *esquematismo*, y en donde Heidegger ve una aproximación del pensamiento kantiano al problema del sentido del ser, tanto de los entes, como de quien los piensa como fenómenos, problema ante el cual el filósofo de Königsberg reclusa de alguna manera, y que es parte de la investigación propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo* que tratará de solventar en la sección sobre la temporareidad del ser-ahí (*Dasein*).

De todo lo anterior podemos observar que Heidegger llevó a cabo comentarios, análisis e interpretaciones de la obra crítica de Kant, en especial de la *Crítica de la razón pura*, que fueron inicialmente planteados por Heidegger en los cursos que impartió entre 1925 y 1928 en la Universidad de Marburgo, algunos de los cuales fueron considerados como antecedente y parte del proyecto de investigación ontológica iniciado con *Ser y tiempo*, y que fueron posteriormente expuestos en las conferencias académicas que Heidegger presentó en Davos en la primavera de 1929, y que culminarían ese mismo año con la preparación y publicación de *Kant y el problema de la metafísica*. Sin embargo, el pensamiento de Heidegger se iría distanciando gradualmente del de Kant, en la medida en que se alejaba de toda referencia a una subjetividad trascendental, y principalmente porque la ontología fundamental del ser-ahí (*Dasein*) daba paso al pensamiento del ser histórico, como evento o acontecimiento en el tiempo. Heidegger ya no buscaría conectar su proyecto ontológico con la filosofía crítica de Kant. Sin embargo, Kant seguiría apareciendo

---

<sup>21</sup> GA 2 *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1977, pp. 33-34. El mismo texto en traducción de Jorge Eduardo Rivera C.: “... El primero y único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporareidad, o que, más bien, se dejó arrastrar hacia ella por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant. Sólo una vez que se haya fijado la problemática de la temporareidad, resultará posible proyectar luz en la oscuridad de la doctrina del esquematismo. Pero por este camino también será posible mostrar *por qué* tenía este dominio que quedar cerrado para Kant en sus verdaderas dimensiones y en su función ontológica central. Kant mismo sabía que se aventuraba en un dominio oscuro: ‘Este esquematismo de nuestro entendimiento con respecto a los fenómenos y a su pura forma es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos mecanismos difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza, ni pondremos al descubierto ante nuestros ojos’ (*Kritik der reinen Vernunft*). Aquello ante lo que Kant retrocede en cierto modo aquí, debe ser sacado temáticamente a la luz en sus fundamentos, si es que el término ‘ser’ ha de tener un sentido verificable. En definitiva, los fenómenos en los análisis que han de seguir serán expuestos bajo el título de ‘temporareidad’ son precisamente aquellos juicios *más secretos* de la ‘razón común’, cuya analítica Kant define como el ‘quehacer de los filósofos’.” GA 2 *Ser y tiempo*. Editorial Trotta, Santiago de Chile, 2003, p. 47.

eventualmente en obras posteriores de Heidegger: (i) GA 41 *La pregunta por la cosa. Acerca de la doctrina kantiana de los principios trascendentales (Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen)*, curso impartido en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1935-1936; (ii) GA 6 *Nietzsche*, primer volumen, al tratar la doctrina de lo bello; (iii) GA 10 *El principio de la razón (Der Satz vom Grund)*, en la conferencia número nueve de la serie de conferencias impartidas en la Universidad de Friburgo entre 1955 y 1956, al relacionar el método trascendental de Kant con el principio de razón suficiente de Leibniz; y (iv) GA 9 *La tesis de Kant sobre el ser (Kants These über das Sein)*, en la revisión de la tesis kantiana sobre el ser en un discurso de 1961.

Para tener una visión de conjunto sobre la obra de Kant, ya en la etapa de completa madurez de Heidegger, conviene que nos detengamos un poco en la conferencia número nueve de *El principio de la razón*, en donde Heidegger destaca la importancia que tiene la obra de Kant en la historia del pensamiento moderno, y señala como sus obras principales a la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*. Entiende que para Kant la razón pura, en su modalidad teórica y práctica, consiste en la facultad de juzgar de acuerdo con principios a priori. La razón pura, es decir, la razón que no es determinada por la sensibilidad, es el verdadero tema kantiano, especialmente si se entiende a la palabra razón, *ratio* en latín, como “fundamento”. La razón así conceptualizada termina por resultar para Kant, en opinión de Heidegger, la facultad de los principios fundamentales. Por otra parte, el pensamiento de Kant constituye una *crítica* de la razón pura, no porque critique en el sentido de encontrar fallas a la razón pura, tampoco porque denote un intento de delimitar hasta dónde llegan las fronteras de la razón pura. Es crítica, según Heidegger, porque lleva a la razón pura a su extremo, a su límite, a su máxima expresión. La crítica de Kant busca la plena manifestación de la razón pura en lo teórico, en lo práctico y en la facultad de juzgar, como búsqueda de “las condiciones a priori de la posibilidad”, es decir: “... la *Crítica de la razón* debe definir a la razón en su relación con la naturaleza y en su relación con la voluntad, y eso significa con la causalidad de la voluntad, con la libertad. La pregunta de la *Crítica* es la pregunta de las condiciones a priori de la posibilidad de la naturaleza y la libertad. Las condiciones a priori de la posibilidad

proporcionan cualquier fundamento/razón existente que limita a la naturaleza y la libertad en su esencia, y consecuentemente que nos las posibilita y ofrece en la totalidad de sus determinaciones...”<sup>22</sup> Hasta aquí, una de las últimas evaluaciones de Heidegger sobre el pensamiento crítico kantiano en general.

No podemos negar que Kant, posiblemente más que cualquier otro filósofo moderno en la historia de la metafísica, representó una influencia decisiva en la narrativa histórico-filosófica de Heidegger. Esto es debido a que la doctrina trascendental de Kant fue sin duda un modelo importante para la propia doctrina existencial de Heidegger. En este sentido cabe destacar la afirmación de Peter E. Gordon: “... El punto de vista kantiano es que, si vamos a llegar al conocimiento seguro del mundo, la mente humana debe proporcionar las condiciones a priori de la experiencia. El punto de vista heideggeriano es que, si vamos a encontrar entes, debemos poseer algún entendimiento del Ser de esos entes. El mayor reto de Heidegger hacia Kant era insistir que las condiciones de la experiencia posible no son mentales sino prácticas: la “analítica trascendental” de Kant era reemplazada por una “analítica existencial”. Mientras el drama de esta transformación –de lo racional a lo existencial- difícilmente puede ser negado, la noción subyacente de las condiciones trascendentales se mantuvo igual en aspectos cruciales...”<sup>23</sup>

Una consideración final sobre la influencia significativa de Kant: Heidegger pareciera inaugurar, entre 1925 y 1929, una nueva rama de neokantismo, poco ortodoxa, y orientada por una fenomenología, hermenéutica de la facticidad, inspirada por Husserl. Heidegger está a la búsqueda de una ontología fundamental, y pretende que esta ontología fundamental sea trascendental, para evitar así que pueda ser tratada con cualquier viso de inmanentismo modernista.

---

<sup>22</sup> GA 10, *The Principle of Reason*, translated by Reginald Lilly, Indiana University Press, Bloomington, 1991, p. 72.

<sup>23</sup> Gordon, Peter E., *Continental Divide; Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, Cambridge, 2010, p. 126.

## 5. Fin de la etapa de Marburgo: *Kant y el problema de la metafísica*

Martin Heidegger era profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo, y aspirante a una cátedra ordinaria en esa Universidad, centro neokantiano de la época, cuando *Ser y tiempo*, su tercer libro, entró a la imprenta en 1926 para ser publicado en abril de 1927. Sus obras previamente publicadas habían sido su tesis doctoral de 1914, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (La doctrina del juicio en el psicologismo)*, y su tesis de habilitación docente de 1916, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (La doctrina de las categorías y el significado de Duns Escoto)*. Heidegger empezaba a ser conocido y discutido más allá de las aulas universitarias por la publicación de *Ser y tiempo* cuando, en octubre de 1927, el Ministerio de Educación alemán lo nombraba *Ordinarius* en la Universidad de Marburgo. Pronto terminaría Heidegger su brillante época como maestro universitario en Marburgo, comenzaría su celebridad como pensador del ser y la existencia humana (*Dasein*), y continuaría su labor académica y filosófica en Friburgo.

Los cursos de Heidegger en la Universidad de Marburgo que perfilan la temática de la obra *Kant y el problema de la metafísica (Kant und das Problem der Metaphysik)* de 1929, son:

(i) AG 21 *Lógica. La pregunta por la verdad*, curso de cuatro horas semanales en el semestre de invierno de 1925-1926, en cuya parte final se desarrolla la pregunta por la verdad en el horizonte de la analítica de la existencia, poniendo un énfasis especial en la temática del tiempo, y elaborando una interpretación de la *Crítica de la razón pura* en donde se analiza el significado de la problemática del tiempo para Kant, constituyendo esta interpretación el primer antecedente de *Kant y el problema de la metafísica*;

(ii) GA 24 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, curso de cuatro horas semanales en el semestre de verano de 1927, en el cual se “desarrolla la temática central de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*: la elaboración de la pregunta de la ontología fundamental por el ser en general que guía la analítica del *Dasein* mediante la

identificación del tiempo como el horizonte de toda comprensión del ser”<sup>24</sup>, y en cuyo capítulo primero Heidegger analiza la tesis kantiana: el ser no es un predicado real, presente en dos obras de Kant, *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* de 1763, y la *lógica trascendental* de *La crítica de la razón pura* de 1781 y 1787, tesis de especial interés para Heidegger por una conclusión a la que había llegado la ontología moderna: los entes naturales son de alguna forma diferentes a los entes mentales; y

(iii) GA 25 *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*, curso de cuatro horas semanales en el semestre de invierno de 1927-1928, cuya intención principal era lograr un entendimiento filosófico de la obra principal de Kant, y en donde, al final del curso (párrafo 26), Heidegger adelantaba una interpretación sobre la *Crítica de la razón pura* que habría de ser desarrollada en *Kant y el problema de la metafísica*, y consideraba que el capítulo sobre el esquematismo, en donde se planteaba la pregunta de la temporalización de las categorías, constituía la parte medular de esa *Crítica*.

En este último curso, el problema de la *Crítica de la razón pura* parece ser el problema de la fundamentación de la metafísica especial como una ciencia de los entes suprasensibles, y conectado con esto, la pregunta relativa a las condiciones de la posibilidad de una ciencia de los entes en general. Toda la fundación del conocimiento ontológico contiene una extensión del conocimiento de los entes, pero como un conocimiento que es independiente de la experiencia y es puro, como los juicios sintéticos *a priori*. ¿Cómo es posible este entendimiento ontológico de los entes, este conocimiento sintético *a priori*, este conocimiento filosófico trascendental ontológico? Estas preguntas constituían el problema fundamental de la *Crítica de la razón pura*. Fundamentar la metafísica como ciencia no era sólo para Kant una fundamentación de la ontología. Llevar a cabo esta fundamentación probaría al mismo tiempo ser una limitante del posible conocimiento *a priori* de la razón pura, esto es, probaría ser una crítica. Al final de este curso, en el párrafo 26, Heidegger ya adelantaba una interpretación sobre la *Crítica de la razón pura*, que habría de ser desarrollada y publicada en 1929 con el título de *Kant y el problema de la metafísica*. En

---

<sup>24</sup> *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, traducción de Juan José García Norro. Editorial Trotta. Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía. Madrid, 2000, p. 394.

este curso, Heidegger consideraba que el capítulo de Kant sobre el esquematismo -en donde se planteaba la pregunta de la temporalización de las categorías- constituía la parte medular de la *Crítica de la razón pura*. Un resumen de esta interpretación se presenta como sigue: “El conocimiento sintético a priori es posible sobre la base de la unidad sintética original del poder productivo puro de la imaginación, esto es, sobre la base de la temporalidad. Pero la temporalidad es la constitución básica del *Dasein* humano. Sobre la base de la constitución original del *Dasein* es posible para el *Dasein* tener un entendimiento puro del ente y de las determinaciones del ente. El entendimiento del ente en general está constituido sobre la base de la temporalidad del *Dasein*. Y sólo porque algo como esto es posible puede el *Dasein* como un ente existente comportarse a sí mismo hacia los entes que no son el *Dasein* y simultáneamente a un ente que el *Dasein* por sí mismo es.”<sup>25</sup>

Heidegger participó como expositor en un evento académico en Davos, Suiza, celebrado entre el 17 de marzo y el 6 de abril de 1929. En este evento, Heidegger presentó tres conferencias relacionadas con la *Crítica de la razón pura de Kant* y la tarea de una fundamentación de la metafísica. Los principales aspectos destacados por Heidegger en estas conferencias pueden resumirse como sigue: (i) la *Crítica de la razón pura* es el primer intento por fundamentar, de manera explícita, la metafísica; (ii) esta obra no constituye una teoría del conocimiento; (iii) la metafísica tradicional pareciera estar “contaminada” por el ente; (iv) la razón humana pura (teórica y práctica) tiene la característica de finita, por lo cual el conocimiento es también finito, es decir, tiene un término, un límite; (v) el conocimiento finito proviene de la conciencia a través de dos fuentes: la sensibilidad y el entendimiento, los cuales, a su vez, parecen provenir de una raíz común: la imaginación trascendental; (vi) la imaginación trascendental es el fundamento de la posibilidad del conocimiento sintético a priori; y (vii) el descubrimiento de la imaginación trascendental como fundamentación de la posibilidad de la metafísica, viene a posicionarse como un elemento constitutivo natural del hombre, o de su existencia, más allá de cualquier antropología filosófica. Al término del evento en Davos, Heidegger estaba más que listo

---

<sup>25</sup> GA 25. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, *Studies in Continental Thought*, Indiana University Press, Bloomington, 1997, pp. 295-296.

para preparar y publicar su siguiente libro, el cual titularía *Kant y el problema de la metafísica*.

“El principal propósito de *Kant y el problema de la metafísica* es la interpretación de la *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica.”<sup>26</sup> Así iniciaba Heidegger su libro sobre Kant, el cual habría de tener cierta relevancia para el desarrollo posterior de su pensamiento, porque trataba sobre ciertos temas que ya habían sido sugeridos en *Ser y tiempo*. De alguna manera, este libro constituía la versión propuesta de la destrucción (des-construcción) de la doctrina kantiana del esquematismo y el tiempo que fue anunciada por Heidegger como la primera sección de la nunca publicada segunda parte de *Ser y tiempo*. De esta forma, el libro sobre Kant constituye una suerte de introducción a una problemática que debía tratarse en el contexto de *Ser y tiempo*.

¿Qué entendía Heidegger por “problema de la metafísica”? Ante todo un problema de la ontología fundamental. Recordemos que la ontología fundamental constituía para Heidegger una metafísica del ser-ahí o *Dasein*. El ser-ahí que se pregunta por el ser, y en primera instancia por su propio ser. De esta manera, el ser-ahí constituía la temática central de la investigación iniciada en *Ser y tiempo* como ontología fundamental. Así, el título de la obra *Kant y el problema de la metafísica*, tenía un doble sentido para Heidegger: (i) la metafísica como problema; y (ii) lo que constituye el problema, la problemática central de la metafísica. Este doble sentido del “problema de la metafísica” justificaba llevar a cabo una fundamentación de la metafísica, como la emprendida por Kant en la *Crítica de la razón pura*, e interpretar así el objetivo de esa obra.

Para Heidegger, el problema central de Kant es la posibilidad de la metafísica. Así, la *Crítica de la razón pura* constituye, en primera instancia, un intento de dotar a la metafísica con un fundamento. Por este motivo, Heidegger rechaza la influyente lectura neo-kantiana de esta *Crítica* como una teoría del conocimiento. El problema de Kant es la ontología fundamental como analítica ontológica de la finitud, que prepara el fundamento

---

<sup>26</sup> GA 3. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth y revisión de Elsa Cecilia Frost. Segunda edición en español de la cuarta en alemán. Sección obras de Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México, 1981, p. 11.

de la metafísica que pertenece a la naturaleza humana. Por fundamento debemos entender algo más que simplemente colocar una base sólida o cimiento de una cosa, se trata de establecer una base que deba dar forma a cualquier construcción o investigación que se pretenda llevar a cabo.

¿Pero qué había sido de la metafísica hasta antes de la *Crítica de la razón pura* de Kant? El concepto mismo de metafísica tradicional podía parecer dogmático. A este respecto, Heidegger cita definición de metafísica del filósofo alemán Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762): "... La metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios del conocimiento humano... La ontología, la cosmología, la psicología y la teología natural se refieren a la metafísica...".<sup>27</sup> Por otra parte, Aristóteles ya se había referido a la "filosofía primera" (el antecedente de lo que después se denominaría "metafísica") como la ciencia de los primeros principios. En opinión de Heidegger, dos aspectos han contribuido al carácter dogmático de la metafísica: (i) su estructura a lo largo de la historia, como resultado de la interpretación cristiana del mundo; y (ii) su jerarquía como conocimiento racional, que la posicionaba como la principal de todas las ciencias. Es así que la metafísica tradicional incluye a la cosmología, la psicología (racional) y la teología (racional) o teodicea, como ramas de la metafísica particular. Por otra parte, la metafísica general, bajo su enfoque tradicional, tiene por objeto de estudio al ente en cuanto ente. Al tratar del ente en general y en su totalidad, y de los entes creados por el Ente supremo (Dios), agrupados en la naturaleza y el hombre, la metafísica tradicional termina por constituirse en la madre de todas las ciencias, de donde se derivan todas las demás ciencias particulares, y el punto de partida de todo conocimiento humano. Así, la metafísica se convierte en la ciencia racional de más alto grado, cuyo conocimiento requeriría de un rigor semejante al de la matemática.

¿Y qué entiende la metafísica tradicional por el "ente", y más aún, por el "ente que es"? En la metafísica tradicional, la noción de ente no es simple, pues está compuesta por un sujeto: "algo" que es, y un acto: el "es" de ese algo. A la función de sujeto real le corresponde... ser, porque siendo... actualiza al sujeto real. En otras palabras, cuando nos

---

<sup>27</sup> GA 3. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth y revisión de Elsa Cecilia Frost. Segunda edición en español de la cuarta en alemán. Sección obras de Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México, 1981, p. 15.

referimos a un ente, hacemos una referencia implícita al ser, sin necesariamente formular la afirmación "esto es"; y cuando nos referimos al "es", requerimos al sujeto del acto. Ente y ser son dependientes entre sí de una manera recíproca.<sup>28</sup> Heidegger habría de concluir su obra *Kant y el problema de la metafísica* con una cita de la *Metafísica* de Aristóteles, a manera de remembranza del carácter tradicional de la metafísica, en el contexto en que estamos acostumbrados a referirnos siempre a los entes, y del cual derivamos la pregunta relativa al concepto del ser, que constituye la pregunta fundamental de la filosofía. La cita aristotélica está extraída del Libro VII (Z) de la *Metafísica*: "... en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?..."<sup>29</sup>

El conocimiento metafísico está más allá de lo sensible, su objeto es aquello suprasensible. La razón ve como conocimiento lo que puede ver como razón. Luego, entonces, como fundamentación del conocimiento óptico de los entes (del conocimiento físico de las cosas a partir de los sentidos), se encuentra el conocimiento ontológico de los entes que proporciona la razón (pura). La razón y sus contenidos a priori (lo suprasensible) posibilitan el conocimiento a posteriori de las cosas (lo sensible). El conocimiento óptico (de las cosas) es posible en la medida del conocimiento ontológico (de la razón). En otras palabras, el conocimiento óptico de un ente se da solo cuando el ente se manifiesta como ente, y se conoce ontológicamente su constitución de ser. Heidegger lo expresa así: "El conocimiento óptico no puede adaptarse al ente ('los objetos'), sino cuando el ente se ha

---

<sup>28</sup> Tomás Alvira, Luis Clavell y Tomás Melendo, en la séptima edición de su obra *Metafísica*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1988, pp. 27-28, explican la noción de ente de la metafísica tradicional: "Ente es 'lo que es' (*id quod est*)... Ente... es el concepto que abarca todo género de realidades, de manera que ya no cabe encuadrarlo en una noción más universal... se puede indicar el significado de ente como 'lo que es', 'lo que existe', 'lo que es real'... Este término, sin embargo, no expresa exactamente lo mismo que 'cosa', ya que procede del verbo ser y designa a las cosas en cuanto son; así como viviente es el que vive, cantante el que canta, o corredor el que corre... La noción del ente no es simple, sino que aparece compuesta por un sujeto (*id quod*) y un acto (*est*). En esta noción intervienen dos elementos, a saber, algo que es, y el mismo es de esa cosa. El 'algo'... ejerce la función de sujeto, es decir, de realidad a la que corresponde ser... el es señala el acto, la perfección propia de ese sujeto... Ser y ente se implican de manera recíproca. En resumen podemos afirmar: (i) ente significa de modo principal la cosa que es, y la designa precisamente en cuanto tiene el ser; (ii) por eso, ente significa de modo concomitante también el ser de esa cosa, el ejercicio del acto de ser; y (iii) ente indica, en consecuencia, algo que existe en la realidad."

<sup>29</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Segunda edición revisada (1982). Editorial Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, 1990, p. 323 (1028b).

manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser."<sup>30</sup> Por lo anterior, Heidegger consideraba que la fundamentación de la metafísica tradicional terminaba siendo, para Kant, una "crítica de la razón pura".

Kant se hacía la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos "a priori"? Para Kant, el conocer es juzgar, y por juicio sintético entendía el conocimiento que aporta el "qué-es" que revela al ente mismo. Hay que recordar que juicio sintético es aquel que permite el conocimiento de una cosa, en la medida en que se dice o afirma algo sobre esa cosa. Por otra parte, juicio "a priori" es aquel que se formula solamente a partir de la razón, sin que intervenga la experiencia (bases empíricas). Así, el conocimiento óntico sería el que se obtiene a partir de juicios sintéticos "a posteriori" (bases empíricas), y el conocimiento ontológico sería el que se obtiene a partir de juicios sintéticos "a priori" (solo bases racionales, no empíricas). Por esta razón, Heidegger afirma que "el conocimiento ontológico es juzgar según bases no empíricas".<sup>31</sup> Cuando Kant se hacía la pregunta, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos "a priori"?, de alguna forma se esforzaba por iniciar una fundamentación de la metafísica a partir de la crítica a dichos juicios. La crítica de la propia razón (pura) sobre la validez de sus propios juicios.

En los juicios sintéticos "a priori", la razón realiza la síntesis del conocimiento sobre algo del ente que la experiencia por sí misma no ha logrado. ¿Es verdadero este conocimiento de la razón pura, que no parte de la experiencia, expresado como juicio sintético "a priori"? Si la verdad es algo intrínseco al conocimiento, la verdad del conocimiento ontológico requiere ser juzgada por la propia razón, como crítica. Por otra parte, ¿no necesita la verdad del conocimiento óntico de los entes (sintético "a posteriori"), de la verdad del conocimiento ontológico de los entes (sintético "a priori")? La verdad del conocimiento óntico de un ente está orientada por la verdad del conocimiento ontológico de ese mismo ente. Pues, si bien, la verdad óntica nos muestra que el ente está ahí, la verdad ontológica nos muestra el modo en que el ente está ahí. El ente... que es (conocimiento-verdad, ónticos), ¿cómo es que es? (conocimiento-verdad, ontológicos).

---

<sup>30</sup> GA3, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 21.

<sup>31</sup> GA3, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 22.

## 6. Fundamentación de la metafísica

Heidegger planteó en cuatro partes su obra *Kant y el problema de la metafísica*: (i) establecer el punto de partida de la fundamentación de la metafísica; (ii) llevar a cabo la fundamentación de la metafísica; (iii) identificar la fundamentación de la metafísica en su originalidad; y (iv) recuperar la fundamentación de la metafísica.

En la primera parte, *El punto de partida para el planteamiento del fundamento de la metafísica*, Heidegger se hacía este cuestionamiento: ¿cómo es que el planteamiento del fundamento de la metafísica se convirtió para Kant en una *Crítica de la razón pura*? Para Kant, la metafísica era la ciencia fundamental de los entes, como tales y en su totalidad. Mediante su célebre “revolución copernicana”, la pregunta concerniente a la posibilidad del conocimiento óntico (“¿qué puedo conocer?”) se revierte en la pregunta concerniente a la posibilidad de la ontología misma. Esto habría de significar para Kant que debemos preguntarnos cómo es posible que nuestro conocimiento sintético a priori de los entes esté conectado con la capacidad humana de conocer para trascender o pasar por encima de los entes mismos. De esta manera, cuando preguntamos sobre nuestro entendimiento del ser que surge de la trascendencia, filosofamos de una manera trascendental.

En la segunda parte, *Llevar a cabo el planteamiento del fundamento de la metafísica*, Heidegger hace referencia a la conceptualización de Kant sobre la finitud del conocimiento humano como intuición receptiva, en contraste con la intuición infinita creadora de Dios. La intuición finita ocurre en reciprocidad con el puro entendimiento. Heidegger interpreta la imaginación trascendental de Kant como temporalidad y considera que es la raíz común de los dos troncos del conocimiento: la intuición y el entendimiento. Cuando la intuición y el entendimiento se conjuntan por la imaginación, el conocimiento ontológico se vuelve posible. Es entonces cuando se da la apertura de un horizonte puro dentro del cual las entidades pueden presentarse a sí mismas y ser representadas por el ser-ahí (*Dasein*).

Heidegger ve estrechamente unidas entre sí la finitud y la trascendencia, en el sentido de que precisamente porque nuestro ser y nuestro intelecto son finitos, nosotros nos vemos obligados a trascender la inmediatez del mundo de la experiencia y del conocimiento. Y esta necesidad de trascendencia estaría en la base del concepto de lo trascendental, y de la trascendentalidad del conocer. En otras palabras, nuestro intelecto necesita, por su finitud, mantener constantes estas consideraciones de trascender y de trascendencia en toda su experiencia sensible, como condiciones de su posibilidad, y éste sería el primer trascender la inmediatez de la experiencia.

El conocimiento de la realidad, de la cual formamos parte y *somos* en conjunto con otros entes finitos, y la convicción de que podemos conocer esa realidad, aún de manera limitada o aproximada, sería el primer paso de un conocimiento trascendental. Convencidos de esto, podríamos luego preguntarnos por la trascendencia misma de la realidad y aventurar una posible respuesta, en conjunto con otras consideraciones (primer motor, causalidad, orden del universo, existencia contingente, finalidad, etc.), por el mero ejercicio de la razón, sin ninguna consideración religiosa, teológica o revelada. Esa posible respuesta podría estar representada por un ser infinito o Dios.

En la tercera parte, *El planteamiento del fundamento de la metafísica en su originalidad*, Heidegger lleva a cabo una interpretación de la doctrina de Kant sobre la imaginación trascendental. Aquí, Heidegger considera que Kant no se aventuró en adentrarse en la raíz desconocida de la constitución esencial del ser-ahí en favor de la razón (*Vernunft*). Como resultado, fue incapaz de pensar la temporalidad original de la imaginación trascendental. Así, dejó de reconocer al tiempo como el fundamento que posibilita la finitud de la subjetividad humana como una totalidad.

En la cuarta parte final, *La recuperación del planteamiento del fundamento de la metafísica*, se trata sobre la reciprocidad entre el ser y el tiempo, reciprocidad que en opinión de Heidegger, ha permanecido oculta para la tradición metafísica. Por tal motivo, habría que destruir (des-construir) las premisas sobre las cuales es posible este ocultamiento.

El ser ha sido entendido desde los inicios de la filosofía griega a través de una sola dimensión del tiempo: el presente, y por consiguiente, ha sido conceptualizado en términos de una presencia permanente o constante (*ousía* o substancia). Por entender al ser en términos del presente los griegos distorsionaron, de alguna manera -en opinión de Heidegger-, el significado del ser al considerarlo como un modo de realidad fijo y estático. Más aún, los griegos comenzaron a concebir al tiempo exclusivamente como un modo del presente, sin aventurarse a considerar al tiempo en términos de su origen en la temporalidad<sup>32</sup> ex-stática<sup>33</sup>. Como consecuencia, la filosofía subsecuente concibe al tiempo ya sea como la transitoriedad de una secuencia de momentos o como la presencia continua de la eternidad. Aquí encontramos una nueva pista para explicar el origen del olvido del ser: (i) una suerte de negación de la necesaria relación entre el ser y el tiempo; y (ii) no considerar al tiempo como la trascendencia extática de la finitud humana que se origina desde el futuro, regresa del pasado y se abre en el presente. Solo dejando de considerar al ser y al tiempo separadamente, como lo hicieron los antiguos, y priorizando la reciprocidad del tiempo con el ser, se podrá superar el andar errante de la metafísica (tradicional). En opinión de Heidegger, la recuperación de la problemática de la temporalidad, escondida en el pensamiento de Kant, contribuiría a superar este andar errante de la metafísica, como un primer paso en la ya propuesta destrucción (des-construcción) de la historia de la ontología.

Heidegger veía en Kant, además del pensador crítico y ético que fue, al pensador metafísico. Más aún, consideraba que antes que pensador crítico y ético, Kant era en primera instancia un pensador metafísico. Aún y cuando la historia de la filosofía

---

<sup>32</sup> Temporalidad: la forma en que el ser-ahí integra la existencia como un horizonte significativo (marco conceptual) constituido por un presente, un pasado y un futuro. El ser-ahí existe en el tiempo y temporaliza los eventos de ese tiempo siendo en el presente, antes del presente (en el pasado) o no todavía en el presente (en el futuro). Los puntos más relevantes sobre la temporalidad son que (i) el horizonte/marco conceptual del ser-ahí no es solo el mundo y nuestra existencia en él como es, sino como el mundo y nosotros somos, fuimos, y (sobre todo) seremos; (ii) este horizonte es el futuro, el pasado y el presente como una sola integridad de la cual el pasado, el presente y el futuro son consecuencia (extática); y (iii) la temporalidad de nuestro horizonte no deriva de nuestra conciencia del tiempo; es más bien nuestra conciencia del tiempo la que deriva de nuestro ser temporal. Definición de Steven Foulds en su libro *A Serious Guide to Heidegger's Being and Time*, independent publisher, New Zealand, 2014, p. 38.

<sup>33</sup> Ex-stásis: el futuro, el pasado y el presente como “consecuencia” de la temporalización que el ser-ahí instituye solo por ser lo que es. La raíz griega de extática literalmente significa “que permanece fuera”. La temporalidad extática del futuro, el presente y el pasado nos lleva activamente hacia diferentes horizontes temporales que “permanecen fuera” de la unidad primordial del futuro y el pasado en una temporalidad presente. Definición de Steven Foulds en su libro *A Serious Guide to Heidegger's Being and Time*, independent publisher, New Zealand, 2014, p. 298.

tradicionalmente nos presenta a Kant como un pensador crítico más que como un pensador metafísico, Heidegger consideraba a Kant como a un pensador interesado en las tres áreas de la metafísica especial: el mundo, el yo y Dios (cosmología, psicología y teodicea). Más aún, Heidegger veía en Kant, y especialmente en la *Crítica de la razón pura*, una suerte de confirmación del camino que había tomado su investigación ontológica (metafísica) iniciada a partir de *Ser y tiempo*. El siguiente texto ilustra esa confianza y ese optimismo que Heidegger depositaba en Kant: “Cuando hace algunos años estudiaba de nuevo la *Crítica de la razón pura*, y la leía como si fuera en el contexto de la fenomenología de Husserl, se abrieron mis ojos; y Kant se convirtió para mí en una confirmación decisiva del camino que yo tomé en mi investigación. Ciertamente una autoridad como tal nunca es una justificación, y algo no es verdadero sólo porque Kant lo había dicho. Sin embargo, Kant tiene la enorme importancia en la educación del trabajo científico, filosófico; y uno puede confiar en él completamente. En Kant como en ningún otro pensador uno tiene la certeza inmediata de que él no engaña. Y el peligro más monstruoso en filosofía consiste en engañar, porque todos los esfuerzos no tienen el carácter masivo de un experimento científico natural o el de un origen histórico. Pero en donde radica el más grande peligro de engañar, también existe la posibilidad última de la genuinidad del pensamiento y el cuestionamiento. El significado de hacer filosofía consiste en despertar la necesidad de su genuinidad y en mantenerla despierta.”<sup>34</sup>

Para concluir esta sección, podemos hacer un paralelismo entre las inquietudes iniciales y finales de Kant y Heidegger expuestas en sus principales obras: *Crítica de la razón pura* y *Ser y tiempo*, respectivamente. La inquietud inicial de Kant, detonadora de su primera *Crítica*, es la metafísica especial como antropología filosófica: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué me es permitido esperar? Kant se esfuerza por responder a la primera pregunta en la *Crítica de la razón pura* (teórica o especulativa), y a la segunda pregunta en la *Crítica de la razón (pura) práctica*. Para responder a la tercera pregunta, Kant sugiere la posibilidad de la metafísica, resultando la inquietud final de Kant tras sus dos primeras *Críticas*. Por su parte, la inquietud inicial de Heidegger, detonadora de su primera gran obra, *Ser y tiempo*, es la metafísica general como ontología que vuelve a

---

<sup>34</sup> GA 25, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, *Studies in Continental Thought*, Indiana University Press, Bloomington, 1997, pp. 292-293.

rescatar del olvido la pregunta por el sentido del ser. Como paso inicial, Heidegger lleva a cabo una analítica existencial del ser-ahí (*Dasein*), quien se pregunta por el ser para descubrir la conciencia de su propia existencia y sus posibilidades, incluida la más extrema e ineludible, la muerte, en el horizonte del tiempo. Sin embargo, Heidegger no hace más que iniciar lo que sería la inquietud posterior a Ser y tiempo, el desarrollo de una ontología fundamental que descubra al ser en su verdad más radical mediante un repaso crítico (destrucción o desconstrucción) de la metafísica tradicional. Heidegger pretende iniciar este desarrollo con *Kant y el problema de la metafísica*.

El propio Heidegger ya señalaba el énfasis kantiano por la metafísica especial: "... La fundamentación kantiana de la metafísica tiende a fundar 'la metafísica en su finalidad última', es decir, la *metaphysica specialis*, de la que forman parte las tres disciplinas: cosmología, psicología y teología..."<sup>35</sup> De alguna manera, Heidegger equiparaba el intento de antropología filosófica que llevó a cabo Kant en su *Crítica de la razón pura*, con la analítica existencial expuesta en *Ser y tiempo*, en el interés por tratar, en última instancia, la cuestión fundamental de la metafísica general: el problema del ser. Tanto Kant como Heidegger requerían partir de la facticidad de la existencia humana para buscar, o bien la posibilidad de la metafísica, en el caso de Kant, o bien proseguir con la tarea propia de la metafísica, la investigación ontológica, en el caso de Heidegger. En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger sugería el verdadero interés metafísico de Kant en su primera *Crítica*: "La pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del 'espíritu' humano. La fundamentación kantiana revela lo siguiente: fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología."<sup>36</sup> Heidegger consideraba que para Kant: "... está fuera de duda que únicamente una antropología filosófica es capaz de hacerse cargo de la fundamentación de la filosofía propiamente dicha, de la *methaphysica generalis*..."<sup>37</sup>

Heidegger publicó su estudio sobre Kant en 1929, pero a diferencia de *Ser y tiempo*, ya no hablaba simplemente de la existencia del hombre (*Dasein*), sino de la "ex-sistencia" en el hombre (*Da-sein*).

---

<sup>35</sup> GA 3, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 174-175.

<sup>36</sup> GA 3, *Kant y el problema de la metafísica*, p.174.

<sup>37</sup> GA 3, *Kant y el problema de la metafísica*, p.176.

## 7. Inicio de la etapa de Friburgo: *¿Qué es metafísica?*

En febrero de 1928, Heidegger fue invitado por la Universidad de Friburgo para ocupar la cátedra ordinaria de filosofía de esa Universidad, a propuesta de Edmund Husserl, quien estaba próximo a retirarse. Heidegger aceptó gustoso la invitación y, en abril de 1929, ocupó la cátedra ordinaria que dejó vacante su maestro Husserl. Cabe mencionar que Edmund Husserl<sup>38</sup> fue maestro de Heidegger y una influencia significativa en sus inicios profesionales en la filosofía, motivos suficientes para que Heidegger le dedicara a Husserl su primera obra magna, *Ser y tiempo*.

En *¿Qué es metafísica?*, Heidegger no pretendía disertar sobre la metafísica, sino plantear, en primera instancia, una cuestión metafísica, desarrollarla en su problemática y terminar respondiendo a dicha cuestión. De esta manera, Heidegger no iba a *hablar de* la metafísica, sino más bien se proponía *hacer* metafísica. Esto habría que entenderlo de manera semejante a la actitud del poeta que prefiere *escribir* poesía antes que *disertar sobre* la poesía, al místico que prefiere *ver a Dios* antes que *probar* la existencia de Dios, al actor que prefiere *actuar* en escena antes que *explicar* en qué consiste la actuación. Hay una predisposición de Heidegger por mostrar por sí misma la *acción* metafísica del cuestionamiento, antes que elaborar una *teoría* sobre el fundamento de la metafísica, entendida como la disciplina de los entes en su totalidad. En este sentido, y siguiendo a Heidegger, hacer metafísica implica considerar (i) la totalidad de los entes; (ii) la totalidad que constituye el mundo; y (iii) la totalidad del ser de los entes que constituyen el mundo.

Pero antes de proponer una cuestión metafísica, o de hacer propiamente metafísica, Heidegger lleva a cabo una breve revisión crítica del conocimiento de los entes en las

---

<sup>38</sup> Husserl inició una nueva escuela de filosofía, la cual fue dedicada al análisis sistemático de la conciencia y sus objetos. Esta escuela del pensamiento fue conocida como fenomenología, y el término fenomenología continúa utilizándose hasta ahora para referirse al análisis de cualquier cosa que sea experimentada, sin importar que exista algún sentido en que las cosas *sean objetivamente* como las experimentamos. La experiencia directa incluye, por supuesto, no solo los objetos materiales sino un gran número de clases diferentes de entidades abstractas; no solo nuestros pensamientos, penas, emociones, recuerdos, y así sucesivamente, sino también la música, la matemática, y una multitud de otras cosas. Con todas ellas, la pregunta por su estatus existencial independiente es puesto en paréntesis: ellas son investigadas exclusivamente como *contenidos del estado de conciencia*, que indudablemente son. Para una mayor referencia sobre la obra de Husserl y su influencia en Heidegger, ver Magee, Bryan, *The Great Philosophers, An Introduction to Western Philosophy*, Oxford University Press. Oxford, 1988, pp. 254-260.

universidades: “...Nuestra existencia –en la comunidad de investigadores, maestros y discípulos- está determinada por la *ciencia*. ¿Qué esencial cosa nos acontece en el fondo de la existencia cuando la ciencia se ha convertido en nuestra *pasión*?”<sup>39</sup> El pensar se lleva a cabo por la existencia de una comunidad indagadora, curiosa, o cuestionadora. Pero este pensar ha sido dirigido por la ciencia preponderantemente hacia el conocimiento de los entes, más que al pensar metafísico. Así lo constata la organización de las universidades con base en las distintas especializaciones del saber técnico y científico. Heidegger hacía referencia, al inicio de *¿Qué es metafísica?*, a este saber científico y técnico en alusión a la organización de las universidades. El conocimiento de los entes había sido revestido con un carácter científico y técnico, como se manifestaba en su enseñanza, aprendizaje y especialización en las distintas facultades y escuelas universitarias. Por otra parte, las escuelas de filosofía se habían constituido primordialmente en escuelas de conocimiento metafísico, en contraposición al conocimiento científico, en donde los entes también eran objeto de conocimiento, pero desde una perspectiva distinta a la utilizada por la ciencia y la técnica. La ciencia había buscado y encontrado un cierto conocimiento del ente, en cuanto ente, asumiendo una actitud científica, entendida ésta como una aproximación a la comprensión material y esencial de una cosa para entender su causalidad y actividad inmediata. Así lo explicaba Heidegger: “... en todas las ciencias, siguiendo su propósito más auténtico, nos las habemos con “el ente mismo”... La *referencia al mundo* que impera en todas las ciencias, en cuanto tales, las hace buscar el ente mismo, para hacer objeto de escudriñamiento y de fundamentación... En las ciencias se lleva a cabo –en idea- un *acercamiento a lo esencial de toda cosa*.”<sup>40</sup>

El ente humano asume la actitud científica al estudiar y entender las distintas cosas que se le presentan o se le puedan presentar en la totalidad del mundo, siendo esta actitud científica una posibilidad entre otras posibles actitudes de la existencia humana. Existen otras actitudes a través de las cuales el ente humano se enfrenta a los entes que se le hacen presentes en la cotidianidad o experiencia. La existencia humana es capaz de asumir distintas actitudes ante los entes, incluyendo los de su propia especie, con los cuales coexiste irremediabilmente. Heidegger se refiere a la actitud del conocimiento científico, y

---

<sup>39</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?*, Zubiri, p. 17.

<sup>40</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?*, Zubiri, p. 18.

a otras posibles actitudes de la existencia humana hacia los entes, como actitudes adoptadas libremente: “Esta... referencia al ente mismo en el mundo es sustentada y conducida por una *actitud* de la existencia humana, *libremente adoptada*. También en su hacer y omitir, pre y extra-científicos, el hombre tiene que habérselas con el ente.”<sup>41</sup> El conocimiento no buscado, el de la experiencia, es también una forma de conocimiento de los entes, pero a diferencia del conocimiento buscado, o conocimiento científico, no es producto de una actitud indagadora o cuestionadora hacia los entes, sino de la simple confrontación con los entes en la cotidianidad.

Tres aspectos quedan implícitos, según Heidegger, en el quehacer científico: (i) la referencia al mundo; (ii) lo que condiciona la actitud; y (iii) la irrupción del ente humano. La referencia al mundo es al ente, a nada más. Aquello que condiciona la actitud es el ente, y nada más. En donde irrumpe el hombre de tal manera para dilucidar una investigación es el ente, y en nada más. Así, el ente humano es capaz de atreverse, científicamente, a decir verdaderamente algo de otro ente. ¿Habrá algo más que el ente? El quehacer científico, como posibilidad de la existencia humana, afirma que no. Pero Heidegger argumenta paradójicamente: “... La nada es lo que la ciencia rechaza y abandona por ser nadería... Si la ciencia tiene razón, una cosa hay, entonces, de cierta: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Y esta es, en último término, la concepción rigurosamente científica de la nada. Sabemos de ella en la medida precisa en que de la nada, nada queremos saber.”<sup>42</sup> La ciencia, al preocuparse *nada* más que por el ente, no ha dirigido su atención al problema de la nada, porque la nada, al no ser un ente, no se le presenta como un problema.

La ciencia, como actitud de buscar y encontrar un conocimiento específico sobre los entes, implica la existencia del ente humano, como sujeto, y un ente particular del mundo, como objeto del conocimiento. El conocimiento así obtenido es sobre un aspecto del ente en particular, y este conocimiento puede ser: (i) meramente teórico, para constancia del conocimiento o para una aplicación eventual; o (ii) teórico-práctico, con vista a su aplicación en la existencia del ente humano. La técnica y la tecnología modernas, con sus virtudes y excesos en las sociedades y en los individuos, son el resultado del desarrollo de las ciencias a partir del conocimiento de los entes.

---

<sup>41</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?*, Zubiri, p. 19.

<sup>42</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?*, Zubiri, pp. 21-22.

## 8. La angustia y la nada

Heidegger reconoce la importancia que tiene el temple o estado de ánimo como detonador de la relación del ser-ahí consigo mismo y con el mundo, que incluye a su prójimo, y le da un peso específico al temple o estado de ánimo como fenómeno fundacional de esa relación trascendental. De todos los posibles temples o estados de ánimo, Heidegger caracteriza a la angustia como el temple o estado de ánimo más representativo del ser-ahí. La angustia es el temple o estado de ánimo que contribuye a comprender fenomenológicamente al ser-ahí como ser-en-el-mundo en el horizonte del tiempo, que como ya comentamos anteriormente, constituye el tema principal de la primera parte de *Ser y tiempo*. La angustia es también el estado o temple de ánimo que posibilita que la metafísica no sea simplemente una disciplina de los entes en general, y que nos permite enfrentarnos a una realidad metafísica, como lo intenta plantear Heidegger en *¿Qué es metafísica?*

Edith Stein (1891-1942), discípula de Edmund Husserl, consideraba también el tema de la angustia en la existencia humana, de manera semejante a la propuesta de Heidegger. En un curso de 1932-1933, titulado *La estructura de la persona humana (Der Aufbau der menschlichen Person)*, Edith Stein caracterizaba a la angustia como algo intrínseco a la naturaleza humana. Su referencia, de corte fenomenológico, era como sigue: "... El hombre está rodeado en su existencia cotidiana por todo tipo de preocupaciones y anhelos. Vive en el mundo y trata de asegurar su puesto en el mismo. Se mueve en las formas tradicionales de la vida social. Entra en relación con otras personas, y habla, piensa y siente como 'se habla', 'se' piensa y 'se' siente. Pero todo este mundo, firmemente establecido, en el que se encuentra y al que contribuye, toda su atareada actuación, no son sino una gran pantalla que le mantiene apartado de las preguntas esenciales que están inseparablemente unidas a su existencia, a saber, las preguntas '¿qué soy yo?' y '¿qué es el ser?' Y, sin embargo, no logra sustraerse permanentemente a esas preguntas... Hay algo que se lo recuerda, y que sin embargo le lleva una y otra vez a huir de esas preguntas y a refugiarse en el mundo: se

trata de la *angustia*, que va indisolublemente ligada a su ser mismo.”<sup>43</sup> Edith Stein conocía, sin duda, el contenido de *Ser y tiempo*. Su referencia al estado de impropiedad del ser-ahí como el que “se” comporta como “uno” de tantos, en una suerte de enajenación, de la que sólo es liberado por medio del estado de ánimo que es la angustia, que le permite hacerse las preguntas fundamentales de la filosofía, en el camino de regreso al estado de propiedad del ser-ahí, el cual se caracteriza principalmente por permitir que el ser-ahí asuma decididamente su propia libertad.

Heidegger sugiere, y sugiere bien, que antes que la actitud científica, lo que en primera instancia nos revela a los entes en su totalidad, como mundo, es *la disposición afectiva* o un determinado *estado de ánimo*. Afectivamente es como el *Dasein* identifica a los entes del mundo. Es decir, el estado de ánimo es conducente a dichos entes. Por ejemplo, a través del aburrimiento en general -no el aburrimiento que es causado por algo en específico-, se ponen de manifiesto ciertos entes que se encuentran a nuestro alcance. Sin embargo, hay un estado de ánimo en especial que no nos enfrenta ante los entes, como los demás estados de ánimo, sino más bien ante la nada. Ese estado de ánimo, *sui generis*, es la angustia. Por la angustia, los entes del mundo, incluyendo al ente que somos nosotros mismos, se tornan omisos para dar paso a la nada. Así, cuando nos preguntamos: ¿ante qué nos angustiamos?, respondemos con prontitud: ante nada. Esta manifestación de la nada es simultánea con la totalidad de los entes. La nada no excluye a la totalidad de los entes, sino que por la totalidad de los entes se manifiesta en el estado de ánimo de la angustia. Analicemos, con mayor detenimiento, cómo la nada se hace manifiesta a través de la angustia tomando el planteamiento inicial de *¿Qué es metafísica?*

La pregunta que se formula en la primera sección de *¿Qué es metafísica?* es, precisamente, ¿qué pasa con la nada?, y fue posible llegar a esta pregunta por la actitud de la ciencia con respecto al ente en particular, al haberlo hecho objeto de su estudio, y de *nada* más. ¿Es posible la pregunta por la nada? ¿Se puede cuestionar la nada? Como se comentó anteriormente, la ciencia admite la nada de manera negativa o indiferente, como *aquello que no hay*, como la negación de lo ente. Si se pregunta ¿qué es la nada?, se incurre en una suerte de defecto al pretender, anticipadamente, que la nada constituya algo que es,

---

<sup>43</sup> Edith Stein. *La estructura de la persona humana*. Traducción de José Mardomingo. Biblioteca de Autores Cristianos. Estudios y Ensayos – BAC – Filosofía y Ciencias 31. Madrid, 2007, pp. 8-9.

de algún modo, semejante a un ente. Justo lo que la nada no sería. Luego, entonces, la pregunta por la nada no puede formularse como se pregunta por un ente. Resultaría un contrasentido. La lógica general, para evitar cualquier contradicción, daría al traste con la pregunta ¿qué es la nada? Heidegger reconoce en este sentido que: "... El pensamiento... -que siempre es, por esencia, pensamiento de *algo*-, para pensar la nada tendría que actuar contra su propia esencia."<sup>44</sup> Para la lógica, la nada no puede convertirse en objeto alguno. ¿Podría entonces el entendimiento intentar formularse la cuestión acerca de la nada? Heidegger formula una definición preliminar de la nada: "... la nada es la negación de la omnitud del ente, es sencillamente, el no ente."<sup>45</sup>

La nada, como un no, resulta, una negación del ente. Y la negación constituye un *acto* específico del entendimiento, en términos de la lógica. ¿Pero es el no, como negación de algo, lo que en verdad representa a la nada? Heidegger cuestiona esta pretendida similitud de la nada con el simple negar lógico: "... ¿Hay nada solamente porque hay no, esto es, porque hay negación? ¿O no ocurre, acaso lo contrario, que hay no y negación solamente porque hay nada? Cuestión no resuelta ni tan siquiera formulada explícitamente. Nosotros afirmamos: *la nada es más originaria que el no y que la negación.*"<sup>46</sup> Para Heidegger, en esta primera tesis planteada en *¿Qué es metafísica?*, el entendimiento actúa negando, y es capaz de hacerlo, por virtud de la *nada*. No es la nada la que resulta del acto de negar, sino por el contrario, la negación existe, como acto del entendimiento, debido a la nada. La nada, así, termina por ser más trascendente que el entendimiento humano.

Si a sabiendas de que representa un contrasentido, se mantuviera formulada la pregunta por la nada, asumiendo que esta nada pudiera ser encontrada o que ésta se pusiera de manifiesto, ¿en dónde buscar o encontrar la nada? ¿Debiera estar presente de alguna forma la nada para preguntar por ella? La nada debe estar presente de alguna manera, pues se encuentra referida en el habla cotidiana, y hasta podría afirmarse que la mayoría de quienes utilizan cotidianamente este concepto tienen un "conocimiento" ordinario o "intuición" común y corriente del significado de la nada. Heidegger corrobora esta premisa al mantenerse definiendo la nada de término medio: "La nada es la negación pura y simple

---

<sup>44</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?*, Zubiri, p. 25.

<sup>45</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?*, Zubiri, p. 25.

<sup>46</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?*, Zubiri, p. 26.

de la omnitud del ente.<sup>47</sup> Si la nada constituye en primera instancia la negación de la omnitud del ente, como un todo, entonces tal omnitud o totalidad de los entes debiera ser condición mediante la cual, por su negación, la nada se hace patente. Con las limitaciones propias de la naturaleza humana, ¿cómo asegurar que el ente se manifiesta al entendimiento en su totalidad, en su omnitud? Se podría pensar, idealmente, en la totalidad de los entes y proceder así a negarla, pero de esta manera se “pensaría”, a partir de lo negado, la nada figurada, y no la nada misma, la nada auténtica. ¿Pero se puede diferenciar la nada figurada y la nada auténtica? En principio se trata de la misma captación de la nada, sin existir diferencia alguna. Y aquí se retorna una vez más al concepto contradictorio de la nada que es. Así las cosas, parecería que la búsqueda de la nada requeriría de una *experiencia radical*, más allá de la búsqueda que la lógica pudiera seguir intentando. El pensamiento humano resulta siempre pensamiento de algo.

Si bien el ente humano no es capaz de asegurar que capta la totalidad de los entes por el pensamiento, sí se encuentra, en cambio, en la posibilidad de descubrirse en medio del ente que es él mismo. Este descubrirse como ente ocurre a cada momento en la existencia humana. Y como tal, el ente humano se encuentra vinculado a la totalidad de los entes circundantes, en su cotidianidad y en su circunstancia. De esta forma, los entes se hacen patentes al ente humano en su totalidad. Y ante esta totalidad que se patentiza, el ente humano puede mostrarse asumiendo distintos estados de ánimo, por ejemplo, aburrimiento, o alegría. Para Heidegger, “...hay una diferencia esencial entre *captar el todo* del ente en sí y *encontrarse* en medio del ente en total.”<sup>48</sup> Lo primero no es posible, dado lo limitado del entendimiento humano. Lo segundo, acontece constantemente en la existencia humana, en el ser-ahí de cada caso. Cuando el ente humano no se encuentra ocupado con las cosas del mundo o consigo mismo, entonces le sobreviene un estado que le revela a los entes en su totalidad, en medio de la cual se encuentra, en un cierto estado de ánimo. Por ejemplo, en el caso del aburrimiento, como cuando “se está aburrido”, al hacerse presente esa “extraña in-diferencia” que sobrecoge al espíritu humano, y que resulta distinto del hecho de que algo específico pueda resultar aburrido. Otra posibilidad está constituida por la alegría, como estado de ánimo que se produce, por ejemplo, por la presencia de un ser

---

<sup>47</sup> GA 9, ¿*Qué es metafísica?*, Zubiri, p. 28.

<sup>48</sup> GA 9, ¿*Qué es metafísica?*, Zubiri, p. 30.

querido, por su existencia misma y no sólo por su persona. El temple o estado de ánimo revela, en cada caso, que el ente humano se encuentra en medio de la totalidad de los entes, y se encuentra formando parte de esa totalidad en un particular estado de ánimo. Este encontrarse en medio de la totalidad de los entes, en un estado de ánimo en particular, para que se haga patente dicha totalidad, como lo propone Heidegger, constituye un punto de quiebre con el punto de vista de la metafísica tradicional moderna, el cual asume que el sujeto debe buscar la totalidad de los entes, a sabiendas de las limitaciones del entendimiento humano. Kant llevó a cabo también un punto de quiebre con respecto al conocimiento metafísico tradicional, a través del camino emprendido en su *Crítica de la razón pura*.

Los estados o templos de ánimo antes aludidos (el aburrimiento y la alegría), o cualquier otro, enfrentan al ente humano con la totalidad de los entes, constituida por él mismo y su mundo, en un específico estado de ánimo. Pero ¿acaso se enfrenta con la nada? ¿Podría la negación de los entes en su totalidad en la cual se encuentra inmerso el ente humano confrontarlo con la nada? Pareciera que no. Esta premisa lleva a Heidegger a formularse la siguiente cuestión: “¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que lo coloque inmediatamente ante la nada misma?”<sup>49</sup> Heidegger propone como respuesta, sin más, el temple de ánimo constituido por la angustia. La angustia como posibilidad humana, cuya manifestación se hace patente, aunque sea momentáneamente, en el acontecer de su existencia. La angustia a la que se refiere Heidegger no es lo medroso que un individuo puede resultar por inseguridad o debilidad de carácter, ni tampoco el miedo que alguien puede sentir ante algo determinado que lo amenaza de tal o cual manera (por ejemplo, el miedo o temor a ser asaltado o agredido por un delincuente ante la falta de seguridad pública). Quien es medroso o temeroso, siempre lo es ante algo, o de algo, que lo amedrenta o lo atemoriza. El medroso o temeroso es susceptible de “perder la cabeza” ante eso que lo amedrenta o atemoriza, al buscar escapar de esa circunstancia. La angustia es más bien un estado de ánimo superior y más positivo que el temor o el miedo. Más aún, la angustia conlleva una cierta tranquilidad después de que se experimenta. La angustia no tiene algo que la determine. Así, no se tiene angustia de algo, o por algo. Simplemente, uno se angustia, sin que medie un motivo determinado. Es decir, uno se angustia por lo

---

<sup>49</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?* Zubiri, p. 33.

indeterminado. Angustiar-se es enfrentarse a lo indiferenciado, contraponiéndose a la totalidad de los entes, alejándose de esa totalidad, y ninguneando a los entes en su totalidad. Así es como puede entenderse que Heidegger afirme: “La angustia hace patente la nada.”<sup>50</sup> Para Heidegger, la angustia se descubre como el temple de ánimo que aleja al humano de los entes en su totalidad y lo acerca a la nada. Es decir, la angustia posiciona al ente humano entre la totalidad de los entes (alejándolo) y su negación como nada (acercándolo). Si fuera dado el preguntarse: ¿por qué se angustia el ente humano en cada caso? Se podría responder: realmente, por nada. La angustia se manifiesta momentánea y pasajera. Así, a través de la angustia al ente humano se le posibilita la nada, y es, desde este temple de ánimo, desde donde se puede interrogar a la nada. Heidegger concluía la segunda sección de su conferencia *¿Qué es metafísica?* replanteando su pregunta: “¿Qué pasa con la nada?”<sup>51</sup>

La angustia ya había sido perfilada por Heidegger como el temple de ánimo que posibilita al ente humano la experiencia de encontrarse abierto, a sí mismo y al mundo, en su principal propuesta de investigación ontológica, *Ser y tiempo*, de 1927. Heidegger resume la importancia de angustiarse para el ser-ahí, que en cada caso es el ente humano, en el contexto de la analítica existencial de *Ser y tiempo*: “... El angustiarse es, en cuanto encontrarse, un modo de ‘ser en el mundo’; el ‘ante que’ de la angustia es el yecto ‘ser en el mundo’; el ‘por qué’ de la angustia es el ‘poder ser en el mundo’...”<sup>52</sup> En la analítica existencial del ser-ahí, la angustia se presenta como un estado de ánimo que hace patente la libertad para asumir una existencia propia (auténtica) o impropia (inaauténtica), como el “poder ser” más elemental, pero no por ello, más crítico. La angustia se constituye así como un estado de ánimo fundamental que debería ser considerado en cualquier propuesta ética. Así lo plantea Heidegger en *Ser y tiempo*: “... El ser libre *para* el más peculiar “poder ser” y con ello para la posibilidad de la propiedad y la impropiedad se muestra con una concreción original, elemental, en la angustia...”<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?* Zubiri, p. 35.

<sup>51</sup> GA 9, *¿Qué es metafísica?* Zubiri, p. 36.

<sup>52</sup> GA 2, *El ser y el tiempo*. Gaos, parágrafo 41, p. 211.

<sup>53</sup> GA 2, *El ser y el tiempo*. Gaos, parágrafo 41, p. 212.

En 1929, Heidegger volvería a retomar el tema de la angustia como el temple de ánimo mediante el cual se lleva a cabo un “encontrarse fundamental” con vistas a una comprensión del ser, en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, en el contexto final de su disertación sobre las circunstancias que llevaron a Kant a preparar su *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica. Heidegger se refiere a la angustia como una parte importante de la analítica existencial del ser-ahí que fue desarrollada en *Ser y tiempo*: “La analítica ontológico fundamental del ser-ahí tiene el propósito de exponer, inmediatamente antes de la interpretación de la trascendencia como ‘cura’, la ‘angustia’ como un ‘encontrarse fundamental’, a fin de mostrar concretamente que la analítica existencial es conducida constantemente por la pregunta que ha hecho surgir; la pregunta acerca de la posibilidad de la comprensión del ser. Se considera la angustia como un encontrarse fundamental decisivo, no para explicar un evangelio filosófico a favor de algún ideal concreto de existencia, la angustia toma su carácter decisivo de *su relación al problema del ser como tal*.”<sup>54</sup> Más aún, Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*, ensayaba ya la conexión de la angustia con la nada, definiendo en primer lugar a la angustia como el encuentro que posibilita al humano el posicionarse frente a la nada, y sugiriendo en segundo lugar un poder “asomarse a la nada”, como parte de su analítica existencial del ser-ahí, en donde la existencia humana se encuentra a sí misma ante el ente, y se requiere esclarecer este encuentro, sin pretender todavía “pensar” la nada. Así lo plantaba Heidegger: “La angustia es el encontrarse-fundamental que nos coloca frente a la nada. Pero el ser del ente sólo es inteligible –y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia- si el ser-ahí, en el fondo de su esencia, se asoma a la nada. Este asomarse-a-la-nada no es un intento casual y arbitrario de ‘pensar’ la nada, sino un gestarse que está en la base de todo encontrarse en medio del ente ya ante los ojos y que debe ser esclarecido, según su posibilidad interna, por una analítica ontológico-fundamental del ser-ahí.”<sup>55</sup> La angustia y la nada habrían de ser tratadas nuevamente por Heidegger en 1929, de manera más concisa, pero no por ello superficial, en la lección de inicio de cursos en Friburgo que tituló *¿Qué es metafísica?*

---

<sup>54</sup> GA 3, *Kant y el problema de la metafísica*, parágrafo 43, p.199.

<sup>55</sup> GA 3, *Kant y el problema de la metafísica*, parágrafo 43, pp. 199-200.

Cabe mencionar que Heidegger tenía una marcada influencia de Kierkegaard con respecto al tema de la angustia y otros temas afines en torno a la existencia humana. José Gaos hizo un recuento de las influencias de Kierkegaard en el pensamiento de Heidegger en la tercera década del siglo XX: "... angustia y nada, posibilidad y libertad, temporalidad, individualidad, verdad y certeza... Avidéz de novedades, resolución, destino... Muerte y encubrimiento de ella en la vida corriente... y estado afectivo..."<sup>56</sup> A este respecto, cabe señalar que Heidegger conocía a Kierkegaard a partir de la difusión de las traducciones al alemán de las obras del escritor danés en los años posteriores a la primera guerra mundial. Si bien es cierto que Heidegger incorporó en su analítica existencial del ser-ahí las nociones de existencia, posibilidad y angustia, de procedencia kierkegaardiana, esto no significa que Heidegger las haya incorporado como fueron concebidas por el pensador danés del siglo XIX. Heidegger incorporó estas nociones en su análisis existencial con base en una metodología fenomenológica, mientras que Kierkegaard utilizó estos conceptos desde una perspectiva religiosa y subjetiva.

---

<sup>56</sup> Gaos, José. Obras completas. XI – *Filosofía contemporánea* (Caracas, 1962). *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo* (México, 1949). Universidad Nacional Autónoma de México. Nueva Biblioteca Mexicana 157. México, 2007, p. 103.

## Conclusiones

Es lugar común en algunos círculos filosóficos y religiosos, a partir de ciertos escritos kierkegaardianos, recurrir a la máxima: ¡Deja de elaborar cuestiones metafísicas y comienza a trabajar en ti mismo! Con este imperativo se pretende enfatizar que más importante que el trabajo metafísico, que pretende fundamentar una explicación de la realidad, es el trabajo ético y su aplicación efectiva a nuestros actos cotidianos, que se manifiesta en el mejoramiento palpable de la persona humana, y que deriva en el mejoramiento de las instituciones sociales a través de la política, el que debiera ser privilegiado por la filosofía. En este sentido, la filosofía kantiana parecería tener más mérito que la ontología fenomenológica de Heidegger, puesto que el filósofo de Köenisberg no solamente se dio a la tarea especulativa en el plano metafísico, sino que elaboró y fundamentó una ética, mientras que el pensador de la Selva Negra parece haberse quedado inmerso en líneas de investigación en torno al ser y la verdad, a partir de una investigación ontológica fundamental y un proyecto para refundar la metafísica tradicional, sin haber desarrollado explícitamente una ética tendiente a analizar la cotidianidad de los actos humanos individuales y en sociedad.

La pregunta por el sentido del ser termina por constituir, al menos para Heidegger en *Ser y tiempo*, en un problema humano, propio del ser-ahí o *Dasein*, que pone de manifiesto una permanente inquietud, como individuo y como especie, por explicarse el mundo y explicarse a sí mismo en el mundo. Lo primero tiene que ver con el conocimiento de los entes del mundo; y lo segundo, tiene que ver con la comprensión de su propia existencia, de su propio ser. En ambas instancias, hay una explicación filosófica que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* por medio de la investigación que surge a partir de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Hay ciertos temas heideggerianos que siguen llamando nuestra atención, que se manifiestan en mayor o menor medida en *Kant y el problema de la metafísica* y *¿Qué es metafísica?*, y que se derivan de la analítica existencial del ser-ahí llevada a cabo en *Ser y tiempo*. Estos temas son la posibilidad de la libertad y la resolución en el horizonte tiempo a partir del estado de caída del ser-ahí (*Dasein*), y la angustia como estado de ánimo particular que nos confronta con la nada y el ser.

La caída es un concepto que de suyo posibilita su propio contrasentido: la proyección. Si uno cae, uno puede levantarse y seguir andando. La existencia humana es una suerte de caída en primera instancia, de permanecer yecto, para luego optar por dos opciones: mantenerse en el estado de caída, o pro-yectarse de manera decidida, asumiendo las consecuencias del existir mismo, que incluye la propia muerte. De ahí la impropiedad o propiedad de la existencia humana, de ahí su dinámica como individuo (ser-ahí) o como especie (la humanidad). Nacidos imperfectos, tenemos la posibilidad de tender hacia la perfección, al menos a la perfección implícita en nuestra naturaleza. Nacidos en el pecado, podemos aspirar siempre a la salvación, tanto por resolución de uno mismo como por la gracia de nuestra propia naturaleza redimible.

La angustia representa una cierta inestabilidad ante la incertidumbre o preocupación por el futuro (¿la nada?), la cual surge de la forma en que las posibilidades del mundo nos afectan. La angustia no es el miedo, el cual siempre está dirigido hacia algo en el mundo. Es más bien el estado mental que preocupa principalmente por la falta de una fundamentación segura del ser-ahí. El motivo (emocional) por lo que uno se angustia, es el hecho de tener que escoger una existencia, para uno mismo, mediante la actualización de las propias posibilidades o de las posibilidades del mundo. Es por esta actualización por la que uno escoge una existencia posible; es decir, somos el resultado de la existencia que escogemos. La angustia es provocada por la potencialidad del ser-ahí para existir. Existir, por ejemplo, como un contador que revela las posibilidades de ejercer su profesión contable en el mundo, posibilidades que son de valor para la persona que ya es siendo un contador. Parecería que no existe, por consiguiente, “algo” por lo cual se asegura la elección de la existencia, ningún hecho que determine o afirme tales o cuales valores. Se tiene que apostar y ser responsable de los valores por los que se apuesta. Aunque los animales experimentan evidentemente miedo y tensión, sólo los humanos experimentamos angustia, porque solo nosotros nos cuidamos (“curamos”) de nuestro existir potencial. El humano se obsesiona por encontrar un algo detrás de la contingencia, una determinación que puede estar representada por “un gran plan”, un dios de cualquier religión, un destino, o lo que sea, que finalmente viene a calmar su angustia.

El pensamiento moderno iniciado con la filosofía cartesiana en el siglo XVII, sufrió una crisis en el siglo XX a partir de las distintas corrientes que se desarrollaron en la primera mitad de ese siglo, en donde el pensamiento de Heidegger fue protagonista de primera importancia. Esta crisis se caracterizó, sobre todo, por una desconfianza ante la razón y todas sus creaciones, incluyendo los distintos órdenes sociales propuestos a partir de la Revolución francesa a finales del siglo XVIII. Así, esta desconfianza en la razón puede caracterizarse como el final de la filosofía, entendiendo por filosofía la utilización de la razón para el conocimiento y la comprensión del mundo. El mundo como creación de la propia razón. El conocimiento y la comprensión como ejercicio de la propia razón. La razón se ha erigido en dictadora soberbia e implacable, y ha engendrado sus propios esbirros: el cientificismo, el liberalismo, la ambigüedad, el escepticismo, el relativismo y el hedonismo. Pareciera como si todo en el ámbito humano buscara mantenerse encerrado en torno a la razón. Excepto la propia realidad y su trascendencia.

## Bibliografía de Heidegger

- GA 2. *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. Segunda edición revisada, con una nota preliminar, 1971. México, 1977.
- GA 3. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth y revisión de Elsa Cecilia Frost. Segunda edición en español de la cuarta en alemán. Sección obras de Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México, 1981.
- GA 9. *¿Qué es metafísica?* Versión española de Xavier Zubiri, nota de José Bergamín. Editorial Séneca. El Clavo Ardiendo. México, 2003.
- GA 10. *The Principle of Reason*, Translated by Reginald Lilly, Studies in Continental Thought, Indiana University Press, Bloomington, 1991.
- GA 14. *Tiempo y ser*. Introducción de Manuel Garrido y traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Cuarta edición. Editorial Tecnos. Madrid, 2009.
- GA 24. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, traducción de Juan José García Norro. Editorial Trotta. Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía. Madrid, 2000.
- GA 24. *The Basic Problems of Phenomenology*, revised edition, translated by Albert Hofstadter, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
- GA 25. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Studies in Continental Thought, Indiana University Press, Bloomington, 1997.
- GA 36/37. *Being and Truth: The Fundamental Question of Philosophy / On the Essence of Truth*, Lecture courses translated by Gregory Fried and Richard Polt, Studies in Continental Thought, Indiana University Press, Bloomington, 2010.

## Bibliografía general

- Alvira**, Tomás / **Clavell**, Luis / **Melendo**, Tomás. *Metafísica*. Séptima edición. Iniciación filosófica. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1998.
- Aristóteles**. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Segunda edición revisada (1982). Editorial Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, 1990.
- Kant**, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Pensamiento. Editorial Taurus / Santillana Ediciones Generales. México, 2006.
- Foulds**, Steven, *A Serious Guide to Being and Time*, Independent Publisher, New Zealand, 2014.
- Gaos**, José. Obras completas. XI – *Filosofía contemporánea* (Caracas, 1962). *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo* (México, 1949). Universidad Nacional Autónoma de México. Nueva Biblioteca Mexicana 157. México, 2007.
- García Morente**, Manuel. *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 2004.
- García Morente**, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Decimocuarta edición. Editorial Porrúa. “Sepan cuantos...” Núm. 164. México, 1994.
- Magee**, Bryan. *The Great Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Sloterdijk**, Peter y **Kasper**, Walter. *El retorno de la religión. Una conversación*. Introducción de Félix Duque y traducción de Mónica Sánchez. KRK Ediciones. Cuadernos de Pensamiento. Oviedo, 2007.
- Stein**, Edith. *La estructura de la persona humana*. Traducción de José Mardomingo. Biblioteca de Autores Cristianos. Estudios y Ensayos – BAC – Filosofía y Ciencias 31. Madrid, 2007.
- Xirau**, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México. Decimotercera edición. México, 1998.