

# SITUACIÓN HERMENÉUTICA Y SITUACIÓN TRASCENDENTAL

HARDY NEUMANN S.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

## Abstract

El artículo aborda la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant con la finalidad de determinar su *situación hermenéutica* –al modo en que la comprende Heidegger– y, junto con ello, entender en qué consiste la crítica que hace a la metafísica clásica. En la historia de la filosofía el cuestionamiento kantiano adquirió una importancia radical debido a la limitación que el pensador alemán impuso, en principio, a las posibilidades de una ontología. Sin embargo, el autor de este ensayo sostiene que para Kant la Crítica no implica una mera negación de la metafísica clásica, sino que, por el contrario, es la metafísica de la metafísica, es una totalidad que articula, por una parte, una crítica y, por otro lado, el sistema de la razón pura. De ahí que la pregunta por el *ser* aparece en el pensamiento de Kant y puede ser entendida a la luz del método trascendental.

*Palabras clave:* situación hermenéutica, metafísica, ontología, método trascendental

## Abstract

This article examines Kant's *Critique of pure reason* with the aim of establishing its *hermeneutical situation* – in Heidegger's sense – and, at the same time, of understanding the nature his critique of classical metaphysics. In the history of philosophy, the Kantian expostulation acquired a radical significance, given the limitations the German thinker imposed in principle upon the possibility of an ontology. Nevertheless, the author argues that for Kant the Critique does not imply a mere negation of classical metaphysics; on the contrary, it constitutes a whole that articulates, on the one hand, a critique, and on the other, the system of pure reason. Hence the question of *being* arises in Kant's thought, and can be understood in the light of the transcendental method.

*Keywords:* hermeneutical situation, metaphysics, ontology, transcendental method

\*

## 1. SITUACIÓN HERMENÉUTICA

Antes de que el intérprete pueda entrar de lleno en la interpretación de una obra, precisa *hacer transparente* en la medida de lo posible la *situación a partir de la cual y en la cual accede a la interpretación*<sup>1</sup>. Con Heidegger podemos dar el

---

<sup>1</sup> Desde la segunda mitad del siglo XIX ha sido usual interpretar la *Crítica de la razón pura* o bien como una teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*) o simplemente como una metodología de las ciencias (*Methodologie der Wissenschaften*). Desde la primera mitad del siglo XX pueden reconocerse además tres nuevas líneas interpretativas: La primera tiene lugar en el horizonte de la *metafísica* al

nombre de “situación hermenéutica” (*hermeneutische Situation*)<sup>2</sup> a la situación propia del acto interpretativo. Toda situación hermenéutica se caracteriza, según Heidegger, por tres momentos estructurales: el haber previo (*Vorhabe*), la manera previa de ver (*Vorsicht*) y la manera de entender previa (*Vorgriff*). La aclaración de la situación hermenéutica implica hacer transparente la situación interpretativa en que nos encontramos en relación con estos tres momentos. Estos momentos que estructuran la situación hermenéutica son explicados claramente, del siguiente modo, por F.-W. v. Herrmann:

El texto de cuya interpretación se trata es aquello que la interpretación toma explícitamente como haber previo. Lo que se halla dentro del haber previo se le presenta al intérprete, en un primer momento, como algo más o menos vago o que éste comienza por comprender de un modo más o menos adecuado. La interpretación de lo que primero aparece como algo previamente comprendido se encuentra guiada por una visión que tiene que interpretar lo primeramente comprendido. Esta visión guía es la manera previa de ver, que interpreta paso a paso lo que se halla dado en el haber previo. Pero al mismo tiempo, la interpretación fundada en un haber previo y en una manera previa de ver se mantiene en un lenguaje que anticipa la comprensión y en una conceptualización lingüística, en la que la interpretación recoge lingüística y conceptualmente lo cada vez interpretado. El haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa constituyen en toda interpretación [...] la situación hermenéutica, de la que el acto interpretativo tiene que asegurarse una y otra vez. Por su parte, la interpretación, como interpretación de textos, configura la especial concreción de aquello que en cuanto interpretación es de antemano una manera existencial de ser del existir del Dasein.<sup>3</sup>

En lo que sigue intentamos hacernos cargo de la situación hermenéutica, es decir interpretativa, en lo que se refiere al acceso a la obra principal de Kant, la *Crítica de la razón pura*. Pensamos que la situación hermenéutica en orden a acceder a ella puede ser aclarada mediante una *indicación* (*Anzeige*) que explique de qué modo *el propio* Kant ha comprendido su empresa crítico-filosófica.

Ya en su época Kant fue considerado por sus contemporáneos como un *Alleszermalmder* (“aniquilador de todo”<sup>4</sup>), “el Eróstrato en el templo de la metafísica”.

---

modo de Heinz Heimsoeth, la segunda se orienta por el *método de desarrollo histórico evolutivo* (*entwicklungsgeschichtliche Methode*) y una tercera se perfila en el marco de la filosofía analítica del lenguaje (*sprachanalytische Philosophie*)<sup>1</sup>. A partir de allí se impone la pregunta si es posible algún otro acercamiento distinto a la *Crítica de la razón pura*. Este problema determina la pregunta por la propia situación hermenéutica en relación con un posible acceso a esta obra. Esto último es también parte del presente trabajo.

<sup>2</sup> Cf. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 16. Aufl., 1986, § 32, p. 232. *Ser y Tiempo*, Trad. J. E. Rivera, Ed. Universitaria, Santiago, Chile, 1997, p. 252.

<sup>3</sup> *Wege ins Ereignis*, Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, p. 308 s.

<sup>4</sup> Eugen Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Martinus Nijhoff - Den Haag, 1959, p. 94.

sica occidental, que enciende la llama y no deja más que ruinas.”<sup>5</sup> Por otra parte, esta imagen se acrecienta por el hecho de que Kant limita la capacidad del entendimiento únicamente a los objetos de la “experiencia posible.”<sup>6</sup> En forma positiva y a priori, el entendimiento sólo puede anticipar la *forma* de la experiencia posible,<sup>7</sup> que sólo así puede llegar a desarrollarse como posible experiencia. Los límites de la sensibilidad, que constituyen el único marco dentro del cual pueden ser dados los objetos, no permiten ser superados. He allí el rendimiento de la sensibilidad humana como momento límite en el acceso al mundo nouménico. Los principios (en sentido amplio) del entendimiento se convierten en virtud del criticismo meramente en “principios de exposición de los fenómenos” (*Prinzipien der Exposition der Erscheinungen*, A 247, B 303). Dado el limitado potencial del entendimiento respecto del conocimiento de los objetos Kant llega al resultado, aparentemente definitivo, según el cual “el orgulloso nombre de una ontología, que se precia en una doctrina sistemática de dar conocimiento sintético a priori de cosas en cuanto tales (p. ej. el principio de causalidad), ha de ceder su lugar al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro.”<sup>8</sup> Ahora bien, en la medida en que nos atengamos al resultado resumido por Kant en las palabras acabadas de citar, da la impresión de que no nos queda más que asistir a la despedida definitiva de los monumentales sistemas clásicos. Las grandes ideas de la tradición filosófica, alma, mundo y Dios, han sido puestas en grave entredicho. El carácter metafísico substancial del alma no ha podido ser demostrado. Los esfuerzos por apropiarse de una experiencia total del mundo han ido a parar en antinomias. Y finalmente, a causa del frágil carácter de los argumentos tradicionales para demostrar la existencia de Dios, la conciencia filosófica común llega a dudar de la posibilidad de un tal acceso.

Y es precisamente a propósito de Dios que el problema de la metafísica, el problema que es la metafísica misma, se torna más agudo. En la tradición racionalista a la que Kant se enfrenta con ocasión de la discusión crítica del argumento ontológico, Dios aparece definido como *ens realissimum*.<sup>9</sup> Pero lo que llega a consumarse históricamente en el racionalismo tiene para Kant su correlato conceptual en la manera como la razón, a través de su propio fuero, llega a la idea de un ser supremo. Se trata de un ser, que en su individualidad reúne en sí todos los predicados positivos posibles.<sup>10</sup> El ente supremo gana su determinación conteniendo en sí toda realidad, de modo que incluso él mismo es con-

---

<sup>5</sup> Ibid. En el año 356 a. C. Eróstrato encendió el templo de Artemisa en Éfeso para hacerse famoso.

<sup>6</sup> Cf. A 246, B 303.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*

<sup>8</sup> Ibid. “Der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Kausalität), muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.”

<sup>9</sup> Cf. p. ej. A 576, B 604.

<sup>10</sup> Cf. A 575, B 603.

cebido como “idea de un todo de la realidad” (*omnitudo realitatis*, A 576, B 604 y ss.). Esta idea, que a su vez es un ideal de la suprema representación de la totalidad del ente, se convierte en la totalidad unificante de otras dos totalidades, alma y mundo. Y de esta forma adquiere carácter de unidad conceptual realizada (*Inbegriff*) de todo lo real.

De entre las totalidades mencionadas, la más afectada por la crítica es precisamente aquella que se refiere a Dios. El momento nuclear de la crítica kantiana a la metafísica en cuanto *metaphysica specialis* se efectúa pues con ocasión de la exposición del ideal trascendental de la razón pura, es decir en la crítica al *ens realissimum*. Desde el punto de vista de la arquitectura de la *Crítica* esto significa que el “objetivo final del ataque” a la *metaphysica specialis* se lleva a cabo en los pasajes cuyo epígrafe es: “De la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios.”

Con todo, en el corazón de la crítica a la *metaphysica specialis* formula Kant la sin lugar a dudas sorprendente afirmación: “Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de algo. Es tan sólo la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas” (A 598, B 626). No es el lugar aquí de entrar a efectuar el análisis de esta imponente tesis kantiana. Pero resulta palmario que en el pensamiento expresado en ella se contienen enunciados *ontológicos* que contrastan fuertemente con los resultados restrictivos a los que llegan la Estética y la Analítica trascendental, es decir las “partes constructivas” de la *Crítica*. De acuerdo con ellas, la orgullosa ontología tiene que ser rebautizada, como veíamos antes, con el modesto nombre de “una mera analítica del entendimiento puro” (A 247, B 303).

Parece, por consiguiente, como si abandonando los propios límites trazados por la *Crítica* Kant se aventurase en un terreno *metafísico* de extensiones oceánicas. En otras palabras: justo en el momento en que Kant cree clausurar por vía teórica el acceso al más eminente de los objetos de una *metaphysica specialis*, se adentra, nada menos que con una tesis sobre el ser, en un espacio aún más abarcador, a saber en un terreno en que echan sus raíces las condiciones de fundamentación de toda *metaphysica specialis*, en una *prôte philosophía*. Un terreno semejante no es otro que el de la propia *Crítica de la razón pura*.

Esta última afirmación se alza como una tesis que parece ir en contra de todo el contenido crítico de la *Crítica*. Con todo, esta aparente contraposición se deja aclarar a partir de la lectura de algunos textos del propio pensamiento kantiano. En una carta fechada el 7 de agosto de 1783, vale decir, dos años después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, escribe Kant a Christian Garve:

Tenga Ud. la bondad de echar al todo una vez más una mirada fugaz y observar que no es en absoluto metafísica lo que elaboro en la *Crítica*, sino una ciencia completamente nueva y hasta ahora no ensayada, a saber la crítica de una razón que juzga *a priori*.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Ak. X, p. 340. „Haben Sie die Güte, nur noch einmal einen flüchtigen Blick auf das Ganze

A primera vista, este pasaje refuerza la convicción del lector, según la cual la *Crítica de la razón pura* no puede ser considerada de manera alguna como una metafísica. Se fortalece la idea de que “la crítica de una razón que juzga a priori” no contiene metafísica alguna y que por consiguiente no tiene nada que ver con esta última. La crítica de la razón pura parece tomar distancia de toda metafísica en la medida en que la nueva ciencia por fundar se comporta *críticamente* respecto de la razón.

Pero en una carta de Kant redactada el 11 de mayo de 1781, enviada esta vez a su antiguo discípulo y médico en Berlín, Marcus Herz, encontramos una fórmula de primera importancia, con que Kant ha acuñado las investigaciones realizadas en la *Crítica*. Muy en el espíritu de las meditaciones preliminares del segundo prefacio de esta obra, habla Kant en la carta del “modo de pensar” y de la completa “transformación del modo de pensar.” Quien conoce estas expresiones en el contexto del pensamiento kantiano sabe que con ellas Kant se está refiriendo a la revolución en la metafísica, sobre cuyo suelo esta misma ha de iniciar “la marcha segura de una ciencia” (B VII). Con diversas expresiones y matices, Kant insiste en la carta en el hecho de que su “sistema”<sup>12</sup> precisa tiempo “para ser comprendido cabalmente.”<sup>13</sup> La idea central de la carta se halla contenida empero en las palabras: “Difícil seguirá siendo siempre este tipo de investigación, pues ella contiene *la metafísica de la metafísica*.”<sup>14</sup> Con ello se hace claro que *la revolución en el modo de pensar* puesto en marcha en la *Crítica de la razón pura* no se halla *fuera* de la *metafísica*, sino que nace y se desarrolla en el propio seno de ésta y se ejecuta con vistas a la elaboración de una metafísica *sistemática*. La *Crítica de la razón pura* en cuanto metafísica de la metafísica es también ella misma una metafísica.

Con todo, se hace necesario preguntar de qué modo se relaciona la *Crítica de la razón pura* con la metafísica entendida como sistema, de qué forma se convierte ella misma en una metafísica. Respecto de este problema recibimos no sólo una orientación sino una solución en un pasaje de la Doctrina trascendental del método, casi al final de la *Crítica*, en la “Arquitectónica de la razón pura.” Allí se dice lo siguiente:

La filosofía de la razón pura es o bien *propedéutica* (ejercicio previo), que investiga la facultad de la razón respecto de la totalidad del conocimiento puro a priori, y se llama *crítica*, o bien, segundo, el sistema de la razón pura (ciencia), vale decir, la totalidad del conocimiento filosófico (verdadero como aparente) a partir de la razón pura, organizado en un entramado sistemático, y que se

---

zu werfen und zu bemerken, daß es gar nicht Metaphysik ist, was ich in der Kritik bearbeite, sondern eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft, nämlich die Kritik einer *a priori* urtheilenden Vernunft”.

<sup>12</sup> Ak. X, p. 269.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid. “Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik (...)”

llama *metafísica*. Sin embargo, este nombre puede serle dado también a la totalidad de la filosofía pura, incluyendo la crítica, con vistas a unir tanto la investigación de todo aquello que puede conocerse *a priori* como la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta clase, distinguiéndose de todo uso empírico y matemático de la razón.” (A 841, B 869)<sup>15</sup>

Aun cuando en este texto hay muchos aspectos por analizar, interpretaremos el mismo únicamente desde el punto de vista de la pregunta por la relación mutua entre *crítica* y *metafísica*. La *filosofía teórica de la razón pura* puede ser considerada desde dos puntos de vista: Por una parte, en la medida en que se la practica como *propedéutica*, ella es una *crítica*, que como tal tiene que investigar la capacidad de la razón pura teórica. Sin embargo, no olvidemos que, por otra parte, la *filosofía de la razón pura* es equiparable a la unidad sistemática completa de los conocimientos filosóficos. Ahora Kant dirige su mirada al conjunto sistemático de una doctrina posible y unitaria, que bajo el cumplimiento de ciertas condiciones podría ser enseñada por la razón pura. En tal caso la filosofía de la razón pura se llama, sin más, *metafísica*.

También aquí distingue Kant, por consiguiente, entre *crítica* y *metafísica*. Sin embargo esta distinción no quiere decir que ambas no puedan concordar. Más bien se trata de lo contrario, pues el texto que sigue al pasaje en comento señala clara y explícitamente que el nombre “metafísica” puede ser aplicado *también* a la *crítica*. Es decir, aunque el nombre “metafísica” en un sentido primario tiene que serle dado al sistema de la razón pura, la expresión puede ser predicada igualmente “de la totalidad de la filosofía pura incluyendo a la crítica” (A 841, B 869). Que la *crítica* sea considerada como parte de la filosofía pura no debe llevar a pensar que ella juega un papel secundario dentro de la totalidad del conocimiento filosófico puro. Kant se preocupa de dejar muy en claro que el nombre “metafísica,” en el sentido acabado de explicar, comprende en su significación “tanto la investigación de lo que puede ser conocido *a priori* como la exposición de lo que constituye un sistema de conocimientos filosóficos puros de esta clase, distinguiéndose de todo uso empírico, así como matemático, de la razón.” (Ibid.) En sentido amplio, “metafísica” es para Kant el nombre que designa la totalidad de la filosofía pura. Esta última se articula a su turno doblemente en *crítica* y en *sistema* de la razón pura. *Metafísica* es, por consiguiente, tanto el *sistema* de la metafísica como también el *estadio precedente a ella* y que consiste en la *crítica misma*. Esta última es, a su manera, también un sistema, a saber el

---

<sup>15</sup> “Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis *a priori* untersucht, und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um, sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, imgleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammen zu fassen” (A 841, B 869).

sistema de todos los conocimientos a priori de la razón pura.<sup>16</sup> Para constituir un sistema tal se precisa distinguir previamente las diversas posibilidades de uso que posee la razón: el uso filosófico puro de la razón, el uso matemático y el uso empírico de la misma. Esta propedéutica es crítica porque se mueve en el ámbito de la razón teórica pura distinguiendo, de acuerdo con el sentido originario de la palabra “crítica,” los elementos a priori del conocimiento de los elementos empíricos del mismo, porque distingue además entre el conocimiento filosófico puro y el conocimiento matemático puro, porque distingue entre las fuentes de conocimiento de la sensibilidad y del pensamiento puro, propios del entendimiento y la razón, y finalmente porque distingue entre los objetos en cuanto fenómenos y los objetos como cosas en sí mismas. Aunque la crítica que precede al sistema no pueda ser incluida dentro de la metafísica científica *sistemática*, esta circunstancia no impide, sino que es de la esencia de la crítica, el que ella exhiba también carácter metafísico.

De qué manera se comporta la *metafísica* de la metafísica, es decir, cómo se comporta la *crítica de la razón pura* respecto de la metafísica *como sistema*, se hace más claro aún a partir de la lectura del siguiente pasaje:

Ahora bien, parece natural que tan pronto como se ha abandonado el suelo de la experiencia, no se levante inmediatamente un edificio basado en conocimientos de origen desconocido y dando crédito a principios cuyo origen no se conoce, sin haberse asegurado previamente de la fundamentación del mismo mediante cuidadosas investigaciones. Parece natural que se lance *más bien* con mucha anticipación la pregunta, cómo el entendimiento pueda llegar a todos estos conocimientos *a priori*, y qué extensión, validez y valor puedan tener ellos.<sup>17</sup> (A 3, B 7)

Esta cita se encuentra en la introducción a la primera y a la segunda edición de la *Crítica* bajo la sección que habla de la necesidad de que la filosofía erija una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori. Por ello se habla en el texto de un *edificio* y de su *fundamentación*. El edificio, cuya fundamentación se exige, es la metafísica misma entendida como la totalidad de los conocimientos puros a priori, por consiguiente, como el *sistema* de esta clase de conocimientos. Para poder levantar el edificio de la metafísica se requiere en primer lugar de las fundaciones, es decir, de la puesta del fundamento con la suficiente resistencia y solidez, a fin de que pueda soportar el edificio de la metafísica por construir. La fundamentación de este sistema metafísico debe llevarlo a cabo la *Crítica de la razón pura*. Pero en la me-

---

<sup>16</sup> Cf. B 27.

<sup>17</sup> “Nun scheint es zwar natürlich, daß, so bald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf den Kredit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt, so fort ein Gebäude errichtet werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu sein, daß man also die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Wert sie haben mögen.”

didada en que la *crítica* no es una ciencia ajena al sistema de la metafísica, sino aquella disciplina que debe llevar a cabo una fundamentación metafísicamente crítica del sistema, ella pertenece al ejercicio propedéutico, que dentro de la metafísica como su parte introductoria tiene que investigar de antemano las fuentes, la extensión y los límites de la metafísica.

Con el texto acabado de citar, la interpretación de la carta a Christian Garve, leída al inicio de la exposición del problema, recibe un giro completamente distinto. La “ciencia completamente nueva y que no ha sido hasta ahora intentada, vale decir, la crítica de una razón que juzga a priori,” de la que se hablaba en dicha carta, no constituye de manera alguna una ciencia extraña, que debería examinar el sistema con criterios externos al mismo, por ejemplo, epistemológicos, sino que ella misma se erige como una crítica *metafísica a priori* o como una *metafísica crítica a priori*.

## 2. REDUCCIÓN HERMENÉUTICO-FENOMENOLÓGICA Y MÉTODO TRASCENDENTAL

En cuanto metafísica de la metafísica la *Crítica de la razón pura* lleva a cabo entonces un ejercicio filosófico que con Heidegger nuevamente podemos denominar *repetición* del “problema fundamental de la metafísica”<sup>18</sup> y con ello de la filosofía en cuanto tal, esto es, una repetición del problema del ser “como genuino y único tema de la filosofía.”<sup>19</sup> La repetición de un problema fundamental, según Heidegger en el *Kantbuch*, consiste en “la apertura” de las “posibilidades originarias” contenidas en ese problema, posibilidades que “hasta ese momento se hallaban ocultas. El desarrollo de esas posibilidades transforma el problema y logra conservar su contenido problemático.”<sup>20</sup> La repetición no consiste pues en un mero volver a hacer presente los objetos que constituyen los posibles temas de la tradición filosófica, sino que aspira a poner al descubierto los momentos articuladores de eso que, como decía Aristóteles, ha mantenido en aporía a la filosofía desde sus inicios hasta nosotros: la pregunta por el ser, *tí tò ón*.

La interpretación de un texto filosófico no puede consistir, por consiguiente, en una especie de simple reiteración de aquello que nos ha sido transmitido en la tradición, sino que en la interpretación hay más bien un intento por *apropiarse* de la tradición en forma productiva. En un artículo de 1961, con el epígrafe “La tesis de Kant sobre el ser,”<sup>21</sup> Heidegger iniciaba sus reflexiones sobre la manera como debemos, al repetir la tradición, intentar apropiarnos de ella, con la si-

---

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. v. Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 3. Ed. 1997, p. 15.

<sup>19</sup> Ibid. “Esto quiere decir negativamente: filosofía no es *ciencia del ente*, sino del *ser* o como reza la expresión griega, *ontología*.”

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 6. Ed. 1998, p. 204.

<sup>21</sup> M. Heidegger, “Kants These über das Sein,” in: *Wegmarken*, ed. von F.-W. v. Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 3. Ed. 1996, pp. 445-480.

guiente advertencia introductoria: “Sólo sacamos provecho de una filosofía del pasado si todavía está vivo el sentido para la tradición.”<sup>22</sup> Heidegger observa empero inmediatamente que “justo esto es lo que apenas ocurre, por lo menos allí donde se trata de la tradición de aquello que a nosotros los hombres desde siempre, permanentemente y en todos los aspectos nos concierne, aunque no le prestemos atención.”<sup>23</sup> Aquello que nos concierne de esa manera tan determinante, aunque no le pongamos en verdad atención no es otra cosa que “el ser mismo.”<sup>24</sup> En esta meditación introductoria de 1961 resuenan aún los tres “bloques fundamentales” (*Grundstücke*) del procedimiento hermenéutico-fenomenológico, explicados brevemente en el § 5 de la lección de Marburgo del semestre de invierno de 1927,<sup>25</sup> que deberían servir para mantener despierto el sentido para la tradición, de modo que lo transmitido en ella —el ser mismo— no se pierda y caiga fuera de la mirada filosófica.

Tal como Heidegger lo entiende, el método de acceso hermenéutico-fenomenológico se compone de esas tres *piezas fundamentales* (*Gründstücke*). Ellas son: la reducción fenomenológica (*die phänomenologische Reduktion*), la construcción fenomenológica (*die phänomenologische Konstruktion*) y la destrucción fenomenológica (*die phänomenologische Destruktion*).<sup>26</sup> Se trata, como dice el Prof. von Herrmann, de tres *indicaciones metodológicas* (*methodische Anweisungen*). Partiendo del ente mismo, la primera de estas indicaciones metódicas, *re-duce*, es decir reconduce la mirada fenomenológica hasta la constitución de ser del ente mismo. Se trata en este caso de una reducción, en la que por una suerte de toma de distancia (*Abwendung*), el *ente*, que comenzaba por ser lo primeramente temático, se transforma en lo meramente *cotemático*. De este modo, el ser, que no era lo tematizado en primer lugar, queda puesto ahora bajo la mirada como el único y verdadero *tema*. De allí que este primer giro hermenéutico fenomenológico contiene un movimiento en dos tiempos, que Heidegger describe así: “La aprehensión del ser, es decir, la investigación ontológica se dirige por cierto primera y

---

<sup>22</sup> *Wegmarken*, p. 445.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> La lección constituye “la nueva elaboración de la tercera sección de la Primera parte de »Sein und Zeit« (»Die Grundprobleme der Phänomenologie«, loc. cit., p. 1, nota). En la introducción de la lección se reflexiona sobre el método hermenéutico-fenomenológico. Dicha meditación constituye una ampliación esencial del concepto de método desarrollado en el § 7 de *Sein und Zeit*.

<sup>26</sup> Aquellas “tres indicaciones metódicas” (F.-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2000, p. 148) propias del *método de acceso* fenomenológico deben asegurar de una manera suficiente el punto de partida (*Ausgang*) del análisis fenomenológico, su acceso (*Zugang*) a los fenómenos y su paso a través de los encubrimientos dominantes. Teniendo en cuenta las consideraciones de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* resulta ahora “que la tarea del aseguramiento fenomenológico de la partida del análisis es asumida por la reducción fenomenológica, la tarea de asegurarse fenomenológicamente del acceso al fenómeno del ser es asumida por la construcción fenomenológica y la tarea de asegurarse fenomenológicamente del paso a través de los encubrimientos dominantes es asumida por la destrucción fenomenológica” (loc. cit., p. 149).

necesariamente al ente, pero luego *se aleja de una determinada manera del ente y se vuelve al ser del ente.*<sup>27</sup> Pero esto no es suficiente. Se requiere además del “positivo acto de dirigirse al ser mismo.”<sup>28</sup> Este nuevo paso, que ha de poner al descubierto el ser del ente y sus estructuras ontológicas se identifica con la *construcción* fenomenológica. Los dos movimientos de acceso mencionados son acompañados permanentemente por el tercer momento metódico conductor. Este nuevo movimiento se denomina *destrucción* fenomenológica. Esta palabra, como se explica en el § 6 de *Ser y Tiempo*, no debe ser tomada en el sentido de una devastación, sino comprendida como un desmontaje (*Abbauen*) crítico-fenomenológico de los conceptos tradicionales, de modo que por esta vía puedan ser alcanzadas originariamente las fuentes a partir de las cuales los conceptos han sido extraídos. En una breve fórmula podría pues la ontología o la filosofía ser caracterizada como una “construcción destructivamente reductora,” donde la destrucción, que cumple por supuesto con una función de desmontaje, se efectúa con la intención positiva de una apropiación fructífera de las posibilidades de la tradición.<sup>29</sup>

Ahora bien, si retomamos los resultados a los que habíamos llegado al hablar de la Crítica y de su relación con la metafísica, se puede afirmar que a su propio modo, *mutatis mutandis*, también en la *Crítica de la razón pura*, en cuanto metafísica de la metafísica, se echa de ver un alejamiento (*Wegführung*) y una reconducción (*Zurückführung*) de la mirada filosófica en lo que toca a como es puesto ante la mirada filosófica el ente y el ser del ente. Esto puede entenderse así en la medida en que en la *Crítica* la mirada filosófica trascendental efectúa un movimiento de alejamiento que va desde el ente ya devenido objeto, ya objetualizado hasta el descubrimiento de las condiciones de posibilidad del ente en su objetualidad. Este *apartarse del ente* en su carácter fáctico *hasta las condiciones que lo hacen posible* como objeto, es impulsado y guiado por el *método trascendental*, que en cuanto tal se halla puesto en acción a lo largo de toda la *Crítica de la razón pura* y que funciona en consecuencia como *hilo conductor* inmanente de esa investigación crítica. Tal es la formulación de la situación trascendental a la que invita la *Crítica de la razón pura* y que hace que Kant la inscriba en el tercer estadio de la filosofía, superando así el dogmatismo y el escepticismo.

El *carácter de método* del método trascendental se conquista desde lo trascendental mismo, en aquel modo que Kant concibe como fundamento de esta clase de acceso al ente en su ser. Con vistas a la aclaración del conocimiento trascendental dice Kant en la introducción de la *Crítica*, en la primera edición: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento, que se ocupa no tanto de objetos,

---

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 28-29: „Das Erfassen des Seins, d. h. die ontologische Untersuchung geht zwar zunächst und notwendig je auf Seiendes zu, wird aber dann von dem Seienden *in bestimmter Weise weg- und zurückgeführt auf dessen Sein*”.

<sup>28</sup> Loc. cit., p. 29. „Denn diese Zurückführung des Blickes vom Seienden auf das Sein bedarf zugleich des positiven Sichhinbringens zum Sein selbst”.

<sup>29</sup> Cf. loc. cit., p. 31.

cuanto *de nuestros conceptos a priori* de objetos en cuanto tal” (A 11 s.).<sup>30</sup> En vez de ello se dice en la segunda edición de la *Crítica*: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que como tal se ocupa no tanto de objetos, cuanto de nuestro modo de conocimiento de objetos, *en la medida en que este conocimiento ha de ser posible a priori*.” (B 25) Tomando en consideración ambas definiciones del conocimiento trascendental, que apuntan al mismo fenómeno, puede obtenerse a su vez una caracterización del *método trascendental*. El conocimiento trascendental es la manera como Kant concibe el conocimiento filosófico que se hace cargo de la pregunta por la posibilidad del conocimiento a priori de los objetos de experiencia antes de que éstos se nos den empíricamente. La *Crítica de la razón pura*, en cuanto metafísica de la metafísica, que funda crítico-propedéuticamente la *metaphysica generalis*, lleva a cabo esta tarea en la Estética trascendental y en la Analítica trascendental, pues en dichas partes de la *Crítica* son puestos respectivamente al descubierto en forma sistemática las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo), las categorías y los principios a priori que fluyen del entendimiento puro.

En su virtud el conocimiento trascendental se encuentra orientado sólo *indirectamente* a los objetos. Este mediato estar-dirigido hacia los objetos no tiene lugar a través de la ejecución de otro conocimiento fáctico, sino a través de una especie de *reflexión*, que constituye la característica del propio conocimiento trascendental. Este carácter mediato se reconoce por el hecho de que Kant en su definición del conocimiento trascendental dice que éste no se ocupa directamente de los objetos, sino del *modo* de conocimiento de los objetos, en cuanto ese conocimiento se realiza a priori. El conocimiento trascendental no apunta en consecuencia al conocimiento óptico de los objetos que tiene lugar en las ciencias y en la actitud cotidiana y natural –diríamos con Husserl– de nuestra existencia. La mirada del conocimiento trascendental se ha modificado ya en otra dirección, a saber en la dirección de nuestra *forma* de considerar los objetos. De allí que respecto de nuestro acceso cognoscitivo a éstos no se hable sin más de conocimiento, sino de nuestro *modo* de conocimiento de los objetos.

En un conocimiento de tipo trascendental se tematiza pues la *manera* (*Art*) o el *modo* (*Weise*) como nos dirigimos a los objetos. La investigación previa de la *modalidad* que asume nuestra forma de conocimiento de los objetos – no todavía el conocimiento directo de los objetos mismos – es lo característico del conocimiento trascendental. Todo lo que se ejecuta de esta forma en el conocimiento y que pone al descubierto las estructuras a priori del conocimiento, corresponde a la *situación trascendental* del que dirige su mirada en esta forma hacia los objetos, a saber indirectamente. Puesto que este procedimiento metodológico nos saca fuera de nuestra manera habitual de proceder y nos obliga a reorientar la mirada filosófica, Kant habla de método *transformado* del pensamiento (*eine*

---

<sup>30</sup> “Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit *unsrem Begriffen a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt.”

*veränderte Methode der Denkungsart* <sup>31</sup>). Únicamente sobre la base de la transformación en el modo de pensar podemos representarnos y explicarnos la idea de un conocimiento a priori de las cosas.<sup>32</sup> Mediante la puesta en ejercicio del conocimiento trascendental somos arrebatados de nuestra forma usual de comportarnos cognoscitivamente y somos transportados ante las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos. En la medida en que fundan el carácter de objetividad de los entes en el acceso cognoscitivo a los mismos, estas condiciones pueden ser llamadas *condiciones ontológicas*. En efecto, ellas no se refieren ni a los entes ni se identifican con los entes mismos, sino que fundan el ente en su entidad, es decir, en Kant, en su objetividad. En consecuencia, la diferencia que existe entre estas condiciones de posibilidad y lo posibilitado por ellas (el objeto existente), da lugar a una *diferencia ontológica*. Se trata así de la diferencia que hay entre objeto y el carácter de objeto del objeto. Pero al ocurrir esto, la empresa kantiana –justo en la medida en que es trascendental– ya no recorre simplemente el camino de lo óptico, sino de lo *ontológico*. Lo interrogado ya no es el ente (lo conocido), sino el *momento constitucional* del ente mismo en cuanto objeto conocido. La posibilidad de moverse en el ámbito de esta diferencia, así como la puesta al descubierto y elaboración de estas condiciones trascendentales fundacionales se obtiene de la situación trascendental misma. En el conocimiento trascendental, y con ello en el método trascendental, tiene lugar un pasar por encima (*Überstieg*), una *trascendencia*. Lo trascendido es el ente fáctico en su propio ser objeto. Con la trascendencia del ente en su ser objeto viene a expresión la diferencia ontológica entendida en sentido kantiano.

Este acercamiento entre la filosofía kantiana y la filosofía heideggeriana no es una idea antojadiza. Se trata más bien de una posibilidad de interpretación sugerida por el propio Heidegger. Dentro de la pregunta general por el camino a través del cual se debe transitar hacia el sentido del ser,<sup>33</sup> Heidegger pregunta en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* cómo puede llegar a comprenderse la diferencia entre ser y ente.<sup>34</sup> Con las precisiones que es necesario efectuar para distinguir la investigación *hermenéutico-fenomenológica* de la investigación *crítico-trascendental*, Heidegger explica que “para convertir en tema de investigación algo así como el ser” “tenemos que poder ejecutar la diferencia entre ser y ente en forma inequívoca.”<sup>35</sup> “Nosotros la designamos –continúa él– como la *diferencia ontológica (ontologische Differenz)*, vale decir como la delimitación (*Scheidung*) entre ser y ente.”<sup>36</sup> La posibilidad de esta distinción es decisiva incluso para poder echar a andar la filosofía como tal: “Únicamente en la ejecución de este diferen-

---

<sup>31</sup> Cf. B XVIII.

<sup>32</sup> Cf. B XIX.

<sup>33</sup> Cf. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 21.

<sup>34</sup> Cf. loc. cit., p. 22.

<sup>35</sup> *ibid.*

<sup>36</sup> *ibid.* Téngase presente que la diferencia ontológica aparece por primera vez dentro del pensamiento heideggeriano en esta lección. Cf. el postfacio del editor en la p. 473 de la obra citada.

ciar, en griego, *krinein*, no un ente respecto de otro ente, sino el ser respecto del ente, llegamos al terreno de la problemática filosófica.<sup>37</sup> A partir de estas consideraciones obtiene Heidegger incluso una estricta definición de la filosofía *qua* filosofía que se expresa del siguiente modo: “Podemos también llamar a la ciencia del ser, en cuanto ciencia crítica, *ciencia trascendental*.”<sup>38</sup> Con ello Heidegger no asume sin más “el concepto kantiano de lo trascendental, pero sí” –como el dice– “su sentido originario y la verdadera tendencia todavía oculta para Kant mismo.”<sup>39</sup> El carácter crítico de la filosofía es tan gravitante que el “comportamiento crítico” decide incluso sobre la posibilidad de que nos sigamos moviendo “dentro del campo de la filosofía.”<sup>40</sup> La distinción entre ser y ente hace posible algo doble: Por una parte, “salimos, de forma radical, fuera del dominio del ente.”<sup>41</sup> En este primer caso, en cuanto nos apartamos del ente, queda barruntada la *Wegführung* (retirada, alejamiento), que se aborda más tarde en el § 5 de la lección de Heidegger. Dentro del planteamiento crítico-trascendental kantiano este movimiento que consiste en apartarse del ente se realiza *elevándose* sobre él. Esto es lo propio de lo trascendental en cuanto trascendente. Pero, por otra parte, la diferencia ontológica hace posible que trascendamos o vayamos más allá del ente “para llegar hasta el ser.”<sup>42</sup> La reconducción en el sentido de una *reducción*, y que estrictamente hablando es propia de la fenomenología hermenéutica, tiene cabida en Kant pasando por encima del ente, pero no para llegar de nuevo hasta otro ente que estuviera detrás de los entes, “como una especie de trasmundo,”<sup>43</sup> sino, como se ha dicho antes, hasta el *ser* del ente.

A partir de lo expuesto se entiende entonces que no sea casualidad que Johann Heinrich Tieftrunk, en carta fechada el 5 de Noviembre de 1797 haya podido explicar con las siguientes palabras las consideraciones trascendentales de Kant: “La frase principal de la *Crítica*, la que jamás debe perderse de vista, es la siguiente: aquello que en definitiva nos puede dar información sobre los problemas esenciales de la razón, consiste en un regreso (*Rückgang*) hasta la esencia y hasta las condiciones de nuestra *capacidad de conocimiento*, no una búsqueda fuera de la misma, un juego con meros conceptos, sino una exposición de sus elementos, tal como son tomados en el acto de conocer.”<sup>44</sup> En esta carta Tieftrunk ha dado con el resorte central que pone en movimiento a la *Crítica de la razón*

---

<sup>37</sup> Loc. cit., p. 23.

<sup>38</sup> *ibid.* “Wir können die Wissenschaft vom Sein als kritische Wissenschaft auch die *transzendente Wissenschaft* nennen.”

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.* “La ciencia trascendental del ser” – hace observar Heidegger a continuación – “no tiene nada que ver con la metafísica vulgar, que trata de algún ente detrás del ente conocido, sino que el concepto científico de la metafísica es idéntico con el concepto de filosofía en cuanto tal: ciencia crítica trascendental del ser, es decir, ontología” (*ibid.*).

<sup>44</sup> Ak. XII, p. 216.

*pura* en su giro trascendental. En la carta habla Tieftrunk de un *Rückgang*, de un regreso. Este *Rückgang*, que *mutatis mutandis* ha de entenderse en la esfera de la filosofía kantiana como una *transzendente Zurückführung*, como una *reducción trascendental*, retrotrae la mirada crítica de la investigación desde el acto de conocimiento primeramente ejecutado hasta las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento del objeto en su constitución esencial. El trabajo con el fenómeno del conocimiento que entonces se realiza no acontece fuera del conocimiento, sino en el conocimiento mismo, pero no entendido éste como conocimiento ejecutado, sino como reducción trascendental en que se mira hacia aquello que Tieftrunk denomina “los elementos” del conocer mismo. Esta forma de proceder, en la que la mirada filosófica en cierto modo se retira tomando distancia del conocimiento vivido y se retrotrae hasta las condiciones del mismo, es lo característico del modo de proceder del método trascendental.

Puesto que dicho método no se ejercita para describir cómo acontece *de facto* el conocimiento de los objetos, sino que tomando pie en la búsqueda de las condiciones de posibilidad del objeto, se lo hace progresar con vistas a la *legitimidad* del conocimiento del mismo, por eso tal método es puesto en marcha por Kant en la forma de una *quaestio iuris*. Aunque la fórmula “*quaestio iuris*” se utilice como término técnico para designar la tarea que consiste en verificar la legitimidad de las categorías en su aplicación a los objetos de experiencia (deducción trascendental), ella puede emplearse además para caracterizar la *totalidad* del trabajo de justificación que se ejercita en la *Crítica de la razón pura*.

Sólo por la vía de una autocrítica puede la razón respecto de los conocimientos “a los que ella, *independientemente de toda experiencia* puede aspirar” (A XII), decidir sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica.<sup>45</sup> Dado que en la *Crítica de la razón pura* se trata de la pregunta por la extensión, la legitimidad y la validez<sup>46</sup> de los conocimientos puros a priori de la razón, concibe Kant a la *crítica* misma como un *tribunal*. Esta imagen<sup>47</sup> le permite explicar su propia situación hermenéutica al inicio de su investigación crítico trascendental. Antes de que los conocimientos puros de la razón puedan ser puestos en marcha, ellos necesitan de un examen previo en lo que toca a su legitimidad. De este examen previo se encarga una autocrítica de la razón. Kant admite que la tarea del autocognocimiento es la “más difícil de las tareas de la razón” (A XI). Por ello se intima a la razón “a establecer un tribunal que la asegure en sus pretensiones legítimas y que, a cambio, pueda terminar con todas las pretensiones infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las eternas e inmutables leyes de la razón. Semejante tribunal no es otro que la misma *Crítica de la razón pura*” (A XI-XII).

---

<sup>45</sup> Cf. A XII.

<sup>46</sup> Cf. A 3, B 7.

<sup>47</sup> Con una expresión jurídica caracteriza Kant a la razón como el “tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación” (A 669, B 697). En el mismo sentido dice él que la razón “representa el tribunal superior de todas las disputas” (A 740, B 768).

## BIBLIOGRAFÍA

- Fink, Eugen *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Martinus Nijhoff - Den Haag, 1959
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986 (*Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Ed. Universitaria, Santiago, Chile, 1997)
- “Kants These über das Sein,” in: *Wegmarken*, ed. von F.-W. v. Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 3. Ed. 1996
- Kant, E., *Crítica de la razón pura*
- Klostermann, Vittorio, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 6. Ed. 1998
- von Herrmann F.-W., Klostermann V. ed. von, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M., 3 ed. 1997
- von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2000
- Wege ins Ereignis, Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie,”* Frankfurt a. M., 1994