https://doi.org/10.21555/top.v730.3346

De la imaginación a la intuición en la interpretación de Heidegger acerca de Kant: la finitud humana como un obstáculo al peligro que acecha en el *a priori*

From Imagination to Intuition in Heidegger's Interpretation of Kant: Human Finitude as an Obstacle to the Danger Lurking in the *A Priori*

Cristina Crichton
Universidad Adolfo Ibáñez
Chile
cristina.crichton@uai.cl
https://orcid.org/0000-0002-5345-4335

Recibido: 03 - 01 - 2025.
Aceptado: 10 - 03 - 2025.
Publicado en línea: 14 - 07 - 2025.

Cómo citar este artículo: Crichton, C. (2025). De la imaginación a la intuición en la interpretación de Heidegger acerca de Kant: la finitud humana como un obstáculo al peligro que acecha en el a priori. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 11-47. https://doi.org/10.21555/top.v730.3346

This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

En su texto *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger ofrece un análisis del pensamiento de Kant que destaca el rol de la intuición sensible. Esto constituye un cambio de énfasis respecto a su interpretación en *Kant und das Problem der Metaphysik*, donde la imaginación trascendental es el centro de atención. En este artículo ofrezco un análisis de la razón de este cambio, sugiriendo que está vinculado a una intensificación de la preocupación de Heidegger por la finitud humana en relación con la noción de "creación", lo que a su vez responde al hecho de que a mediados de 1930 Heidegger se da cuenta de que pensar el ser como el *a priori* acarrea un peligro. Este consiste en que el ser así pensado puede desprenderse de lo dado en la experiencia cotidiana y ser determinado por la sola razón pura, convirtiéndose así en una representación contra la experiencia, característica del pensar científico moderno y cuya pretensión última es la creación de la existencia.

Palabras clave: Heidegger; Kant; intuición; imaginación; *a priori*; finitud; creación; existencia; representación; experiencia.

Abstract

In his text *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger offers an analysis of Kant's thought that highlights the role of sensible intuition. This constitutes a shift in focus from his interpretation in *Kant und das Problem der Metaphysik*, where transcendental imagination is the center of attention. In this paper, I provide an analysis of the reason for this change, suggesting that it is linked to an intensification of Heidegger's concern for human finitude in relation to the notion of "creation", which in turn responds to the fact that, by the mid-1930s, Heidegger realizes that thinking of being as the *a priori* carries a danger. This lies in the fact that being thus thought can detach itself from what is given in everyday experience and become determined by pure reason alone, thus turning into a representation against experience, characteristic of modern scientific thinking and whose ultimate aspiration is the creation of existence.

Keywords: Heidegger; Kant; intuition; imagination; *a priori*; finitude; creation; existence; representation; experience.

Introducción

Como es bien sabido, el pensamiento de Immanuel Kant tuvo una influencia incuestionable en el pensamiento de Martin Heidegger. Tal como he señalado previamente (Crichton, 2020), la investigación kantiana sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia y, por tanto, su filosofía trascendental, es lo que a Heidegger fascinó de Kant. De aquí que la noción kantiana de lo sintético *a priori* sea parte crucial de la investigación y análisis de esta influencia.

Tal como he sostenido también (Crichton, 2020), la mayor parte del trabajo dedicado al estudio de la comprensión que Heidegger tiene del pensamiento de Kant se concentra principalmente en los comentarios que Heidegger hace sobre este autor en sus primeros trabajos, tales como *Ser y tiempo*[1] (1927) y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) y en sus dos primeros trabajos sobre Kant, a saber, *Interpretación fenomenológica de la "Crítica de la razón pura" de Kant* (1927/1928) y *Kant y el problema de la metafísica*[2] (1929). Hay pocos análisis acerca del curso de conferencias del semestre de invierno de 1935/1936 titulado *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*.[3] Lo mismo ocurre con su texto del año 1961, *La tesis de Kant sobre el ser*.[4]

Entre quienes han trabajado la interpretación que desarrolla Heidegger acerca de Kant en *PC*, nos encontramos por ejemplo con Patricia Glazebrook, quien sostiene que en dicha obra Heidegger lee a Kant con una apertura no antes vista. En vez de hacer el intento por adaptar la *Crítica* de Kant al proyecto y terminología de *ST* (que es lo que Heidegger hace en *KPM*), en *PC*, Heidegger "busca explorar lo que el pensamiento de Kant hace posible en la historia de la metafísica. Kant abre una dimensión entre el pensador y la cosa en la que se puede plantear la cuestión del Ser" (2000, p. 41).[5] De modo similar, David Carr piensa que *PC* y *TKS*, comparadas con *ST*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *Interpretación fenomenológica de la "Crítica de la razón*

[1] De aquí en adelante, *ST*.
[2] De aquí en adelante, *KPM*.
[3] De aquí en adelante, *PC*.
[4] De aquí en adelante, *TKS*.
[5] Las traducciones de este texto incluidas en este artículo son mías.

pura de Kant" y *KPM*, "derivan de una perspectiva muy diferente no solo sobre Kant sino también sobre la historia de la filosofía moderna en general" (2007, p. 29; mi traducción). Daniel Dahlstrom, por su parte, quien ha investigado el "giro kantiano de Heidegger" en sus conferencias y otros escritos poco antes y después de la composición del borrador final de *ST*, reconoce que en *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento* (1936-1938), Heidegger considera su proyecto de ontología fundamental como "transicional" y su camino trascendental "provisional" (2007, p. 63; mi traducción), lo cual pone en duda la continuidad entre las interpretaciones que Heidegger hizo del pensamiento de Kant antes y después de 1930. Para W. B. Barton, *KPM*, *PC* y *TKS*, se centran en tres aspectos diferentes del pensamiento de Kant. Mientras que la primera obra se centra en la "imaginación trascendental", la segunda lo hace en la "intuición". Por su parte, la última se centra en la "unidad sintética de la apercepción" (1973, pp. 16-18).[6] Barton piensa que lo que caracteriza la interpretación que Heidegger hace de Kant en *PC* es que el tratamiento kantiano de la intuición ocupa un lugar central, sugiriendo que se trata de un cambio importante con respecto al énfasis en la imaginación que encontramos en *KPM* (1973, p. 16).

En un trabajo anterior (Crichton, 2020) he desarrollado detalladamente el enfoque en la intuición que efectivamente se puede apreciar en la interpretación que hace Heidegger de Kant *PC*. En el presente artículo mi objetivo es dar un paso más en el análisis mediante la indagación en las razones que explican el cambio de enfoque desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición en *PC*. Mostraré que este cambio de enfoque responde a una intensificación de la preocupación de Heidegger por la finitud humana en relación con la noción de "creación", preocupación que, a su vez, está fundamentalmente vinculada al peligro de pensar el ser como el *a priori*. Tal como he propuesto en un trabajo anterior (Crichton, 2019), este es un peligro que Heidegger vislumbra a mediados de la década de 1930.

Comenzaré por explicar el modo en que en *PC* Heidegger desarrolla la noción de "representaciones intuitivas" en relación con la necesidad de una fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia cotidiana, en tanto este es el contexto de su interpretación del pensar de Kant en dicha obra, así como también de mi propuesta del peligro

[6] Las traducciones de este texto incluidas en este artículo son mías.

involucrado en pensar el ser como el *a priori*, el cual consiste en que el ser así pensado puede romper su relación con aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana y ser determinado por la sola razón pura. Luego analizaré la razón y el resultado del énfasis en la intuición que caracteriza la interpretación que hace Heidegger de Kant en *PC*, mostrando que esta razón guarda relación con concebir a la intuición como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir de la sola razón pura, mientras que el resultado se relaciona con una "transformación apropiadora" de lo sintético *a priori* que Heidegger lleva a cabo en *PC* y que es clave para la ampliación del ámbito de la trascendencia que busca fundamentar a través de Kant. Después propondré que esta razón y este resultado permiten sostener que la presión que ejerce el peligro que acecha en el *a priori* en la finitud de la trascendencia humana, específicamente en lo que respecta a la noción de "creación", es lo que hace que Heidegger considere necesario cambiar de enfoque desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición en *PC*. Con el fin de dimensionar la radicalidad que tiene el peligro que acecha en el *a priori* a este respecto, luego ofreceré una interpretación del análisis que hace Heidegger de Kant en *PC* y *TKS*, que permite sostener que Heidegger pensaba que la determinación de todo a partir de la sola razón pura que implica el peligro que acecha en el *a priori* pretende llegar a la noción de "existencia" en su sentido tradicional, significando esto que implica la pretensión de determinar (crear) la existencia en su sentido tradicional. Finalmente, concluiré con algunos lineamientos que permiten vislumbrar desde dónde viene esta pretensión y, junto con esto, señalar un posible camino para mostrar que la interpretación que hace Heidegger acerca del pensamiento de Kant puede iluminar el problema del ser para el Heidegger post-*ST*.

1. El contexto de la interpretación de Heidegger acerca de Kant en *PC*: representaciones intuitivas y la necesidad de una fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia cotidiana

La introducción a *PC* nos muestra que el telón de fondo de la interpretación que hace Heidegger de Kant en esta obra es la distinción entre "experiencia cotidiana" y "experiencia científica (moderna) con las cosas" (*alltägliche und wissenschaftliche Dingerfahrung*). Esta distinción se relaciona a su vez con la distinción entre la "verdad que opera en la

experiencia cotidiana" y la "verdad que opera en la experiencia científica (moderna)". Con esta distinción a la vista, es posible sostener que en esta introducción Heidegger identifica dos asuntos de carácter problemático:

> (i.) Nuestro trato "cotidiano" con las cosas está (ya) mediado por el pensar científico moderno, lo que implica que accedemos a ellas a través de la óptica determinada por este tipo de pensar y no a través de una óptica propia a las cosas en su cotidianidad.
>
> (ii.) La interpretación tradicional de la historia de la filosofía ha fundamentado la verdad de la experiencia científica, lo que implica que no tenemos los fundamentos filosóficos de la verdad de la experiencia cotidiana.

Para destacar el carácter problemático de (i), Heidegger se refiere al pensar científico moderno como una mirada que en la mayoría de los casos "nos tiene atrapados [*gefangen*] y nos impide ser libres [*unfrei*] en la experiencia y determinación de las cosas" (2009, p. 74 / GA 41, p. 49)[7] y, a su vez, a la verdad que opera en la experiencia cotidiana como una verdad "destacada" (*ausgezeichnet*)[8] (2009, pp. 29-30 / GA 41, pp. 11-12). Junto con esto, nos indica que la razón de que (i) ocurra es que el pensar científico moderno "se ha convertido según ciertos rasgos fundamentales

[7] Los textos de Heidegger se citarán por el número de la página de la edición en español, seguido del número de página de la edición en alemán.

[8] La primera traducción al español de *PC* traduce la palabra alemana *ausgezeichnete* por "de primer orden" (Heidegger, 1964, p. 21). Las dos versiones al inglés de *PC* la traducen por "superior" y "exceptional", respectivamente (Heidegger, 1967, p. 12 y 2018, p. 8). En otro trabajo (Crichton, en prensa) he argumentado que el carácter destacado o superior de la verdad de la experiencia cotidiana puede ser leído en términos de la guía (indicaciones) que esta verdad nos entrega para las acciones que realizamos en nuestro día a día. A partir de esta idea, he ofrecido un desarrollo de lo que ocurre en aquel ámbito específico de las acciones del ser humano al que alude la palabra "moral" cuando es abordado desde la verdad de la experiencia cotidiana, estableciendo un diálogo entre los planteamientos de Heidegger en este respecto y la propuesta de Laureen Freeman (2010) de vincular el pensamiento de Heidegger (vía la noción heideggeriana de "metontología" en tanto el lugar de la ética) a las propuestas éticas de Aristóteles y Bernard Williams.

en una forma de pensamiento universal", y sugiere que (ii) explica por qué el pensar científico moderno se ha erigido como el modo de pensar que reporta la auténtica verdad. A la luz de esto, Heidegger nos llama a trabajar en la fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia cotidiana (2009, p. 30 / GA 41, p. 12), siendo este el marco en el que desarrolla su interpretación del pensar de Kant en *PC* y que comienza con la pregunta por la coseidad de la cosa.

El abordaje de la pregunta por la cosa en *PC* es histórico. Esto significa para Heidegger abordar esta pregunta en relación con "las posiciones fundamentales [*Grundstellungen*] que la existencia histórica [*geschichtliches Dasein*] en medio del ente en su totalidad, asume en relación con éste y acoge en sí" (2009, p. 64 / GA 41, p. 42). Heidegger dirige por tanto la mirada hacia la ciencia moderna, preguntándose por el rasgo fundamental de la actitud y de la existencia (*einem Grundzug der Haltung und des Daseins*) que está implicado en ella (2009, p. 94 / GA 41, p. 66): "Ponemos un título a este carácter fundamental de la actitud cognoscitiva moderna si decimos que la nueva pretensión de saber es la pretensión de saber matemática [*der mathematische*]" (2009, pp. 96-97 / GA 41, p. 68). ¿Qué es "lo matemático" para Heidegger?

Tal como he sostenido previamente (Crichton, 2019), basándose en su interpretación de la expresión griega τὰ μαθήματα, en *PC*, Heidegger distingue tres sentidos de lo matemático: (1) aquello "sobre" las cosas que ya conocemos y que, por tanto, no lo sacamos primero de las cosas (*nicht erst aus den Dingen herholen*), sino que en cierto modo lo traemos ya con nosotros. Esto es algo que solo conocemos de manera general (*allgemeinen*) e indeterminada (*unbestimmten*); (2) el "llegar a conocer" (*zur Kenntnis bringen*) de (1), de una manera apropiada y determinada (este es un "llegar a saber" algo que ya sabemos) y (3) esa "posición fundamental" hacia las cosas, en la que tomamos (*vor-nehmen*) las cosas como ya nos son dadas, como deben y deberían sernos dadas. Con esto a la vista, he argumentado que (1) + (2) nos sitúa en el ámbito de los conceptos y representaciones de las cosas y que, con (1), Heidegger apunta a nuestra pre-comprensión del ser, es decir, a "lo ontológico". ¿Por qué Heidegger se refiere aquí a "lo ontológico" con la expresión "crítica" de "lo matemático"? *PC* permite abordar esta esta pregunta a través de esta otra: ¿qué es lo que ha cambiado desde el origen griego del concepto "lo matemático" que en la Modernidad constituye "lo que más nos tiene cautivos y nos hace poco libres en la experiencia y determinación de las cosas"? Tal como he argumentado, un análisis

de *PC* permite sostener que la respuesta a esta pregunta es que en la Modernidad el sentido (1) de lo matemático —y la correspondiente ocurrencia de (2)— sufre un cambio que va desde "representaciones intuitivas" (*anschauliche Vorstellung*) (RI) a "representaciones contra la experiencia cotidiana" (*Grundvorstellung von den Dingen, die der gewöhnlichen widerspricht*) (RCEC).

Heidegger (2009, pp. 105-125 / GA 41, pp. 77-95) elabora la distinción entre RI y RCEC en el contexto de la distinción entre el modo en que el pensamiento de Aristóteles entiende la naturaleza, por un lado, y el modo en que la ciencia moderna entiende la naturaleza, por otro. Para Heidegger (2009, p. 118-121 / GA 41, pp. 89-92), las RCEC aparecen por primera vez en la primera ley del movimiento de Newton; la clave de esta ley es el hecho de que habla de un cuerpo "que no existe", señalando que este cuerpo es el resultado de un "*mente concipere*" que exige una representación de las cosas que contradice la evidencia de nuestra experiencia cotidiana de ellas. De aquí que en el proyecto (*Entwurf*) que las RCEC conllevan, hay una "imposición de una determinación de la cosa que no está generada desde ésta misma de modo acorde a la experiencia [*die nicht erfahrungsmässig aus diesem selbst geschöpft ist*] y que, igualmente, subyace a todas las determinaciones de las cosas, las posibilita y les abre un espacio" (2009, p. 119 / GA 41, p. 90). Tal como he sugerido (Crichton, 2019), este segundo tipo de representaciones corresponde a la comprensión de Heidegger de las representaciones modernas en general y no solo a aquellas del ámbito de la ciencia.

Como se puede apreciar, esta característica de las RCEC es problemática y va de la mano del hecho de que este tipo de representaciones contienen el rasgo específico de lo matemático en la Modernidad en tanto cumplen de mejor manera (que las RI) con lo que Heidegger propone como la exigencia de lo matemático: "para la posición fundamental absolutamente matemática no puede haber una cosa previamente dada" (2009, p. 133 / GA 41, p. 103). La expresión "previamente dado" aquí se refiere a "cosas simplemente presentes" (lo que nos viene al encuentro en nuestra experiencia cotidiana con las cosas) y no a lo previamente dado que implica el sentido (1) de lo matemático.

He mostrado (Crichton, 2019) que el hecho que las RCEC cumplan de mejor manera que las RI con la exigencia de lo matemático se puede apreciar con claridad si tenemos en cuenta que, dada la descripción que hace Heidegger de (1) como aquello "sobre" las cosas que ya conocemos

y que, por tanto, no sacamos primero de las cosas sino que en cierto modo lo traemos ya con nosotros, las RI son determinaciones de las cosas que, *de acuerdo con* (1), no sacamos primero de las cosas pero, *a pesar de esto*, de alguna manera son creadas experiencialmente a partir de la cosa, ya que no van en contra de la evidencia de la experiencia cotidiana. Por otra parte, las RCEC son determinaciones de las cosas que, *de acuerdo con* (1), no sacamos primero de las cosas y *consecuentemente* —siguiendo la descripción de Heidegger— no son experiencialmente creadas a partir de la cosa, dado que van en contra de la evidencia de la experiencia cotidiana. Pero ¿cómo es posible afirmar que este último tipo de representaciones son un mejor "cumplimiento" o un mejor "desarrollo" de lo matemático?

En *PC* Heidegger sostiene que lo matemático tiene "voluntad" (*Wille*): una voluntad de auto fundamentación del conocimiento que implica el rechazo a lo dado en la experiencia cotidiana. Con la noción de "voluntad", Heidegger "personaliza" lo matemático, lo cual tiene sentido al pensar en el sentido (3) de lo matemático, a saber, una "posición fundamental" nuestra frente a las cosas. En tanto el sentido (3) implica a (1), he sostenido (Crichton, 2019) que las RCEC sí pueden ser entendidas como el desarrollo de lo matemático. Esto me ha permitido proponer que lo matemático se convierte en un problema para Heidegger no solo en su expresión moderna, sino también en su definición griega —ontológica—, siendo esta la razón por la que en *PC* Heidegger se refiere a cuestiones "ontológicas" (nuestra "pre-comprensión del ser", el *a priori*) con la expresión crítica "lo matemático". En línea con esto, he sugerido que el análisis de lo matemático en *PC* muestra que a mediados de los años 30, Heidegger se da cuenta de que pensar el ser como el *a priori* acarrea un peligro, el cual consiste en que el ser así pensado puede – y de acuerdo a la voluntad de lo matemático "debe" – romper su relación con aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana y ser determinado por la sola razón pura. En otras palabras, las RI deben mutar hacia las RCEC.[9]

[9] El carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* dialoga fructíferamente con la propuesta de William McNeill (1992) acerca la razón de la desaparición de la noción de "metontología" de la obra de Heidegger, noción que muestra una preocupación por el dominio óntico distinta y más intensa que la manifestada en *ST*. El punto central de McNeill es que la metontología desaparece porque depende de la ontología. Esto se debe, según él, a que la

Pero, tal como he sostenido también, el carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* no implica que Heidegger abandone este modo de pensar el ser, sino que se traduce más bien en intentar "encontrar una manera de pensar el *a priori* de modo que no pueda desligarse de la experiencia cotidiana" (2019, p. 193; mi traducción). Para sostener esta conclusión, me he basado en el aprecio que muestra Heidegger hacia las RI en *PC*, el cual se debe a que este tipo de representaciones se vinculan a (y pueden dar cuenta de) nociones como "actualidad inmediata" y "contexto natural". A la luz de esto, no es difícil sostener que la noción de RI juega un rol importante en el trabajo de fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana al que Heidegger nos convoca en *PC* y que, tal como he señalado, es el marco en el que Heidegger trabaja su interpretación del pensamiento de Kant.

2. El énfasis en la intuición en *PC*: la condición de posibilidad de una "transformación apropiadora" de lo sintético *a priori* kantiano y la consecuente ampliación del ámbito de la trascendencia

Al realizar una lectura tanto de *KPM* como de *PC*, es posible establecer, a mi juicio, cinco puntos que diferencian la interpretación que hace Heidegger del pensamiento de Kant en ambas obras. Estos son:

1. Como es ampliamente reconocido, en *KPM* el enfoque del análisis es la imaginación, mientras que en *PC* el enfoque es la intuición.[10]

ontología queda socavada con la noción de "retracción del ser" (*Entzug des Seins*) que encontramos en Heidegger post-*ST* en tanto esta noción implica que el ser ya no puede ser pensado como el fundamento *a priori* de los entes. Esto conlleva que la tematización que implica la metontología (una tematización del ente en su totalidad) carezca de la comprensión proyectiva del ser que es necesaria para ella (cfr. McNeill, 1992, pp. 77-78). Teniendo esto en consideración, en otro trabajo (Crichton, 2022) he podido concluir que la desaparición de la noción de "metontología" se debe a su imposibilidad de dar cuenta, de manera apropiada, de la preocupación por lo óntico de Heidegger, y he sugerido que en *PC* esta preocupación se manifiesta en su decisión de trabajar en la fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana, fundamentación que, a pesar de estar enfocada en las cosas de nuestro entorno, se traspasa a "todas las cosas".

[10] En un trabajo anterior (Crichton, 2020, p. 347, n. 19), he mostrado que el énfasis en la intuición del análisis que hace Heidegger del pensamiento de

2. En *KPM* hay una valoración explícita de la primera edición de *KrV* (2013, pp. 136-145 / GA 3, pp. 160-171 y 168-197; cfr. Crichton, 2020, pp. 342-343, n. 12), mientras que en *PC* hay una valoración implícita de la segunda edición (cfr. Crichton, 2020, p. 347 n. 17). Esta valoración implícita guarda relación con que Heidegger piensa que, en la segunda edición, el tratamiento del entendimiento es más extenso que en la primera debido a que en la segunda hay un esfuerzo más grande por repensar el entendimiento para precisamente darle mayor importancia a la intuición. Tal como indicaré en la sección 4 de este artículo, en *TKS* hay una valoración explícita de la segunda edición de *KrV*.

3. En *KPM*, Heidegger sostiene que "el núcleo" (*das Kernstück*) de *KrV* es "El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento" (2013, p. 75 / GA 3, p. 89), mientras que en *PC* piensa que su "centro fundamentador" (*grundlegenden Mitte*) es más bien el "Sistema de todos los principios del entendimiento puro" (2009, pp. 157-159 / GA 41, pp. 124-126).

4. En *KPM*, Heidegger no cuestiona la universalidad y necesidad de lo *a priori* (en sintético *a priori*), mientras que en *PC* piensa el *a priori* (en sintético *a priori*) sin certeza epistémica (sin universalidad y necesidad) (cfr. Lafont, 2007, p. 109; Glazebrook, 2000, p. 50; Crichton, 2020, pp. 350-353).

5. En *KPM*, Heidegger lee a Kant de modo tal que adapta lo pensado por Kant a la ontología fundamental, mientras que en *PC* Heidegger realiza

---

Kant en *PC* permite establecer un diálogo fructífero entre los planteamientos de Heidegger a este respecto y las lecturas no conceptualistas de Kant, las que, si bien tienen diferencias entre ellas, coinciden en reducir la importancia del rol de los conceptos en favor de incrementar el rol de la intuición.

> una lectura que muestra las posibilidades que abre el pensar de Kant en la historia de la metafísica (Glazebrook, 2000, p. 41).

Como se puede apreciar, el punto 1 destaca el cambio de enfoque que estamos investigando en este artículo. En lo que sigue me concentraré en el punto 4, pues considero que contiene la razón de los restantes. Los puntos 2 y 3 aparecerán cuando corresponda y, al final de esta sección, propondré un posible modo de comprender el punto 5.

Según Barton (1973, p. 17), el enfoque en la intuición de la interpretación que hace Heidegger de Kant en *PC* resulta ser una apreciación de la noción kantiana de lo trascendental. En palabras de Heidegger: "Si en estas lecciones preguntamos constantemente por la coseidad de la cosa y nos esforzamos en comprender en este ámbito del preguntar, no es esto más que el ejercicio de esta perspectiva y este planteamiento trascendentales" (2009, p. 223 / GA 41, pp. 182-183). Como explica Barton, la trascendencia "es lo que nos abre la *Crítica de la razón pura*, para que el conocimiento de los objetos pueda llegar a ser posible para nosotros. Así, la trascendencia del conocimiento humano se revela a través del análisis de los principios de la comprensión pura basados en la intuición, cuya trascendencia hace posible la experiencia misma" (1973, p. 17).

Tal como indica el punto 3, en *PC*, Heidegger considera que el "Sistema de todos los principios del entendimiento puro" es el centro que proporciona la base a *KrV*. Estos principios son los "principios de la razón pura a partir de los cuales se determina algo así como una cosa en su coseidad" (2009, p. 157 / GA 41, p. 124). Como era de esperar, Heidegger es claro en decir que estos principios son juicios sintéticos *a priori*, por lo que los trata con gran atención y ofrece un análisis de cada una de sus pruebas. A lo largo de este análisis, Heidegger destaca la circularidad inherente, implícita en cada una de las pruebas, invitando al lector a "no ya solo suponer este círculo —y con ello levantar la sospecha contra la pulcritud de la demostración—, sino, más bien, reconocer claramente el círculo y consumarlo como tal" (2009, p. 273 / GA 41, p. 226). Él piensa que esta circularidad constituye la esencia de la experiencia (2009, pp. 292-293 / GA 41, pp. 243-244), destacando que "[l]a experiencia es, en sí misma, un acontecer circular, mediante el cual se abre aquello que permanece dentro del círculo. Esto abierto no es más que el entre [*das Zwischen*] […] entre nosotros y la cosa" (2009,

p. 293 / GA 41, p. 244). De aquí que Barton afirme —correctamente, a mi juicio— que en *PC* la trascendencia (del conocimiento humano) es el "entre" (1973, p. 17).

Heidegger piensa que esta circularidad encuentra su más clara expresión en el principio más alto de todos los juicios sintéticos *a priori*:

> "[…] las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general son igualmente las condiciones de la *posibilidad* de los *objetos* de la *experiencia*". Quien comprende esta proposición, comprende la *Crítica de la razón pura* de Kant. Quien comprende esto, no sólo conoce un libro más de entre la escritura filosófica, sino que domina una posición fundamental de nuestra existencia histórica [*unseres geschichtlichen Daseins*] que no eludiremos ni pasaremos por alto, ni podremos de ningún modo negar. Más bien, debemos liberarla para el futuro mediante una transformación apropiadora [*der aneignenden Verwandlung*] (2009, p. 228 / GA 41, p. 186).

Tal como he sugerido previamente (Crichton, 2020), la "transformación apropiadora" que se anuncia en esta cita consiste en hacer los cambios necesarios a lo sintético *a priori* de modo tal que esta noción pueda dar cuenta de aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana (antes de la objetivación en un objeto de experiencia científica), y he sostenido que estos cambios consisten en dejar de atribuir necesidad y universalidad al *a priori* de Kant.[11]

Para desarrollar esta idea, me he apoyado en los análisis de Cristina Lafont y de Patricia Glazebrook acerca de las nociones de lo *a priori* y lo matemático en *PC*. Lafont (2007) evalúa en qué medida Heidegger adopta la noción kantiana de lo sintético *a priori* con el fin de lograr una comprensión adecuada de la relación entre estos dos pensadores y, por tanto, entre Heidegger y la filosofía trascendental. Para ella, Heidegger

[11] En línea con lo mencionado *supra* en nota al pie, visualizar la intención de Heidegger de desacoplar la universalidad y la necesidad de lo sintético *a priori* kantiano me ha permitido proponer (Crichton, en prensa) que el énfasis en la intuición sensible en *PC* (y la noción de RI) puede aportar a desarrollar la propuesta de Freeman de vincular el pensamiento de Heidegger con éticas en las que está en juego la singularidad, tales como las de Aristóteles y Bernard Williams.

relativiza la noción de "verdad" involucrada en la noción kantiana de lo sintético *a priori* en tanto no preserva las características de universalidad y necesidad que el *a priori* tiene en Kant. Lafont considera que esto es un fracaso por parte de Heidegger en su transformación del *a priori* kantiano. Por su parte, y al igual que Lafont, Glazebrook (2000) piensa que Heidegger desatiende la certeza epistémica que es definitoria para Kant de los juicios *a priori*, argumentando que Heidegger combina (*conflates*) lo puro y lo *a priori* en su lectura de Kant. Esta combinación es para ella producto del interés que tiene Heidegger por comprender "cómo el ser es *a priori*, pero difícilmente puro, ya que debe pertenecer a los entes. Intenta por tanto recuperar lo *a priori* de la razón pura y, al hacerlo, no consigue ver la característica definitiva de lo *a priori* para Kant" (Glazebrook, 2000, p. 50). Sin embargo, a diferencia de Lafont, Glazebrook piensa que esto es algo que Heidegger hace "a conciencia". Para sostener este punto, ella destaca —acertadamente, a mi juicio— que en *PC* Heidegger no usa la noción de los sintético *a priori* para Newton y Galileo, sino solo para Kant, reservando la expresión "lo matemático" para los primeros y vinculando así la fuerza de la certeza epistémica solamente a esta expresión. Tal como he sostenido (Crichton, 2020), esto muestra que Heidegger no quiere vincular las nociones de "necesidad" y "universalidad" (certeza epistémica) a lo sintético *a priori* de Kant, y he sugerido que esto se debe a que Heidegger piensa que al asignar esta certeza epistémica, el pensamiento de Kant queda dentro de la comprensión de la cosa como objeto de la ciencia fisicomatemática, erigiéndose así como un pensamiento que restringe nuestra relación a una forma de revelar la realidad, esto es, como realidad científicamente determinada. He argumentado que Heidegger piensa que dejar de asignar certeza epistémica al *a priori* de Kant está justificado dado el acento que pone Kant en la intuición sensible: la intuición sensible, en última instancia, puede funcionar como un punto de acceso a "las cosas de nuestro entorno". En la sección 4 de este artículo volveré al punto del carácter sensible de la intuición que Heidegger tiene en mente.

Con esto a la vista, he podido demostrar (Crichton, 2020) que la razón por la que Heidegger pone a la intuición sensible en el centro de su interpretación de Kant en *PC* es que la concibe como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir únicamente de la razón pura, resultando esto en que la noción kantiana de lo sintético *a priori* contiene la posibilidad de ser tratada como coextensiva con el ámbito de la experiencia cotidiana o, dicho en

otras palabras, que contiene la posibilidad de abrir la relación entre el ser humano y las cosas cotidianas y de este modo ampliar el ámbito en que se ejerce la trascendencia que posibilita esta relación, transformación apropiadora mediante. Así, Heidegger adapta la noción kantiana de lo sintético *a priori* a sus propias ideas sobre el ser: lo *a priori pertenece* a los entes —no es "sacado" únicamente de la razón pura— sin ser derivado experiencialmente y, de esta manera, lo *a priori* sintético de Kant abre la trascendencia como el "entre nosotros y las cosas". Esta interpretación me ha permitido sugerir que la apropiación que hace Heidegger de los sintético *a priori* de Kant es parte del trabajo de fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia cotidiana al que nos convoca en *PC*, y este es precisamente el modo en que propongo comprender el punto 5, es decir: aportar a esta fundamentación es parte de las posibilidades que el pensar de Kant abre en la historia de la metafísica. Volveré a este asunto en las consideraciones finales de este artículo.

¿Puede esta interpretación de la razón y el resultado del enfoque en la intuición que caracteriza la interpretación que hace Heidegger de Kant en *PC* arrojar luces sobre las razones del cambio de enfoque desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición en *PC*?

3. La presión que ejerce el peligro que acecha en el *a priori* en la finitud de la trascendencia humana: la necesidad de un cambio de enfoque desde la imaginación hacia la intuición

Tal como señalé en la sección 1 de este artículo, el carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* consiste en que el ser así pensado puede —y, de acuerdo con la voluntad de lo matemático, "debe"— romper su relación con aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana y ser determinado por la sola razón pura, lo cual ocurre en las RCEC. Tal como señalé en la sección 2, la apropiación (eliminación de certeza epistémica) que hace Heidegger del *a priori* sintético de Kant en *PC* está fundamentalmente vinculada a su interpretación de la intuición sensible como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir únicamente de la razón pura, lo que ocurre en las RCEC. A la luz de estas dos ideas, considero posible concluir que la consumación del carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* (RCEC) solo ocurre si el *a priori* mantiene su certeza epistémica.

Pienso que a partir de esta conclusión es posible profundizar en las razones de la apropiación que hace Heidegger de lo *a priori* kantiano en

PC, lo que implica profundizar en la dimensión que Heidegger le da al rol de la intuición en esta obra y, de este modo, aportar a la comprensión del cambio de enfoque en su interpretación de Kant desde *KPM* a *PC*. Como punto de partida del despliegue de este aporte, dirigiré el análisis nuevamente a la noción de "trascendencia", pero esta vez al modo en que Heidegger la desarrolla en *KPM*.

De las varias secciones de *KPM* en las que Heidegger nos ofrece una descripción de su manera de entender la noción de "trascendencia", hay una en la que esta se articula con tres nociones fundamentales para el análisis que ofrezco en este artículo, a saber: lo ontológico, lo preontológico y la finitud:

> Un ser que conoce de modo finito no puede comportarse con relación al ente, que no es él mismo y al que no ha creado, sino cuando este ente que está-ahí-delante (*vorhanden*) le sale por sí mismo al encuentro. Pero para que el ente pueda salir al encuentro como el ente que es, debe ser "conocido" de antemano en general como ente, es decir, en relación a la constitución de su ser. Esto implica que el conocimiento ontológico, es decir aquí siempre conocimiento preontológico, es la condición de posibilidad para que a un ser finito en general pueda oponerse en general algo así como el ente mismo. El ser finito requiere de esta facultad fundamental de orientarse hacia…, dejando que algo se le oponga. En esta orientación originaria el ser finito se coloca delante un margen libre dentro del cual es posible que algo le "corresponda". Mantenerse de antemano dentro de este margen libre, formarlo originariamente, no es otra cosa que la trascendencia que distingue a todo comportamiento finito hacia el ente. Si la posibilidad del conocimiento ontológico está fundada en la síntesis pura y si, por otra parte, el conocimiento ontológico constituye precisamente en el dejar-que-se-oponga, entonces la síntesis pura se hará patente como lo que junta y sostiene la totalidad única de la estructura esencial interna de la trascendencia. Mediante el esclarecimiento de este ensamble de la síntesis pura se

> revela entonces la esencia más íntima de la finitud de la razón (2013, p. 59 / GA 3, pp. 70-71).

Tal como se puede apreciar en esta cita, en *KPM*, Heidegger destaca muy claramente la finitud de la trascendencia del conocimiento humano. Barton (1973) incluso piensa que, en *KPM*, Heidegger identifica la trascendencia con la finitud misma: la trascendencia es interpretada en esta obra en términos de la imaginación transcendental. Tal como se puede ver en esta cita también, Heidegger es explícito en sostener que la finitud se juega en el hecho de que el ser humano no ha creado al ente y está pensando la noción de "creación" en el sentido de un creador que "hace surgir" la existencia en un sentido tradicional, como se desprende de su referencia al ente que está-ahí-delante (*vorhanden*) y que sale por sí mismo al encuentro del ser humano que no lo ha creado. Este es un punto central para mi análisis.

Propongo que el carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* impone presión a la noción de "finitud" en relación con la trascendencia del conocimiento humano, específicamente en lo que respecta a la noción de "creación". Esto debido a que el ser así pensado puede desprenderse de aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana y convertirse en una RCEC en la que se lleva a cabo la voluntad de lo matemático a determinar (crear) todo a partir de la sola razón pura. A la luz de esto, sugiero que es esta presión la que torna necesario el cambio de enfoque desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición en *PC*, toda vez que en *PC* la intuición sensible es entendida por Heidegger como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir únicamente de la razón pura y, en consonancia con esto, en esta obra la certeza epistémica de lo sintético *a priori* es cuestionada, mientras que en *KPM* no. Con base en esta interpretación, se podría decir que el enfoque en la intuición en *PC* busca mantenernos en el constante reconocimiento y aceptación de la finitud de la trascendencia.

¿Significa esto que hay que echar por la borda lo ganado en el análisis del pensamiento de Kant en *KPM*? Por ningún motivo, pero sí pienso que esto torna necesaria una relectura de lo desarrollado en *KPM* a la luz de la razón y del resultado del enfoque en la intuición en *PC* que he desarrollado en este artículo. Esto es algo que va más allá del análisis propuesto aquí, pero puede ser el punto de partida para un futuro trabajo.

Tal como se puede apreciar, mi propuesta de comprender la presión que impone el peligro de pensar el ser como el *a priori* en la noción de "creación" pierde sustento si es que la determinación de todo a partir de la sola razón pura es una determinación que no pretende abarcar la creación de la existencia en su sentido tradicional.

¿Es posible sostener que Heidegger piensa que la tendencia matemática moderna —voluntad de lo matemático— a la determinación de todo lo que es a partir de la sola razón pura que se lleva a cabo en las RCEC pretende abarcar la creación de la existencia en su sentido tradicional?

4. La determinación kantiana de la existencia en relación con la afección de los sentidos: un obstáculo para la pretensión (*die Anmaßung*) del entendimiento desarraigado

4.1. Lo "ya dado" a la intuición humana y la existencia

En línea con una interpretación ampliamente conocida, en *PC*, Heidegger sostiene que para Kant la estructura del conocimiento humano es dual, compuesta por intuición y entendimiento. Esta dualidad también se aplica al objeto de la experiencia, ya que "el mero 'contra' [*Gegen*] intuitivo no es aún un objeto [*Gegenstand*], pero tampoco lo es aún lo pensado conceptualmente de modo general en tanto que estante [*Ständiges*]" (2009, p. 179 / GA 41, p. 143). En la sección titulada "Sensibilidad y entendimiento. Receptividad y espontaneidad", Heidegger (2009, pp. 179-183 / GA 41, pp. 143-146) ofrece una clara descripción del carácter doble del conocimiento humano. Hasta este momento ha caracterizado a la intuición como lo particular inmediatamente representado y al entendimiento como lo universal representado mediatamente. Ahora quiere mostrar que "[c]ada uno de los modos diferentes del representar se consuma correspondientemente en distintos modos del actuar [*Verhalten*] y el efectuar [*Leisten*] del hombre" (2009, p. 181 / GA 41, p. 145):

> En la intuición lo representado es re-presentado [*vorgestellt*] como objeto, es decir, el representar es un tener-ante-sí lo confrontado [*das Begegnende*]. Eso que se nos confronta es, en tanto que debe ser tomado como tal, asumido y adoptado. El carácter de la actuación en la intuición es el asumir [*Hinnehmen*], recibir, *recipere* –

> *receptio*, receptividad. Por contra, el comportamiento en el representar conceptual es de tal tipo que el representar compara desde sí lo dado múltiplemente, se refiere en esa comparación a lo uno y lo mismo, y lo fija como tal […]. Según este carácter del "desde sí", el pensamiento —como representar en conceptos— es espontáneo, espontaneidad (2009, pp.181-182 / GA 41, p. 145).

Con la atención en la naturaleza receptiva de la intuición que se aprecia en esta cita, Heidegger afirma que "[e]l intuir humano —mediante su sola consumación— no puede en ningún caso crear [*herbeizuschaffen*] aquello que intuye, el objeto [*Gegenstand*] mismo […]. El mirar [*Schauen*] humano es un intuir [*An-schauen*], es decir, un mirar dirigido a algo ya dado [*Gegebenes*]" (2009, p. 182 / GA 41, p. 145). Debido a la doble determinación del objeto, es decir, la intuición y el entendimiento, se podría pensar que este "ya dado" apunta al sentido (1) de lo matemático, es decir, a un conocimiento *a priori*. Sin embargo, este no es el caso:

> Porque el intuir humano precisa que le sea dado lo intuible, lo que le sea dado ha de mostrarse, debe hacerse patente. Esto sucede mediante los órganos sensoriales. Por medio de ellos, como dice Kant, nuestros sentidos —ver, oír, etc.— son "tocados" [*gehürt*]; se les hace algo, son aludidos. Lo que así nos atañe y el modo en que acaece este atañer de lo que atañe es la sensación como afección [*die Empfindung als Affektion*] (2009, p. 182 / GA 41, p. 145).

La relación entre "lo dado" a la intuición y los órganos sensoriales que se establece en esta cita muestra que, con la expresión "ya dado" en la cita anterior, Heidegger apunta hacia algo que existe, algo efectivo: a una "cosa" que existe y que podemos sentir a través de nuestros órganos sensoriales. Consecuentemente, este sentido de la expresión "ya dado" está vinculado a las nociones de "las cosas de nuestro entorno" y "lo más próximo, a lo asible", con las que, tal como señalé en la sección 1, Heidegger apunta a la experiencia cotidiana de las cosas en *PC* y que la voluntad de lo matemático rechaza.

El que Heidegger destaque el rol de la intuición sensible en Kant de esta manera ¿significa que sitúa el pensamiento de Kant del lado de las RI? Tal como señalé en la sección 1, Heidegger elabora la distinción entre RI y RCEC en el contexto de la distinción entre el modo en que el pensamiento de Aristóteles entiende la naturaleza, por un lado, y el modo en que la ciencia moderna entiende a la naturaleza, por otro. Cuando, en *PC*, Heidegger lleva esta distinción al ámbito de la metafísica, toma la forma de la distinción entre el pensamiento de Kant y la metafísica racional, correspondientemente. Esto llevaría a pensar que Heidegger sitúa el pensamiento de Kant del lado de las RI. Sin embargo, no hay que perder de vista que la interpretación que hace Heidegger de Kant en *PC* está sujeta a una "transformación apropiadora" de su pensamiento. A la luz de esto, pienso que el pensamiento de Kant no puede situarse enteramente del lado de las RI. Aun así, hay un aspecto de su pensamiento que se sitúa del lado de las RI sin necesidad de una reapropiación heideggeriana: el hecho de que, a diferencia de la metafísica racional, Kant no concibe la existencia (efectividad) como determinada únicamente por la razón pura. En la sección de *PC* titulada "Los postulados del pensamiento empírico", Heidegger se refiere con mucha claridad a esta diferencia.

Como es ampliamente sabido, los postulados del pensamiento empírico corresponden al cuarto grupo de principios del entendimiento puro. Los primeros tres grupos son "los axiomas de la intuición", "las anticipaciones de la percepción" y "las analogías de la experiencia", que corresponden a las categorías de cantidad, cualidad y relación, respectivamente. Tal como señala Heidegger, lo común de estos tres grupos es que "determinan de antemano lo que pertenece a la esencia cosal [*sachhaltig*] del objeto en tanto que objeto confrontado y estante […]. Las categorías nombradas son las realidades de la esencia del objeto" (2009, p. 287 / GA 41, p. 239).

Aunque volveré a la noción kantiana de "realidad" en lo que sigue, hay que señalar que —como es bien sabido— el uso que Kant hace del término "realidad" apunta al contenido *quiditativo* de una cosa, a su esencia, su "qué". En cambio, el cuarto grupo de principios —los postulados del pensamiento empírico— corresponde a las categorías de modalidad: "Modalidad: *modus*, modo, un cómo — esto es, a diferencia de un qué, de algo real en general" (2009, p. 287 / GA 41, p. 239). Tal como señala Heidegger, las categorías de modalidad —posibilidad, efectividad o existencia (*Wirklichkeit oder Dasein*), necesidad— no pertenecen a la

esencia cosal (*sachhaltig*) de un objeto; las categorías de la modalidad no son predicados reales del objeto: "Por el contrario, expresan algo sobre cómo se relaciona el concepto del objeto con la existencia [*Dasein*] y sus modos, y cómo —según qué modo— hay que determinar la existencia del objeto [*Gegenstand*]" (2009, p. 288 / GA 41, p. 240). De aquí que los postulados se corresponden con la esencia de aquello mediante lo cual los objetos son en general determinables: la esencia de la experiencia (2009, p. 289 / GA 41, p. 240).

Heidegger ofrece una explicación de cada uno de los tres postulados en contraposición a lo pensado acerca de ellos por la metafísica racional. De esta explicación,[12] sostiene, se desprende que las aclaraciones meramente lógicas sobre la posibilidad, la efectividad y la necesidad, tal como las desarrolló la metafísica racional, son refutadas: "el ser [*das Sein*] ya no está determinado desde el mero pensamiento" (2009, p. 291 / GA 41, p. 242). Ahora, la posibilidad, la efectividad y la necesidad son comprendidas desde la relación de nuestra facultad cognoscitiva (un intuir sensible determinado según el pensamiento) con las condiciones de la posibilidad de los objetos que yacen en aquella facultad (2009, p. 291 / GA 41, p. 243). Tal como señala, las modalidades no añaden nada cosal (*sachhaltiges*) a la cosalidad (*Sachhaltigkeit*) del objeto y, sin embargo, son una síntesis en tanto que:

> Ponen el objeto en cada caso en una relación con las condiciones de su contra-ser [*Gegen-stehen*]. Éstas son, a su vez, aquellas condiciones del dejar-contrastar [*Gegenstehenlassen*], del tener experiencia [*Erfahren*] y, con ello, de las acciones del sujeto. También los postulados son principios sintéticos, pero no objetivamente, sino sólo subjetivamente sintéticos. Esto quiere decir que no componen la cosalidad [*Sachheit*] del objeto

[12] Heidegger (2009, p. 288 / GA 41, p. 240) es claro en sostener que los principios del pensamiento empírico no pueden (a diferencia de los tres primeros principios) referir la pregunta de si (y cómo) las categorías —posibilidad, efectividad (*Wirklichkeit*), necesidad— tienen realidad objetiva, ya que estas no pertenecen en general a la realidad del objeto. Dado que estos principios no pueden afirmar nada como esto, no pueden tampoco ser demostrados a este respecto. Esta es la razón por la que no hay ninguna demostración de estos principios, sino solo explicaciones y aclaraciones de su contenido.

> [*Gegenstandes*], del obyecto [*Objekts*],[13] sino que ponen la esencia completa del objeto determinada por los tres primeros principios y, esto, en su posible relación con el sujeto y con los modos de su representar intuitivo-pensativo [*des anschauend-denkenden Vorstellens*]. Las modalidades añaden al concepto del objeto la relación de éste con nuestra capacidad cognoscitiva (2009, pp. 291-292 / GA 41, pp. 243).

Tal como en esta cita se señala, la síntesis involucrada en las modalidades es una síntesis subjetiva, en la que la esencia completa del objeto (determinada por los tres primeros principios) es puesta en su posible relación con el sujeto y con los modos de su "representar intuitivo-pensante". Dado que Heidegger ha destacado el aspecto sensorial de la intuición involucrada en este representar intuitivo pensante, la existencia no está determinada únicamente por la razón pura. De aquí que sea posible decir que, en lo que respecta a la determinación de la existencia, Kant deba ser puesto del lado de las RI.

Pienso que la insistencia de Heidegger en desatacar el rol de la intuición sensible (órganos sensoriales) en la determinación de la existen-

[13] Como se puede apreciar aquí, Heidegger usa los términos *Gegenstand* y *Objekt* como equiparables. Tal como he señalado en un trabajo anterior (Crichton, 2020, p. 348, n. 18), una lectura de *PC* en alemán muestra que en esta obra Heidegger usa los términos *Gegenstand* y *Objekt* indistintamente, lo cual llama la atención dado que hay quienes afirman que en *Interpretación fenomenológica de la "Crítica de la razón pura" de Kant* y *KPM*, Heidegger es cuidadoso en mantener la diferencia que tradicionalmente se ha sostenido en el uso que hace Kant de estos dos términos, a saber: *Gegenstand* mienta una cosa en el espacio y el tiempo que se puede encontrar a través de los sentidos, mientras que *Objekt* denota un objeto del pensamiento. Sin embargo, y tal como he sugerido también, en *PC*, Heidegger sostiene que Kant usa el término *Gegenstand* en dos sentidos: uno "restringido y propio" y uno "amplio e impropio", sugiriendo que Kant no da cuenta del uso "amplio e impropio" de este término cuando hace referencia a "lo que solo se da en la percepción y la sensación"; es decir, lo que está "intuitivamente dado" (Crichton, 2020, pp. 348-350). Con esto a la vista, y considerando la afinidad entre el foco en la intuición de Heidegger en *PC* y las lecturas no conceptualistas de Kant (cfr. *supra*, n. 10), he sugerido que para precisar hasta dónde llega esta afinidad es necesario evaluar si acaso Heidegger piensa que el uso "amplio e impropio" del término *Gegenstand* en los textos de Kant apunta a un objeto que se da sin mediación de conceptos (cfr. Crichton, 2020, pp. 349-350, n. 19).

cia en Kant ya permite argumentar a favor de la idea de que Heidegger piensa que la tendencia matemática moderna a la determinación de todo lo que es a partir de la sola razón pura —voluntad de lo matemático— que se lleva a cabo en las RCEC sí pretende abarcar la creación de la existencia en su sentido tradicional. Sin embargo, considero que es posible encontrar elementos para fortalecer este argumento en el análisis de la tesis de Kant de que "el ser no es un predicado real" que Heidegger nos ofrece en *TKS*.

4.2. El ser como posición y la afección de los sentidos

Barton piensa que la distinción que hace Heidegger entre el uso de los términos "realidad" (*Realität*)[14] y "actualidad" (*Wirklichkeit*)[15] no solo es importante para comprender su interpretación del pensamiento de Kant en *PC*, sino también que "la relación de estos términos ha ocupado su atención a lo largo de la mayor parte de su obra" (1973, p. 24). Esto se debe a que la dupla "realidad" - "actualidad" es una de las formas que toma la dupla *essentia - existentia*, clave para la revisión que Heidegger desarrolla de la pregunta por el ser a lo largo de la historia de la metafísica. Volveré a este asunto en las consideraciones finales de este artículo.

Tal como señala Barton (1973, p. 24), la realidad se refiere al qué-es de una entidad, a la *essentia*, mientras que la actualidad se refiere a la *existentia*. En palabras de Heidegger: "Realidad viene de *realitas*, *realis* significa lo que pertenece a la *res*, que significa la cosa [*Sache*]. Lo real es lo que pertenece a la cosa, lo que constituye el contenido quiditativo [*Wasgehalt*] de una cosa [*Ding*], por ejemplo, de una casa, de un árbol, lo que pertenece a la esencia de una cosa [*Sache*], a la *essentia*" (2009, p. 261 / GA 41, p. 215). Barton sugiere —acertadamente, a mi juicio— que

[14] Aunque Barton no indica la palabra alemana *Realität* al referirse a "realidad", esta es la palabra alemana que corresponde a su abordaje de la noción de "realidad" en este análisis. Cfr. por ejemplo la explicación que ofrece Heidegger del uso que hace Kant de la palabra alemana *Realität* (2009, p. 260-264 / GA 41, pp. 214-218).

[15] La palabra inglesa para "actualidad" es "actuality", que Barton usa para traducir *Wirklichkeit*. Esta palabra alemana es a veces traducida por "actualidad", a veces por "efectividad" (como es el caso de la traducción de esta palabra en *PC*) y a veces por "realidad efectiva" —como es el caso en *Metafísica como historia del Ser* (1941) que comentaré en las consideraciones finales de este artículo—.

reconocemos inmediatamente la importancia de esta distinción cuando recordamos la visión de Kant de que la actualidad, el estar presente (*the being present-at-hand*), no es un predicado real de una cosa. Para él, la importancia que tiene esta distinción para la noción madura del ser en Kant "no se manifiesta plenamente hasta la última obra, *Kants These* ü*ber das Sein.* Aquí se ve como la clave de lo que Kant pudo lograr en términos de metafísica positiva" (1973, p. 24).[16]

En línea con el enfoque en la intuición sensible que observamos en *PC*, la única sección del análisis de Heidegger en *TKS* a la que Barton hace referencia explícita también muestra el papel central de la intuición en este texto. El ser *no es real*, destaca Barton, sino que significa "posición" (1973, p. 25):

> […] "ese estar puesto [*Gesetztheit*] en el poner [*Setzen*]" a través del pensar en cuanto acción del entendimiento. Pero esta posición sólo es capaz de poner algo como objeto, esto es, como algo que ha sido traído enfrente, y de este modo llevarlo a un estar en calidad de algo que está puesto enfrente, cuando por medio de la intuición sensible, es decir, a través de la afección [*Affektion*] de los sentidos, le es *dada* a la posición algo susceptible de ser puesto. Es sólo la posición en cuanto posición de una afección la que nos permite comprender qué significa para Kant ser de lo ente (2000, p. 371 / GA 9, p. 458).

Tal como se puede apreciar en esta cita, con la noción de "posición de una afección", Heidegger invoca a la intuición sensible (afección de los sentidos) y señala con mucha claridad que la noción de "posición" requiere de la intuición sensible. Barton (1973, p. 25) piensa que Heidegger se refiere a esta misma idea en *PC* al afirmar que "La realidad […] es sólo una condición para la dación de algo efectivo aunque no aún la efectividad de lo efectivo" (2009, p. 290 / GA 41, pp. 241-242).

[16] Vale la pena destacar que, tal como afirma Barton, *TKS* representa un cambio importante en relación con la interpretación que ofrece Heidegger del pensamiento de Kant en *ST*, donde declara que en Kant hay una "completa omisión de la pregunta por el ser" (1998, p. 47 / GA 2, p. 24). Tal como Barton (1973, p. 18) señala, la tesis de Kant de que "el ser no es un predicado real" brilla en cada elucidación que Heidegger desarrolla sobre *KrV* en *TKS*.

En *TKS*, Heidegger se refiere a la tesis de Kant sobre el ser expresada tanto en "El único fundamento posible de prueba para una demostración de la existencia de Dios" (etapa precrítica de Kant) como en *KrV*. En ambas obras Kant caracteriza el ser como una "posición" (2000, pp. 363-365 / GA 9, pp. 448-450). Tal como señala Heidegger, Kant piensa que "según qué y cómo sea puesto algo, la posición, el ser, tiene otro sentido" (2000, p. 368 / GA 9, p. 453). Estos diferentes significados corresponden al "uso lógico del ser" y al "uso óntico" o "uso objetivo del ser". Este último uso corresponde a la posición absoluta, mientras que el primero corresponde a la posición relativa. En el caso de la posición absoluta, se trata del uso objetivo del ser en el sentido del *Dasein* y de la *Existenz* (2000, p. 369 / GA 9, p. 455). Heidegger piensa que solo en el período crítico y especialmente en la segunda edición de *KrV* Kant logró comprender el significado de estos dos sentidos diferentes del ser:

> En el uso lógico del ser (a es b) se trata de la posición de la relación entre el sujeto de la frase y el predicado. En el uso óntico del ser: esta piedra es ("existe"), se trata de la posición de la relación entre el yo-sujeto y el objeto, pero esto de tal manera que la relación sujeto-predicado casi se atraviesa en pleno medio de la relación sujeto-objeto. Esto motiva que, como cópula, el "es" tenga en el enunciado de un conocimiento objetivo otro sentido distinto y más rico que el meramente lógico. Pero se mostrará que Kant sólo llega a esta idea después de una larga meditación e incluso sólo la expresa en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Seis años después de la primera edición es capaz de decir lo que pasa con el "es", es decir, qué ocurre con el ser. Sólo la *Crítica de la razón pura* aporta plenitud y definición a la interpretación del ser como posición (2000, p. 369 / GA 9, pp. 455-456).

Como se puede apreciar en esta cita, en *TKS* hay una valoración explícita de la segunda edición de *KrV*, lo que —tal como señalé en el punto 2 de la sección 2— sigue en línea con la valoración implícita de la segunda edición en *PC* y se diferencia de la valoración explícita por la primera edición en *KPM*. Sin embargo, independientemente de la diferencia entre el período crítico y el precrítico respecto de la visión kantiana del uso óntico del ser, Heidegger piensa que:

> […] de todos modos aquí ya hay algo que le queda claro a Kant desde el principio [etapa precrítica]: él piensa existencia y ser "en relación con la facultad de nuestro entendimiento". También en la *Crítica de la razón pura* se vuelve a determinar al ser como posición. Cierto que la reflexión crítica no alcanza un "mayor grado de explicación" en relación con el modo precrítico de explicar y analizar los conceptos. Pero la *Crítica* llega a otro tipo de explicación del ser y sus distintos modos que nosotros conocemos bajo los nombres de ser posible, ser efectivamente real, ser necesario (2000, p. 370 / GA 9, pp. 456-457).

Heidegger sugiere que Kant mismo explica qué es lo que ha sucedido en la segunda edición de *KrV* a través del siguiente pasaje: "Nadie ha podido explicar posibilidad, existencia y necesidad más que mediante una manifiesta tautología, cada vez que a la hora de definirlas se ha querido recurrir al entendimiento puro". (Kant, citado por Heidegger, 2000, p. 370 / GA 9, p. 457). Sin embargo, Heidegger piensa que, en su etapa precrítica, Kant sí intenta una explicación de este tipo pero que, mientras lo hace, se va dando cuenta de que "la relación del ser y los modos del ser únicamente con la 'facultad de nuestro entendimiento' no ofrece un horizonte suficiente para poder explicar el ser y los modos del ser, lo que ahora significa, para poder 'probar' su sentido" (2000, p. 370 / GA 9, p. 457). Para explicar lo que falta, Heidegger remite a una anotación añadida a la segunda edición de *KrV*: "Posibilidad, existencia y necesidad no se dejan justificar probadamente [es decir, fundamentar y demostrar en su sentido] con nada […] si se suprime toda intuición sensible (la única que poseemos)" (Kant, citado por Heidegger, 2000, p. 371 / GA 9, p. 457). Sin intuición sensible, dice Heidegger, "a los conceptos de ser les falta la relación con un objeto, la única relación mediante la cual se les otorga lo que Kant llama su 'significado'" (2000, p. 371 / GA 9, pp. 457-458). En este punto del análisis de Heidegger nos encontramos con la única sección de *TKS* que cita Barton y que he señalado más arriba. Tal como en esta sección se afirma, "[e]s sólo la posición en cuanto posición de una afección la que nos permite comprender qué significa para Kant ser de lo ente [*Erst die Position als Position einer Affektion läßt uns verstehen, was für Kant Sein von Seiendem bedeutet*]" (2000, p. 371 / GA 9, p. 458). Con la atención puesta

en el papel crucial de la intuición sensible (afección de los sentidos) para la determinación del ser, Heidegger señala que:

> La posición tiene el carácter de la proposición, esto es, del juicio, por medio del cual algo es propuesto como algo, es decir, un predicado es atribuido a un sujeto por medio del "es". Pero en la medida en que, en cuanto proposición, la posición se refiere necesariamente a lo dado en la afección, si es que un objeto debe ser conocido por nosotros, entonces el "es" en cuanto cópula toma desde aquí un nuevo sentido. Kant no determina este sentido hasta la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (2000, p. 371 / GA 9, p. 458).

Tal como se puede apreciar en esta cita, Heidegger sostiene que es en la segunda edición de *KrV* donde el "es" adquiere un nuevo sentido, y vincula este nuevo sentido al hecho de que la posición se refiere necesariamente a lo dado en la afección. Con esta visión de base, Heidegger introduce la noción del "uso correcto del entendimiento":

> […] el uso correcto del entendimiento consiste en que, en su calidad de representar que dispone y juzga, el pensar se determina como posición y proposición a partir de la apercepción trascendental y permanece referido a la afección por medio de los sentidos. El pensar está sumido en la subjetividad afectada por la sensibilidad, es decir, en la subjetividad finita del ser humano. "Yo pienso" significa yo vinculo una multiplicidad de representaciones sensiblemente dadas, con la vista ya puesta por adelantado en la unidad de la apercepción, que se articula en la pluralidad limitada de los conceptos puros del entendimiento, esto es, de las categorías (2000, p. 375 / GA 9, pp. 462-463).[17]

[17] En esta cita nos encontramos con la noción de "apercepción trascendental". Tal como he indicado en la introducción, Barton piensa que el énfasis en *TKS* es la apercepción trascendental, lo que sería una diferencia respecto al foco en la intuición en *PC*. Dado que llevar a cabo un análisis del (posible) cambio de enfoque desde la intuición en *PC* hacia la apercepción trascendental en *TKS* trasciende el objetivo de este trabajo, no me detendré en

Como se puede apreciar, esta cita muestra que la referencia de Heidegger al uso correcto del entendimiento está esencialmente relacionada a su comprensión de la visión kantiana del papel central de la intuición, la que a su vez —y en línea con lo desarrollado en la sección 3 de este artículo— sustenta el carácter finito de la subjetividad humana. Heidegger profundiza en la cuestión del uso correcto del entendimiento diciendo que "el despliegue crítico de la esencia del entendimiento lleva emparejado la limitación de su uso [*die Einschränkung seines Gebrauches*], que limita a la determinación de eso que viene dado por la intuición sensible [*die sinnliche Anschauung*] y sus formas puras" (2000, p. 375 / GA 9, p. 463). Esto confirma la importancia del rol de la intuición sensible para el uso correcto del entendimiento.

Con el fin de profundizar en este asunto, me referiré al anexo que encontramos al final de *PC*, en el que Heidegger ofrece un suplemento a la sección de esta obra titulada "La diferenciación de Kant entre juicios analíticos y sintéticos", que forma parte de una sección principal titulada "La determinación kantiana de la esencia del juicio".[18] En este suplemento, Heidegger afirma: "Mediante la determinación crítica de Kant del juicio y del pensamiento en general, *intellectus*, se supera metafísicamente por vez primera de manera fundamental la pretensión [*die Anmaßung*] del entendimiento desarraigado [*des entwurzelten Verstandes*]" (2009, p. 299 / GA 41, p. 249).[19]

esto aquí, pero pienso que lo que desarrollo en este artículo puede servir de base para una futura investigación acerca de esto.

[18] Este anexo está dividido en cinco partes tituladas "Suplementos". Cada suplemento indica las páginas de la sección que suplementa. Esta indicación está tanto entre paréntesis como sin paréntesis. Las páginas indicadas sin paréntesis corresponden a las de la versión alemana, pues está señalado expresamente que corresponden a la GA en cuestión. Las páginas entre paréntesis, por tanto, deberían indicar las páginas de la traducción en cuestión, pero no es el caso, sino que también indican las páginas de la versión alemana. Esto hace que el lector piense que el suplemento suplementa una sección distinta a la que realmente suplementa, pues considera que las páginas entre paréntesis indican las de la versión al español.

[19] En la sección de *PC* que este suplemento comenta, Heidegger usa la palabra alemana *entwurzelt* en la misma línea del sentido que tiene en esta cita del suplemento, ya que la usa en relación con la definición tradicional del juicio que, en la medida en que solo toma "un componente" (relación de conceptos), representa una "configuración artificial por completo desraizada [*entwurzelt*] del

Sugiero que la comprensión del enfoque de Kant en la intuición como una delimitación de lo matemático, permite sostener que la noción de "entendimiento desarraigado" que aparece en esta cita apunta al entendimiento que ha sido privado de su necesaria relación con la afección de los sentidos, es decir, de su necesaria relación con la intuición sensible, la cual se muestra por tanto como su "suelo propio". De acuerdo con esto, pienso que es correcto sostener que la noción de "pretensión" que aparece en esta cita coincide con la tendencia matemática moderna —voluntad de lo matemático— a la determinación de todo lo que es a partir de la sola razón pura (el peligro que acecha en pensar el ser como el *a priori*). En términos de la finitud de la subjetividad humana, la pretensión de este entendimiento desarraigado tendría que ir de la mano con un intento por soslayar dicha finitud. Volveré a esto en lo que sigue.

Tal como he señalado en la sección 1, la voluntad de lo matemático por determinar "todo lo que es" por la sola razón pura se lleva a cabo en las RCEC (no aún en las RI) e implica un rechazo a "lo dado" entendido como aquello que se da en la experiencia cotidiana. Esto significa que el rechazo a lo dado en la experiencia cotidiana es necesario para el intento de determinar "todo lo que es" únicamente a partir de la razón pura. Basándome en la relación que he establecido entre esta comprensión de "lo dado" y la más básica como "algo existente", "algo real" (una "cosa" que existe y que podemos sentir a través de nuestros órganos sensoriales), creo que es correcto decir que el rechazo a lo dado en la experiencia cotidiana es un rechazo a cualquier cosa que requiera la afección de nuestros sentidos para llegar a nosotros, es decir: un rechazo a cualquier cosa real, existente o actual/efectiva. A la luz de esto, sugiero que la pretensión del entendimiento desarraigado debe implicar la determinación de la existencia en su sentido tradicional únicamente por la razón pura.

Al comienzo de *TKS*, Heidegger afirma que hay dos razones por las que deberíamos escuchar a Kant para aprender algo sobre el ser. "Por un lado, porque Kant ha dado un paso decisivo en la explicación del ser. Por otro, porque este paso de Kant parte de la fidelidad a la tradición, esto es, de un debate con ella mediante el cual la tradición aparece bajo una nueva luz" (2000, p. 362 / GA 9, p. 446). En relación con esto, Heidegger

fundamento sustentador de las relaciones con el objeto y con el yo cognoscente" (2009, p. 201 / GA 41, p. 162).

dice que la interpretación crítica de Kant del ser como objetividad del objeto de la experiencia no solo preserva el antiguo significado predominante del ser —presencia constante (*ständige Anwesenheit*)—, sino que incluso, por medio de la determinación de "objetividad", lo hace reaparecer de forma excepcional (2000, p. 376 / GA 9, p. 464). Por el contrario, dice Heidegger, "en la tradicional interpretación del ser como substancialidad de la substancia, que es la que domina normalmente en la historia de la filosofía, el ser es ocultado y hasta disimulado y desplazado" (2000, p. 376 / GA 9, p. 464). Pienso que el enfoque en la intuición sensible del análisis de Heidegger acerca del pensamiento de Kant juega un rol importante en la comprensión de estas dos razones. Volveré a esto en las consideraciones finales.

La determinación del ser como substancialidad de la sustancia corresponde al pensamiento de Leibniz y, por tanto, a la metafísica racional. Como ya he señalado en esta sección, para Heidegger existe una diferencia significativa entre el pensamiento de Kant y la metafísica racional con respecto a la determinación de la existencia: mientras la segunda determina la existencia únicamente mediante la razón pura, el primero la determina en relación con la afección de los sentidos, es decir, en relación con la intuición sensible. A la luz de esto, sugiero entender la determinación kantiana de la existencia en relación con la afección de los sentidos como un obstáculo para la pretensión del entendimiento desarraigado —voluntad de lo matemático— por determinar (crear) la existencia en su sentido tradicional por la sola la razón pura. De esta manera, creo que la visión de Kant de que las representaciones no pueden crear la existencia en su sentido tradicional es el aspecto incuestionable de su pensamiento que puede servir como razón para entenderlo como una delimitación de lo matemático.

A la luz de lo desarrollado en esta sección, pienso que la pregunta que ha guiado el análisis de esta, a saber, "¿Es posible sostener que Heidegger piensa que la tendencia matemática moderna —voluntad de lo matemático— a la determinación de todo lo que es a partir de la sola razón pura que se lleva a cabo en las RCEC pretende abarcar la creación de la existencia en su sentido tradicional?", debe ser respondida afirmativamente. Siendo esto así, la noción de "creación" y de "poder creador" saltan inmediatamente a la vista. Esto, a su vez, devela problemática la noción de la finitud de la subjetividad humana.

La visión de Heidegger sobre la metafísica racional hace eco de la de muchos otros comentaristas que sostienen que al menos ciertos

racionalistas terminan otorgando poder creativo al sujeto humano. Paul Franks (2005, p. 20)[20] describe la manera en que, al resolver sus problemáticas más cruciales, pensadores del idealismo alemán poskantianos como Fichte y Schelling terminan recurriendo a una exigencia monista que era esencial para el racionalismo prekantiano. Esto significa que necesitan un único principio absoluto en el que fundamentar todos los demás principios y garantizar la coherencia de sus sistemas. Dado que en el racionalismo tradicional el lugar de este principio absoluto es Dios y ahora con estos pensadores este lugar se desplaza al Yo absoluto (como en Fichte) (cfr. Franks, 2005, p. 80), surgió la interpretación de que los idealistas alemanes como Fichte y Schelling terminarían dando al sujeto humano el poder creativo antes atribuido solo a Dios, estableciendo así un idealismo subjetivo que "implicaría una especie de locura" (2005, p. 356). Según esta visión, para Fichte y Schelling, solo lo que es puesto y por lo tanto "creado" por el Yo es real: "Mediante el poder creativo de la razón, todo lo que se postula se vuelve real" (2005, p. 357). Según Franks (2005, p. 356), Heidegger tendería a suscribir esta interpretación, y pienso que está en lo correcto. En efecto, este poder creativo de la razón, mediante el cual todo lo que se postula se vuelve real, captura la pretensión del entendimiento desarraigado y la voluntad de lo matemático. Ambas nociones atribuidas por Heidegger a la metafísica racional y posicionadas en el seno de la subjetividad moderna, subjetividad que, de este modo, desafía la "finitud" del ser humano en tanto esta se juega para Heidegger en el hecho de que el ser humano no ha creado la existencia (en su sentido tradición) del ente.

Como he mostrado hasta aquí, enfrentarse a esta pretensión/voluntad es clave en la interpretación poco ortodoxa que hace Heidegger de Kant en *PC* y por tanto es crucial para comprender el cambio de enfoque de su interpretación desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición sensible en *PC*.

Con la noción de "creación" a la vista, y tal como señalé en la introducción, me gustaría finalizar este artículo con algunos lineamientos que permitan vislumbrar desde dónde viene esta pretensión/voluntad y, a su vez, señalar un posible camino para mostrar que la interpretación que hace Heidegger acerca del pensamiento de Kant puede iluminar el problema del ser para el Heidegger post *ST*.

[20] Las traducciones de este texto incluidas en este artículo son mías.

5. Consideraciones finales: la finitud humana como un obstáculo a la consumación de la metafísica moderna

En *Metafísica como historia del Ser* (de 1941),[21] Heidegger señala que la metafísica comienza con Platón y encuentra su forma definitiva en el pensamiento de Leibniz. Las primeras líneas que abren este texto nos enfrentan al hecho de que el ente es en vez de no ser: "'Ser' significa que el ente es y no no es. 'Ser' nombra este 'que' como la decisión con que acontece el alzarse contra la nada. Tal decisión, que irradia del ser, adviene, ante todo, ya también de modo suficiente, en el ente" (2000, p. 327 / GA 9, p. 399).

Con este telón de fondo, que evoca la noción de "creación", Heidegger desarrolla la idea central de este texto, a saber, que el estadio final de la metafísica implica la desaparición de la distinción metafísica tradicional entre qué-es (*essentia*) y que-es (*existentia*), una desaparición que acontece a través de una "peculiar mezcla" (*eigentümlichen Vermischung*) (2000, p. 336 / GA 9, p. 410) entre representación (qué-es) y realidad (que-es), tal como esta distinción se manifiesta en la Modernidad.

Para trazar la historia que culmina en esta peculiar mezcla, Heidegger inicia su análisis con la esencia inicial del ser *aletheia – physis* y muestra cómo, desde este inicio, surge la distinción entre qué-es y que-es, distinción que va tomando diferentes modos a lo largo de la historia. En el caso del qué-es: *idea*, idea, representación. En el caso del que-es: *energeia*, *actualitas*, realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

La noción que articula esta peculiar mezcla (y por tanto la noción que articula el desarrollo de la idea central de este texto) es la de "causalidad" y el carácter productivo de esta. De aquí que esta mezcla consista en la "creación" de la realidad por parte de la representación. Heidegger retrotrae esta creación a la noción de "causalidad" que ya está en el *agathon* platónico y, en cuanto antecedente del *summum bonum* cristiano, Heidegger focaliza en Dios y su ser creador de todo lo que es, es decir: ser creador de la existencia.

Heidegger es claro en sostener que la peculiar mezcla entre representación y realidad es lo que ocurre en el pensamiento de Leibniz, pero justo antes de desarrollar su análisis del pensamiento de Leibniz a

[21] De aquí en adelante, *MHS*.

este respecto, Heidegger destaca que en Descartes, dada la verdad como certeza, el ser humano reclama el lugar del sujeto eminente y, de algún modo, viene a tomar el lugar de Dios en cuanto ser creador. Sin embargo, dice: "Lo mucho que aún falta para que aquí ya se haya llevado a cabo totalmente el giro a la metafísica de la época moderna, se muestra en que la *res cogitans*, que en cuanto *fundamentum absolutum et inconcussum* es el *subiectum* eminente, es, al mismo tiempo, una substancia finita, es decir, *creata*, en el sentido de la metafísica tradicional. La realidad efectiva de la *substantia* finita se determina desde la causalidad de la causa prima […]" (2000, p. 354 / GA 9, p. 434).

A la luz de lo desarrollado en este artículo, propongo que esta última idea significa que lo que falta para consumar la metafísica de la época moderna es que el ser humano deje de estar definido por el ser creado y la finitud, y sea él mismo creador de la existencia, que es precisamente lo que busca la voluntad de lo matemático/pretensión del entendimiento desarraigado a la determinación (creación) de todo lo que es por la sola razón pura que acontece en las RCEC (peligro que acecha en el *a priori*). Siendo esto así, el enfoque en la intuición sensible en la interpretación que hace Heidegger de Kant bien puede ser comprendido como un intento por detener el movimiento hacia la consumación de la metafísica moderna que Heidegger nos presenta en *MHS*, pues, tal como he sugerido en este artículo, la intuición sensible es comprendida como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir de la sola razón pura (voluntad de lo matemático/pretensión del entendimiento desarraigado). En consonancia con esto, y dado que destacar el rol de la intuición sensible guarda relación con asumir la imposibilidad del ser humano de crear la existencia del ente que la finitud conlleva, considero posible concluir que la finitud humana en relación con la noción de "creación" puede ser comprendida como un obstáculo a la consumación de la metafísica moderna y, por tanto, como un obstáculo al peligro que acecha en el *a priori*.[22]

[22] El análisis presentado aquí sugiere que la condición de posibilidad de la voluntad de lo matemático / pretensión del entendimiento desarraigado a la determinación (creación) de todo lo que es por la sola razón pura es "la decisión con que acontece el alzarse contra la nada" que sustenta toda la historia de la metafísica (y que por tanto está a la base del movimiento hacia la consumación de la metafísica moderna). Si esto es efectivamente así, pienso que el análisis aquí presentado puede aportar al despliegue y articulación de la idea de "la

Pienso que esta interpretación puede nutrir mi sugerencia de que parte de las posibilidades que el pensar de Kant abre en la historia de la metafísica es el aporte a la fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana que Heidegger ve en Kant (punto 5 de la sección 2). A la vez, pienso que puede arrojar luces a la segunda de las razones que Heidegger nos da para escuchar a Kant, a saber, que en el pensar de Kant hay un debate con la tradición en el que esta misma tradición aparece bajo una luz nueva. Ambos asuntos pueden muy bien ser trabajados en una futura investigación con base en lo desarrollado en este artículo.

Para finalizar, quiero detenerme en la primera de las razones que Heidegger nos da para escuchar a Kant, esta es: que Kant ha dado un paso decisivo en la explicación del ser.

En una investigación anterior (Crichton, 2019) he señalado que el carácter problemático de pensar el ser como nuestra comprensión *a priori* de los entes se puede vincular a la visión de Glazebrook (2000) de que el hecho de que *ST* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* no hayan sido completados se debe a que Heidegger se dio cuenta de que el ser no es *a priori en* el entendimiento humano, sino que es *a priori al* entendimiento humano. Tal como he señalado también, Glazebrook (2001) relaciona la idea de que el ser es anterior al entendimiento humano con diferentes cuestiones, tales como la comprensión tardía del ser en Heidegger como *physis* (φύσις). Esta idea le permite a Glazebrook argumentar que Heidegger se va acercando cada vez más al realismo, pero a un realismo no convencional que no excluye asunciones antirrealistas tales como que "la comprensión humana es proyectiva, y su corolario de que la idea de una realidad independiente de la comprensión es ininteligible" (2001, p. 362; mi traducción). Tal como he sugerido, mi propuesta del peligro que acecha en el *a priori* y la consecuente búsqueda de Heidegger de encontrar una manera de pensar el ser que no sucumba a este peligro pueden iluminar la comprensión tardía de Heidegger del ser como *physis*. Pienso que el análisis que he desarrollado en esta investigación acerca del enfoque en la intuición sensible de la interpretación que hace Heidegger acerca del pensamiento de Kant también puede aportar a la comprensión del ser como *physis*, siendo este un posible camino para

superación de la metafísica" de Heidegger. Es de mi total interés retomar este asunto en una próxima investigación.

mostrar que la interpretación que hace Heidegger acerca del pensamiento de Kant puede iluminar el problema del ser para el Heidegger post-*ST*.

Referencias

Barton, W. B. (1973). An Introduction to Heidegger's *What is a Thing? Southern Journal of Philosophy*, *11*(1)(2), 15-25. https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1973.tb01116.x

Carr, D. (2007). Heidegger on Kant and Transcendence. En S. Crowell y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger* (pp. 28-42). Stanford University Press. https://doi.org/10.1515/9780804768191-004

Crichton, C. (2019). Heidegger on Representation: The Danger Lurking in the *A Priori*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 56, 167-195. https://doi.org/10.21555/top.v0i56.1032

Crichton, C. (2020). Thought in the Service of Intuition: Heidegger's appropriation of Kant's Synthetic *A Priori* in *Die Frage nach dem Ding. Kriterion. Revista de Filosofía*, *61*(146), 339-361. https://doi.org/10.1590/0100-512x2020n14604cc

Crichton, C. (2022). Metontology and Heidegger's Concern for the Ontic after *Being and Time*: Challenging the *A Priori*. *Trans/Form/Ação*, *45*(3), 33-58. https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p33

Crichton, C. (en prensa). El "arte de existir": intuición y singularidad. Aportes a la dimensión ética del pensar de Heidegger a la luz de su "metontología". *Revista de Humanidades UNAB*, 52.

Dahlstrom, D. (2007). Transcendental Truth and the Truth that Prevails. En S. Crowell y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger* (pp. 63-73). Stanford University Press. https://doi.org/10.1515/9780804768191-006

Franks, P. W. (2005). *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/9780674272750

Freeman, L. (2010). Metontology, Moral Particularism, and the "Art of Existing:" A Dialogue Between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams. *Continental Philosophy Review*, *43*(4), 545-568. https://doi.org/10.1007/s11007-010-9156-3

Glazebrook, P. (2000). *Heidegger's Philosophy of Science*. Fordham University Press.

Glazebrook, P. (2001). Heidegger and Scientific Realism. *Continental Philosophy Review*, *34*(4), 362-401. https://doi.org/10.1023/A:1013148922905

Heidegger, M. (1964). *La pregunta por la cosa*. E. García Belsunge y Zoltan Szankay (trads.). Editorial Sur.

Heidegger, M. (1967). *What is a Thing?* W. B. Barton y V. Deutsch (trads.). Gateway Editions.

Heidegger, M. (1976). [GA 9]. Kants These über das Sein. En *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 9. Wegmarken* (pp. 445-480). F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1984). [GA 41]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 41. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen.* Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1977). [GA 2]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 2. Sein und Zeit*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klosterman.

Heidegger, M. (1991). [GA 3]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1997). [GA 6.2]. Die Metaphysik als Geschichte des Seins. En *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 6.2. Nietzsche II*. (pp. 363-416). B. Schillbach (ed.). Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (2000). La metafísica como historia del ser. En *Nietzsche II*. (pp. 325-372). J. L. Vermal (trad.). Ediciones Destino.

Heidegger, M. (2000). La tesis de Kant sobre el ser. En *Hitos*. (pp. 361-388). H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2009). *La pregunta por la cosa*. J. M. García Gómez del Valle (trad.). Palamedes.

Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. G. Ibscher Roth, E. C. Frost y G. Leyva (trads.). Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2018). *The Question Concerning the Thing*. J. D. Reid y B. D. Crowe (trads.). Rowan & Littlefield. https://doi.org/10.5040/9798881817435

Lafont, C. (2007). Heidegger and the Synthetic *A Priori*. En S. Crowell y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger* (pp. 104-118). Stanford University Press. https://doi.org/10.1515/9780804768191-009

McNeill, W. (1992). Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935. *Heidegger Studies*, 8, 63-79. https://doi.org/10.5840/heideggerstud199284