

# PRAXIS Y TRASCENDENTALIDAD. LA ESCISION DE LA RAZON Y LA IDEA HEIDEGGERIANA DE «MUNDO»\*

Javier Hernández-Pacheco. Universidad de Sevilla

El segundo centenario de la *Crítica de la Razón Pura* que estamos conmemorando en este ciclo de conferencias es ciertamente ocasión para revivir en una reflexión directa el pensamiento kantiano y para replantear los problemas que en él se han propuesto a la discusión filosófica; se trataría, pues, de considerar en qué medida este pensamiento continúa vivo.

Sin embargo, esta consideración quedaría incompleta, si no se pasase en ella al ulterior tratamiento de posturas filosóficas que, sin ser estrictamente kantianas, responden a la inspiración inmediata del pensador regiomontano. En éstas se plantean problemas y se apuntan soluciones que revierten sobre las cuestiones abiertas por su filosofía y que contribuyen así a una más correcta comprensión de su pensamiento. El complejo doctrinal del pensamiento trascendental se muestra así como una totalidad viva que desde Kant, pero más allá de él, sigue ofreciendo los frutos de una dinámica creadora.

Bastaría señalar a este respecto la recogida de planteamientos trascendentales en un contexto tan ajeno al kantismo ortodoxo como ha sido la Escuela de Frankfurt<sup>1</sup>, o las interpretaciones trascendentales que se están haciendo del pensamiento de Wittgenstein<sup>2</sup>, por no mencionar la deuda que Husserl tiene frente a esta inspiración. En los ultimísimos tiempos cabe mencionar la fuerte renovación del pensamiento trascendental que se está produciendo en torno a la figura de K. O. Apel, quien pretende encontrar los presupuestos para una fundamentación trascendental de toda experiencia positiva *qua* válida y verdadera en el *a priori* de una comunidad de comunicación como sujeto último y fuente de una verdad entendida como consenso<sup>3</sup>.

Esta última mención no responde sin embargo al prurito de citar «la dernier cri»; interesa más bien descubrir en esta referencia la mediación en la que este —por llamarlo de alguna manera— trascendentalismo dialógico se apoya para

---

\* Este artículo es reproducción de la conferencia del mismo título pronunciada el 26-III-1982 en el curso conmemorativo del segundo centenario de la aparición de la *Crítica de la Razón Pura*, organizado por la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Sevilla con el título: *Kant y la Crítica de la Razón*.

<sup>1</sup> Cfr. p. ej. M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, 2.ª ed. Frankfurt a. M., 1968, especialmente «Traditionelle und kritische Theorie», tomo II, pág. 137 ss; también: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M., 1974.

<sup>2</sup> Cfr. K.-O. APEL: «sprache», en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, tomo V, München 1975.

<sup>3</sup> Cfr. K.-O. APEL, *Die Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1973.

efectuar la transformación de la filosofía postkantiana, a saber: el pensamiento hermenéutico que parte de M. Heidegger<sup>4</sup>. No parece aventurado afirmar que el «Kant's revival» al que —al menos en el marco del pensamiento alemán— estamos asistiendo, está en parte importante provocado por la reasunción de posturas trascendentales en una filosofía de impacto tan fuerte como ha sido la de M. Heidegger. Y si, provocado, entonces también mediado; es decir, la filosofía trascendental de raíz kantiana que está cobrando nueva fuerza parece renacer desde la transformación que ha sufrido en su reformulación heideggeriana. Parece, pues, justificado dedicar nuestra atención a la consideración de algunos aspectos de esta transformación.

Reformular una inspiración filosófica no significa sin embargo, cuando lo hace un pensador, retomar fórmulas y retocar matices, sino replantear los problemas últimos de los que ha nacido la inquietud que ha dado origen al pensamiento en cuestión. Por ello podemos esperar encontrar en Heidegger luces nuevas que iluminen la interpretación que desde él se puede hacer de la filosofía del regiomontano. En concreto: se trata de abordar aquí el problema de la relación entre razón práctica y razón teórica y de esbozar la solución que aporta M. Heidegger a este problema; cabe esperar que desde la plataforma que se alcance en esta reflexión se logre una perspectiva que permita una ulterior discusión del pensamiento kantiano.

La escisión de la razón pura en I. Kant parece —a pesar de sus pretensiones de salvar la unidad de ésta<sup>5</sup>— un punto relativamente claro en la interpretación de este pensador. La estructura del *a priori* teórico —intuiciones, categorías e ideas— tiene como referencia —indirecta, en el caso de las ideas— el dominio fenoménico del aparecer. Esta estructura tiene como misión, no el ofrecer objetos propios, sino el objetivar la diversidad sensible en la unidad actual de una apercepción sintetizante. El campo propio de aplicación de este *a priori* es por tanto la experiencia empírica; su misión consiste en introducir su necesidad en tanto *a priori* en la contingencia sintética de esta experiencia. Por razones que hemos de dar aquí por supuestas, Kant no puede aceptar para la razón práctica el carácter de la necesidad propia que compete a la objetividad empírica. En ésta la necesidad *a priori*, formal, de los juicios teóricos —que dicen lo que *es*— se ve limitada como fuente de conocimiento a su referencia empírica. Para los juicios morales —que dicen lo que *debe ser*—, para el deber, Kant reclama una validez incondicionada, categórica, previa a toda referencia experiencial<sup>6</sup>, de modo tal que la voluntad pueda determinarse autónomamente en y desde sí misma. El resultado es una duplicidad de órdenes racionales: Por un lado tenemos las formas propias del *a priori* científico teórico; por otro el *a priori* moral, cuya forma es el deber en el que la voluntad se determina incondicionadamente desde sí misma. Tan profunda es la escisión racional que, p. ej., la libertad propia de la razón práctica es impensable con las categorías de la razón teórica<sup>7</sup>. Ambas razones corren, pues, el riesgo de ser incompatibles: No se puede ser científico y moralista a un tiempo, o, dicho de otro modo, el sujeto trascendental de la apercepción teórica parece ser otro que el sujeto que determina su voluntad en el acto moral<sup>8</sup>. Cómo el hombre pueda ser uno a partir de esta escisión racional, parece un punto arduo de explicar.

\* \* \*

<sup>4</sup> Cfr., *op. cit.*, tomo I, pág. 24.

<sup>5</sup> Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke*, herausgegeben von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, tomo IV, págs. 391, 24 ss.

<sup>6</sup> *Ibidem*, págs. 408, 9-11.

<sup>7</sup> Cfr., *ibidem*, págs. 455, 10 ss.

<sup>8</sup> Por ello, «cómo la razón pura puede ser práctica, explicar esto es totalmente imposible para la razón humana» (Cfr., *ibidem*, págs. 461, 32-35. Todas las citas son traducciones mías de los textos originales a que se hace referencia).

Creo que M. Heidegger tiene mucho que decir a este respecto; creo en concreto que tiene una alternativa que ofrecer al pensamiento kantiano, desde una perspectiva, sin embargo, homogénea con su planteamiento trascendental.

Para defender esta tesis, hemos de mostrar:

1. Que el pensamiento heideggeriano tiene un carácter trascendental coherente con los presupuestos básicos de la filosofía kantiana.
2. Que sin embargo Heidegger radicaliza y transforma el concepto de experiencia trascendental de modo tal que hace posible desde ella una idea unitaria de razón.
3. Que —y éste es el *novum* heideggeriano— el último fundamento de las categorías que pretenden comprender lo que ocurre, es decir, los objetos de experiencia, o sea, el último fundamento de la razón teórica, ha de buscarse en un *a priori* definido por la voluntad y en absoluto teóricamente autónomo.

Pasamos al primer punto:

Definimos el término trascendental<sup>9</sup> del siguiente modo: Dicese trascendental aquello que afecta a la constitución de los objetos de experiencia desde la constitución de la experiencia misma. Una filosofía trascendental es aquella que considera los modos de experiencia como fundantes respecto de los modos de sus objetos propios. Se dice en ella que la estructura formal de esta experiencia es condición de posibilidad de sus objetos. Estos objetos, el ente como presente, están, pues, condicionados (*bedingt*), mediados (*vermittelt*) por la experiencia. Dicho de otro modo: La experiencia se convierte en medio absoluto y fundamento, no sólo respecto de la percepción, sino también respecto de la constitución de sus objetos. La experiencia, pues, pasa a ser el punto de partida para la consideración del ente real *qua* experienciable.

Es importante señalar que en esta somera descripción de los rasgos generales de una filosofía trascendental no ha hecho falta recurrir a la noción de sujeto. Dicho de otra forma: es posible mantener la tesis de que el pensamiento trascendental no implica *a priori* una postura subjetivista. La experiencia cuyas formas son condición de posibilidad de los objetos no es sin más el sujeto, sino más bien un campo intermedio, de mediación, entre sujeto y objeto, que tiende a ser considerado como origen y fundamento de ambos. Mas esta experiencia, si bien connota un polo subjetivo, implica *a priori* la presencia de objetos *qua* experienciables; no es, pues, más subjetiva que objetiva.

Haber puesto de relieve este carácter intencional del fundamento trascendental es el mérito propio de Husserl. En efecto, me parece que no sería difícil mostrar que el concepto de *Erlebnisstrom* —corriente de vivencias— tiene cierto parentesco con el concepto kantiano de experiencia. La vivencia objetiva entendida intencionalmente contiene en unidad actual la presencia de objetos en tanto que dados a un sujeto; se trata por tanto de un absoluto bipolar que en su estructura dinámica, en su deriva temporal, recoge todo lo dado en tanto que dado, es decir, en tanto que experienciado. Mediante la reducción fenomenológica Husserl pretende ganar un campo de mediación absoluta, independiente de toda existencia real, en cuya autonomía y renunciando a toda referencia a existencias trascendentes se pueda resolver el problema del conocimiento sin necesidad de recurrir a una conexión entre magnitudes heterogéneas, cual serían pensamiento y ser. El ente y el sujeto pensante se dan entonces mediados en la unidad de un fundamento común que incluye a

<sup>9</sup> Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 295 s.; B 325 s.

ambos como polos. Este fundamento es la corriente de vivencias intencionales, que es condición de posibilidad de la presencia intencional de los objetos.

Desde esta perspectiva Husserl puede radicalizar la concepción trascendental de la experiencia, renunciando en esta radicalización a la «cosa en sí» que Kant tenía que suponer como origen causal de las afecciones sensibles, las cuales constituían el material con el que la experiencia «construía» su objeto. Por el contrario, fenomenológicamente considerada, la experiencia intencional contiene en sí ya todo lo que precisa para constituir sus objetos propios. Ciertamente Husserl renuncia con ello a dar una explicación genética de estos objetos: están ahí, absolutamente dados; esto es lo único que le preocupa.

Esta renuncia tiene una seria consecuencia. Heidegger va a recoger el carácter absoluto de la vida intencional como *origen* de sus polos objetivo y subjetivo. Considera sin embargo que Husserl congela, por así decir, el carácter fáctico, propiamente vital, de esta corriente de vivencias, abstrayendo de ella su propiedad más esencial, que es su carácter histórico. A Husserl le interesa el análisis descriptivo de este dominio de la experiencia intencional sólo con el fin de ganar las categorías lógicas que hacen posible el saber científico *qua* apodíctico<sup>10</sup>. Para ello Husserl tiene que renunciar a todo lo que no es dación absoluta; pero en esta renuncia se le escapa —esta es la crítica de Heidegger— precisamente el fluir fáctico de la corriente vivencial. La experiencia intencional se muestra, sí, como fundamento, pero sólo de la objetividad absoluta propia del saber ideal.

Heidegger pretende universalizar el carácter de este fundamento, a fin de que abarque no solamente el problema de la objetividad cognoscitiva, sino también la presencia (siempre intencional) de todo lo que de un modo u otro puede en esta presencia llegar a *ser*. Se trata de buscar una experiencia trascendental en la que no sólo aparezcan objetos conocidos, sino también el ente mismo en la pluralidad de sus múltiples modos de presencia. Ello exige una nueva radicalización —que en este caso es también ampliación— del concepto de experiencia, hasta hacer de ella el campo propio de constitución, no solamente del objeto gnoseológico, sino del ente en cuanto tal<sup>11</sup>.

Para ver esto ha de exponerse lo que Heidegger entiende por existencia. Se intentará mostrar cómo en esta comprensión se recoge lo trascendentalmente propio de la idea kantiana de experiencia.

La existencia es para Heidegger el modo propio de ser el hombre<sup>12</sup>. Mas no se trata de la existencia del verbo «existir» en el lenguaje ordinario<sup>13</sup>. Lo que Heidegger entiende por ella —por *Da-sein*— lo traduciríamos mejor por *ex-stasis*; pues existir consiste en un estar fuera<sup>14</sup>, volcado en lo otro<sup>15</sup>. Mantenemos sin embargo

<sup>10</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a. M. 1979, pág. 148. Estas lecciones, recientemente editadas en el marco de la *Gesamtausgabe*, constituye la obra para entender las relaciones —en parte importante críticas— entre Heidegger y su maestro. Su publicación aporta una luz decisiva en este punto, luz que, si bien no añade nada nuevo a la doctrina de Heidegger, contribuye esencialmente a esclarecer la génesis de su pensamiento.

<sup>11</sup> Mas esto es así en cualquier caso a partir del concepto fenomenológico de experiencia; hasta el punto que Heidegger llegará a afirmar: «La ontología es posible sólo como fenomenología» (*Sein und Zeit*, 14, ed., Tübingen, 1977, pág. 85).

<sup>12</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 42.

<sup>13</sup> Cfr., *ibidem*. Para esta existencia Heidegger utiliza el nombre de *Vorhandenheit*.

<sup>14</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 62: «En el dirigirse a (algo)... y en el captar (lo) la existencia (*Dasein*) no sale por vez primera de su esfera interior, en la que estuviese encapsulada; esta existencia está ya por principio, en su forma primaria de ser, «fuera», junto a (*bei*) un ente presente del mundo descubierto *a priori* (*je schon*)».

<sup>15</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 42.

el término existencia, porque este *ex-stasis (Da-sein)* es en efecto la existencia a la que nos referimos en frases como: «el sentido de mi, tu, su existencia», *qua* existencia personalizada. Mediante la existencia, constituido esencialmente en ella, el hombre está volcado en la comprensión (*Verstehen*) de lo otro, de las cosas, personas, instituciones, etc. Se da por tanto en ella una auténtica experiencia de esto otro.

El hombre, que consiste en su existir, no se sitúa aquí como un objeto que entre otras características reuna la de existir. El hombre no es nada más allá del acto que le lleva hacia lo otro que él. Ello significa que el hombre, lejos de poder ser entendido como un absoluto sustancial, consiste en su relación, en su misma relatividad hacia lo que en su existencia se le presenta.

Ahora bien, es preciso matizar. La existencia en la que el hombre consiste —y aquí radica una importante novedad que hace a Heidegger superar el concepto de intencionalidad fenomenológica—, si por un lado es ciertamente intencional<sup>16</sup>, ya que recoge en sí lo presente en ella, por otro no se dirige más a este presente. La existencia tiene el carácter de la trascendencia. La trascendencia propia de la existencia supone por un lado el que esta existencia se sitúa siempre —por definición— más allá de las posibles barreras de la subjetividad<sup>17</sup>. Pero esta trascendencia no es solamente un sinónimo de la ex-sistencia humana. Trascender consiste además en un cierto remontar, pasar por encima del objeto concreto al que la existencia se pueda dirigir en un acto determinado. La trascendencia abre así por detrás o por encima, por decirlo así, del objeto en cuestión lo que vamos a llamar un horizonte, y se sitúa en él. Veamos un ejemplo: Entramos en una habitación o espacio de este edificio (circunstancialmente la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla) y contemplamos la siguiente escena: un señor que se supone que sabe mucho de una materia hace preguntas a otro que se supone que sabe menos o que incluso, en determinados casos, no tiene ni idea de ella; y las preguntas se refieren a la materia en cuestión. Si nos limitásemos a describir en directo el espectáculo que allí se nos ofrece, la conclusión correcta sería: este edificio es un manicomio; en vez de ello decimos: nos encontramos en la universidad, y esto es un examen oral. La situación descrita no nos parece absurda, sino que la entendemos perfectamente, ya que nos referimos a ella como a un examen. Ahora bien, esta referencia es solamente posible, porque en su acto propio nuestra existencia pasa por encima del objeto en cuestión y se sitúa por encima de él en un contexto u horizonte más amplio, cual es el funcionamiento propio de una institución que llamamos universidad. Sólo en la medida en que por encima del objeto descrito, trascendiéndolo, estemos *ya* situados en el horizonte de lo universitario, podemos decir de él que es un examen. Mas si esto es así, entonces resulta que el tal objeto se nos da desde un horizonte en el cual estamos *ya* situados *antes de conocerlo como tal*, a saber: p. ej., la Universidad<sup>18</sup>. Hacia este horizonte trascendemos todos nuestros actos cognoscitivos que se enmarcan en él, de tal modo que sólo desde la trascendencia así abierta se nos dan los objetos concretos. Mi existencia universitaria no es, pues, una suma de actos, sino un ser-en-la-universidad que se entiende como totalidad origina-

<sup>16</sup> Cfr. «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, pág. 168.

<sup>17</sup> Por ello, aunque la existencia consista en trascender, ir más allá, ella permanece siempre dentro de sí misma. Pues «el estar junto al ente conocido no es un abandonar la esfera interior; también en este «estar-fuera» junto al objeto la existencia está —en un sentido que hay que matizar— «dentro»; ella misma es como ser-en-el-mundo que conoce. Y, de nuevo, el captar lo conocido no es un volver del captante salir con la presa ganada al «albergue» de la conciencia: también en el captar, guardar y retener permanece la existencia cognoscente, en tanto que existencia, fuera» (*Sein und Zeit*, pág. 62).

<sup>18</sup> Cfr. «Von Wesen des Grundes» en: *Wegmarken*, pág. 138: «El ente está, como quiera que esté determinado y articulado en concreto, *de antemano* remontado (*überstiegen*) en una totalidad» (El subravado es mío).

riamente dada, es decir, previa a sus actos, y en modo alguno como resultado aditivo de la agregación de éstos. Pues bien, esta existencia trascendente es condición de posibilidad para la dación (*Unverborgenheit*) de los objetos hacia los que ella está volcada. Esta dación no resulta inteligible sino desde el horizonte de trascendencia en cuestión; y es por tanto en esta trascendencia donde la experiencia existencial se articula como comprensión: si yo no fuera de algún modo un ser-en-la-universidad, no podría entender lo que es un «examen», y lo entiendo sólo en la medida en que lo soy. Las categorías en las que se constituye lo dado como unidad de sentido son, pues, modos de la experiencia *qua* modos de trascendencia. Es el trascender lo que articula la experiencia inteligiblemente<sup>19</sup>. Las categorías *qua* modos de trascendencia —la universidad funciona en el ejemplo como un modo de trascendencia, y no como un objeto, que precisaría de un ulterior horizonte de comprensión— y, en último término, la trascendencia misma, son por ello condiciones de posibilidad para la constitución de sentido, sentido que nos permite hablar de algo como algo, es decir, establecer un discurso con pretensiones de racionalidad.

Con esto se pone de manifiesto lo que se pretendía mostrar: la existencia, tal y como la entiende Heidegger, tiene un carácter trascendental. Ello es así en un doble sentido. En primer lugar la existencia es el todo intencional que es condición de posibilidad de lo presente en ella; en este sentido *precede* al ente hacia el cual se dirige. Ahora bien, esta precedencia se entiende además respecto de las categorías que hacen posibles esta presencia ontológica. Estas categorías están condicionadas desde un horizonte que es en sí mismo un modo de trascendencia, un modo trascendente de la existencia misma. Esta trascendencia original en la que la existencia consiste es, pues, condición de posibilidad para una dación objetiva o, más heideggerianamente, de sentido. La función trascendental que tenía en Kant la experiencia integrada en la unidad de una apercepción trascendental es asumida aquí por la existencia en el modo de la trascendencia descrita<sup>20</sup>.

Ahora bien, esta sustitución tiene un alcance muy concreto: la abstracta unidad de la apercepción —al igual que el Yo trascendental de la fenomenología— era incapaz de explicar desde sí misma la dinámica fáctica de la síntesis categorial. Ciertamente esta síntesis es una actividad del sujeto, pero el porqué de una determinada síntesis ya no es cuestión suya; no digamos ya el origen de unas categorías que son en sí algo último más allá de todo sujeto fáctico. Evidentemente este origen tampoco se puede situar en una cosa en sí cuya única función es proporcionar una multiplicidad caótica de sensaciones. Así pues, tanto Kant como Husserl explican «post factum» la validez categorial y lógica del objeto constituido. La génesis del objeto en cuestión es altamente problemática y conduce en la doctrina del esquematismo trascendental a las páginas más complejas de la obra kantiana.

Introduciendo en lugar de la apercepción o de un Yo puntual la instancia, más dinámica, de una existencia que consiste en su actividad intencional y trascendente, Heidegger se sitúa en una posición más ventajosa a la hora de dar cuenta del origen último de las categorías que son condición de posibilidad de la presencia comprensible del ente.

\* \* \*

<sup>19</sup> Cfr., *ibidem*: «Lo que está remontado es sólo y precisamente el ente mismo que está o puede estar presente a la existencia». Y ello de modo tal que este estar remontado o superado en la trascendencia es condición de posibilidad para la presencia experiencial de este ente. Cfr. también: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1971, pág. 113.

<sup>20</sup> Cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 115: «Lo que posibilita la experiencia, posibilita igualmente lo experimentable o experimentado como tal. Es decir: la trascendencia hace accesible el ente en sí mismo para un ser finito».

Pasamos con ello al segundo punto a tratar:

Desde el concepto de existencia así ganado Heidegger va a ampliar, radicalizándolo, el horizonte de comprensión de la idea de experiencia, resistiéndose desde esta radicalidad a todo tipo de reducción. Se resiste en primer lugar a la reducción de la racionalidad experiencial a racionalidad científica. Pues la racionalidad científico-natural está condicionada por una trascendencia científica, por un ser-en-la-ciencia —mejor, por un ser-en-los-aparatos-de-medida— que no parece sea el último modo posible de trascender, sino más bien un modo fundado que remite a un horizonte más amplio como a su condición trascendental. Ni la ciencia parece ser el último horizonte de dación, ni el objeto científico lo primariamente presente a la existencia<sup>21</sup>. ¿Cuál es entonces este último horizonte? Y desde él, ¿qué es lo primariamente dado? Dejemos de momento la pregunta abierta y pasemos sencillamente a definir en vacío los términos de su respuesta; después veremos qué significado tienen en concreto.

El último horizonte de trascendencia para el hombre es según Heidegger, por definición, el mundo<sup>22</sup>. En su trascendencia, llevada hasta su ultimidad, el hombre se sitúa como ser-en-el-mundo<sup>23</sup>. Por ello, el ser-en-el-mundo es la definición propia de la existencia humana. Puesto que el mundo es la última posibilidad de la trascendencia, lo que se da en y desde este horizonte tiene ahora el último modo de dación posible que, puesto que operamos trascendentalmente, será también el modo primero y original, a saber: el modo de lo ente. Lo dado al ser-en-el-mundo *qua* tal es el ente en cuanto ente. Por tanto, como ser-en-el-mundo el hombre comprende las cosas como siendo y puede articular el discurso más original: «el ente es». El hombre se mueve por tanto en la comprensión del ser. Esto lo expresa Heidegger diciendo que el hombre trasciende el ente hacia el ser.

Es importante, sin embargo, matizar aquí cuidadosamente en orden a impedir un malentendido fundamental: el ser no es algo que esté más allá del ente al modo de otro ente, sino la condición trascendental para la *presentación* a una existencia del ente en cuanto ente. Esta condición no es otra cosa que la apertura original de lo real que emerge a partir de la última trascendencia de la existencia hacia el mundo. Trascendiendo, el hombre abre un horizonte último, el mundo, desde el cual se le revelan las cosas en esta ultimidad como entes. Vemos pues que si el ser es condición trascendental para la apertura del ser en cuanto tal, para una apertura que es ya el ser mismo: El ser es lo que el hombre comprende en su última trascendencia hacia y en el mundo<sup>24</sup>, y sólo eso. El ser hacia el cual están trascendidos los entes está, pues, esencialmente condicionado y mediado trascendentalmente por la existencia concreta que somos cada uno.

Podemos volver al ejemplo anterior: Situado como ser-en-la-universidad el hombre universitario abre una trascendencia: la universidad misma. Desde este horizonte abierto emerge lo académico: exámenes, profesores, bedeles. Obsérvese que desde otro horizonte profesores y bedeles serían padres de familia, peatones o beneficiarios de la seguridad social. El que *sean* entes académicos depende de que ha-

<sup>21</sup> En este punto M. Heidegger se separa radicalmente de su maestro Husserl y, en general, de la filosofía trascendental que reduce la racionalidad a objetividad científica: «ser —dice Heidegger— no significa para Husserl otra cosa que ser verdadero (esto es así también para Heidegger: Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 226), verdadero (y aquí radica la discordancia) para un conocer teórico y científico» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pág. 165).

<sup>22</sup> Cfr., *ibidem*: «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pág. 141.

<sup>23</sup> Cfr., *ibidem*: «Denominamos mundo aquello hacia lo cual trasciende la existencia en cuanto tal, y determinamos esta trascendencia como ser-en-el-mundo».

<sup>24</sup> Esto lo afirma Heidegger apoyándose expresamente en Kant. Cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 115.

ya existencias —en este caso puede ser la suya propia— que se situen, consistiendo ellas mismas en tal situación, como ser-en-la-universidad. Pues bien, así como en este caso se trata, no de una trascendencia última, sino de una superable, en el caso del mundo encontramos la última condición que posibilita la emergencia en absoluto del ente en cuanto tal. El ser-en-el-mundo de la existencia es condición de posibilidad del ente en absoluto.

Nos movemos aquí en una interpretación idealista más radical aun que la de Kant. Pues para Kant la experiencia y sus formas eran condiciones de objetividad, eran condiciones de constitución teórica, y no entitativa; en esta experiencia se constituía el objeto, no su onticidad, que era supuesta más allá de la experiencia como cosa en sí. Para Heidegger por el contrario la existencia es en su movimiento trascendente condición de posibilidad del ente en cuanto ente<sup>25</sup>. Ser y existencia *qua* apertura hacia este ser son —dirá Heidegger más tarde— lo mismo, en el sentido de que ambos se constituyen *en el mismo acto de la trascendencia*.

Sólo hay ente en y desde el acto de existir, de ser-en-el-mundo, que somos cada uno.

La trascendencia supone una totalidad que integre intencionalmente al hombre, el mundo y el ser de los entes que en y desde este mundo aparecen en la unidad de un acto de comprensión en el cual consiste la existencia. El nombre no es algo más allá del mundo, sino que consiste en remontar todo ente abriendo así un horizonte último que es el mundo, el cual sirve como marco y como condición de posibilidad para la presencia del ente. Pero el mundo no es la suma de todos los entes, sino el lugar de la trascendencia última del hombre y, por tanto, correlativo a él<sup>26</sup>; del mismo modo como la universidad, p. ej., no es la suma de todos los entes académicos, sino la condición de su posibilidad. Esta copertenencia del hombre y el mundo es lo que abre ahora el dominio en el que los entes pueden llegar a ser. Por ello, en cierta forma el ser pertenece a la totalidad que denominamos existencia: situándose mediante ella en el mundo, el hombre consiste en comprender, más allá de todo ente concreto, que el ente *es*, de modo que este *ser* tampoco es nada más allá del acto de trascendencia que consiste en alcanzarlo. Existencia y ser comprendido son una misma cosa<sup>27</sup>.

Creo con esto haber mostrado el segundo punto que se pretendía tratar: la radicalización y transformación a que Heidegger somete el concepto trascendental de experiencia. Esta transformación se apoya en tres puntos: 1.º en la ampliación on-

<sup>25</sup> Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 13: «La comprensión del ser que corresponde a la existencia comporta (*betrifft*) por tanto con igual originalidad la comprensión de algo así como un «mundo» y la comprensión de ser del ente que resulta accesible dentro de este mundo. Las ontologías que tienen por tema al ente de carácter ontológico (*Seinscharakter*) no existencial, están según ello fundadas y motivadas en la estructura óntica de la existencia misma... La existencia tiene por tanto prelación... como condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías».

<sup>26</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 64: «“Mundanidad” es un concepto ontológico que significa la estructura de un momento constitutivo del ser-en-el-mundo. Pero éste lo conocemos como determinación existencial del *Dasein*. Mundanidad es, por tanto, ella misma un existencial. Cuando ontológicamente preguntamos por el mundo, en modo alguno abandonamos el campo temático de la analítica existencial. “Mundo” no es ontológicamente una determinación del ente que no sea esencialmente la existencia, sino un carácter de esta misma existencia (*Dasein*)».

<sup>27</sup> Por ello, «el ser que interesa a este ente (la existencia, *Dasein*), es en cada caso el mio propio» (*Sein und Zeit*, pág. 42). Cfr., también: F. W. von HERRMANN, *Subjekt und Dasein. Interpretationem zu «Sein und Zeit»*, Frankfurt a. M. 1974, pág. 10 s: «Aunque sea la expresión ontológica para el ente “hombre”, Existencia (*Dasein*) no significa la estructura ontológica (*Seinsverfassung*) humana que descansa en sí misma, sino la ontológica correlatividad de la totalidad del ente con el ser humano en cuanto tal. La pregunta ontológica por la existencia es la una, en sí doble cuestión por el sentido del ser en absoluto y por la condición ontológica (*Seinsverfassung*) del hombre que entiende el ser». Cfr., también a este respecto: O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1963, pág. 86.

tológica por la que esta experiencia en tanto que existencia pasa a ser el campo de constitución del ente en cuanto tal, y no meramente en tanto objeto; 2.º en la agilitación formal de la idea de *a priori* por la que se sustituye un esquema fijo de formas por el concepto más flexible de horizonte de comprensión; y, por último, 3.º en la idea de una existencia trascendente como última condición de posibilidad de lo presente en ella.

Mediante esta radicalización ganamos un dominio de presencia del ente en cuanto ente que Heidegger denomina mundo. Este es condición de posibilidad para el mostrarse del ente<sup>28</sup>, y está a su vez fundado en una dinámica existencial que funciona creando en él las condiciones trascendentales, es decir, de posibilidad, de la citada dación y, por tanto, condicionando y mediando ésta.

Interesa ahora insistir en lo siguiente: Mientras para Kant el *a priori* formal de la experiencia era una magnitud dada en absoluto y, por tanto, absolutamente *a priori* e incondicionada, la aportación heideggeriana consiste en descubrir que este *a priori*, las categorías de comprensión, está de nuevo medido y condicionado por la trascendencia existencial hacia el horizonte categorial en cuestión. Se da aquí una relativización del *a priori* formal en función de una existencia que está a su base como última fuerza constitutiva y última condición de posibilidad de cada horizonte categorial. Esto nos va a permitir recuperar desde la perspectiva de una filosofía trascendental la visión unitaria de la razón *qua* práctica-teórica a la vez que parecía haberse perdido en Kant.

Y pasamos con ello al último punto que queríamos tratar.

\* \* \*

Hemos visto que el ente, cada ente, se hace presente en su modo propio desde un horizonte que es el término de la trascendencia existencial. La inteligibilidad que permite hablar de un ente como de algo racionalmente enmarcable en un discurso, procede pues de la trascendencia; pues sólo ella nos abre el horizonte de comprensión. Si el hombre no remontase el ente concreto, quedaría fijado en la inmediatez de la concreta dación de este ente; esta dación sería entonces, por así decir, muda, pues carecería de toda relación desde la cual pudiese ser entendida. Por ello la racionalidad de la presencia ontológica tiene como fundamento el impulso existencial a trascender la concreción de lo presente para poder entenderlo así desde un marco superior: un examen, p. ej., desde la universidad.

Es claro que el origen de la trascendencia, aquello que impulsa a la existencia a trascender, será en consecuencia el fundamento último, la condición trascendental que posibilita toda racionalidad.

Nos encontramos en el concepto heideggeriano de existencia ante una totalidad que recoge en su mutua interdependencia en unidad actual lo dado en ella como presencia, la subjetividad a la que lo dado está presente y el horizonte que determina trascendentalmente esta presencia. Se trata, pues, de una totalidad relacional abierta y absoluta, entendida como *Da-sein*<sup>29</sup>. Ahora bien, esta totalidad no es, a la manera p. ej., del primer Husserl, una complejión estática para ser descrita desde fuera de ella misma<sup>30</sup>, sino un todo dinámico que lleva ya en sí la energía que da

<sup>28</sup> Cfr. «*Von Wesen des Grundes*», en: *Wegmarken*, pág. 159: De este modo, «el ente, p. ej., la naturaleza en su más amplio sentido, no podría en forma alguna ponerse de manifiesto, si no tuviese ocasión de entrar en un mundo».

<sup>29</sup> Este *Da-sein* es a la vez mio propio y de las cosas que conmigo están «ahí».

<sup>30</sup> Cfr. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, págs. 151 s: «Así en la consideración y formación de la conciencia pura se resalta exclusivamente el contenido (*Wesgehalt*), sin preguntar por el

razón de su propia constitución. La existencia es un «Vollzug», un acto de trascendencia<sup>31</sup>. Por ello se resiste ahora Heidegger a que sea interpretada como *conocimiento* constituyente de objetos en el sentido *quasi* científico de este término. La existencia es, por el contrario un *Verhältnis*<sup>32</sup>, en la ambivalencia de esta palabra, que significa a la vez «relación» y «actividad». La existencia —dice también Heidegger— es un *Einbruch*, una irrupción que abre la trascendencia, el mundo, desde la que el ente llega primero a ser, para poder después ser conocido<sup>33</sup>. Pero entonces el ente tampoco se da primariamente como conocido, sino como término de una conducta, de un *Verhalten* existencial<sup>34</sup>. La existencia —podríamos decir en castellano— «se las ha de ver» con el ente, de modo tal que este «habérselas de ver» con él es condición de posibilidad previa a la constitución del ente como objeto conocido<sup>35</sup>. Sólo desde esta condición trascendental se manifiesta el ente, en su aparecer, como verdad y tiene sentido.

Vemos, pues, cómo la trascendencia surge a partir de una actividad de la existencia, o, mejor, a partir de la existencia entendida como actividad. La trascendencia es un *Einbruch*, una irrupción en medio del ente, que tiene un carácter esencialmente operativo: «Am Anfang war die Tat», en el principio era la acción, ha dicho Fichte; pues bien, no me parece una interpretación forzada hacer a Heidegger suscribir esta tesis. La acción originaria de la existencia abre con su irrupción el mundo como horizonte de trascendencia desde el cual se muestra el ente en cuanto tal<sup>36</sup>. Que esta interpretación no es descabellada se muestra en el carácter primero que, según Heidegger, compete al ente en cuanto tal, a saber: su *Zuhandenheit*<sup>37</sup>. El ente se muestra en el horizonte de una actividad de la existencia<sup>38</sup> en referencia

---

ser de los actos en el sentido de su existencia. Est pregunta está en las reducciones, tanto en la trascendental como en la eidética, no solamente no planteada, sino que precisamente se pierde en ellas. Desde el contenido (*Was*) yo nunca puedo averiguar algo sobre el sentido y la forma de su existencia (*Dass*)).

La referencia de Heidegger a las reducciones precisa sin embargo de ulterior matización; pues él mismo las recoge de un modo aun más radical. Cfr. en este sentido: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970, pág. 263.

<sup>31</sup> La transformación del campo fenomenológico en campo existencial se realiza en Heidegger mediante un recurso a W. Dilthey: «Dilthey fue el primero —llega a decir Heidegger— que entendió las intenciones de la fenomenología. Su trabajo, ya desde los años sesenta, estaba dirigido al desarrollo de una nueva psicología, dicho muy en general: a una ciencia del hombre que primariamente abarca al hombre en tanto que persona, en tanto que existe en la historia como persona activa. La persona se encuentra en una determinada mismidad frente a un mundo sobre el que actúa (y el cual retroactúa sobre la persona), no solamente queriendo, sintiendo y contemplando, sino todo en uno siempre a la vez» «*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, págs. 163s.).

<sup>32</sup> Cfr. «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pág. 167 s: La existencia es el ente que «no solamente está situado en medio del ente, sino que también se comporta (*sich verhält*) respecto de él y así también respecto de sí mismo».

<sup>33</sup> En este sentido el conocimiento es siempre «un modo de la existencia fundado en el ser-en-el-mundo» (*Sein und Zeit*, pág. 62). Y este es el sentido que tiene la conocida tesis de Heidegger: «el ser-en-el-mundo no es primariamente la relación entre objeto y sujeto, sino lo que posibilita una tal relación» (*Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 228).

<sup>34</sup> Por ello ha señalado P. Ricoeur que la existencia funciona como condición trascendental entendida como un «yo soy», y no como un «yo pienso». Cfr. «The Critique of Subjektivty and Cogito in the Philosophy of Heidegger», en: *Heidegger and the Quest for Truth*. Ed. M. S. Frings, Chicago, 1968, pág. 65. La relación que une trascendentalmente el ser del ente con la existencia no es, pues, el pensamiento. Por ello ha propuesto M. Müller entender la intencionalidad, no como un carácter del pensamiento, sino como un carácter del ser. Cfr. «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», en: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Denkens*. Ed. Otto Pöggler, Köln-Berlin, 1969, pág. 89.

<sup>35</sup> Esto no significa que el ente sea algo distinto, algo que esté más allá de su manifestación como verdad. El carácter fundado de la objetividad quiere decir sólo que el último fundamento no es la conciencia objetivante, sino una conciencia que fundamentalmente se define como actividad.

<sup>36</sup> Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 83: «Lo que encontramos intramundaneamente... se despliega en su ser para la prudencia (*Umsicht*) que procura algo (für die besorgende Umsicht)».

<sup>37</sup> Frente a la *Zuhandenheit* —instrumentalidad— del ente, la *Vorhandenheit* —existencia— resulta ser una restricción del horizonte de dación de este ente, que se da entonces únicamente frente a y para la mirada «meramente» teórica. Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 69.

a la cual este ente aparece como lo que está a la mano, como instrumento, como algo esencialmente definido por una referencia operativa, y no como objeto del conocimiento teórico<sup>39</sup>.

El existir no es primariamente un conocer algo, sino un procurar algo (*besorgen*). Y puesto que esta existencia es condición trascendental de la emergencia del ente en cuanto tal, el ente está esencialmente mediado y condicionado por el fin que gana en el marco de esta dinámica existencial<sup>40</sup> que se entiende fundamentalmente como proyecto (*Entwurf*). Su modo de dación propio no es la objetividad cognoscitiva, sino la finalidad de su «para que». Esta finalidad es la condición trascendental original de toda comprensión<sup>41</sup>. Las condiciones trascendentales como *a priori* teórico para la comprensión del ente en cuanto tal son, pues, horizontes de finalidad, metas que la existencia abre. Todo sentido es, pues, resultado de un proyecto<sup>42</sup>.

Poco a poco se nos hace visible el sentido de la transformación a la que está sometida en Heidegger la fenomenología y, en general, el pensamiento trascendental. La conciencia intencional era para Husserl el acto que integra en su unidad sujeto y objeto. Se trata no de tres elementos —sujeto, objeto y conciencia—, sino de uno solo, polarmente organizado: la conciencia, en referencia al cual ganan su sentido los otros dos. Ahora bien, esta conciencia es —dice Heidegger— una conciencia teórica, que da a lo dado en ella un sentido ideal, congelándolo en la absolutez de su presencia. Heidegger considera también la unidad intencional de la existencia. Pero esta unidad no está dada absolutamente, ahistóricamente, sino que es el resultado de una irrupción, de una actividad cuyo rasgo fundamental consiste en pretender algo. Es esta actividad la que, por así decir, cementa, da cohesión intencional al todo existencial en el que el hombre y el ente *son* en la correlatividad de un acto intencional que los integra y en el cual ambos tienen su origen; sólo que esta intencionalidad no es meramente cognoscitiva, sino esencialmente práctica. Por ello lo que da sentido a lo presente en la experiencia no es una conciencia absoluta, fuente de absoluta objetividad, sino una trascendencia fácticamente estructurada, en función de la cual la totalidad intencional se articula por referencia a un fin —el fin del acto existencial— que hace de lo presente instrumento relativo a él, y no objeto absoluto.

Trascendentalmente condicionado por la existencia como procuración, como actividad dirigida a la consecución de algo, el ente gana su sentido inteligible en lo que Heidegger con palabra de difícil traducción llama la *Bewandtnis*<sup>43</sup>. «Es hat mit etwas die Bewandtnis bei etwas» se podría traducir como: «algo tiene sentido (práctico) en función de algo»<sup>44</sup>. P. ej.: «el martillo tiene su significación (*seine Bewandtnis*) en función del clavar, el clavar en función de la fijación de un techo, el techo

<sup>38</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 66 s: «La mostración fenomenológica del ser se efectúa siguiendo el hilo conductor del cotidiano ser-en-el-mundo que denominamos también trato (*Umgang*) en el mundo y con el ente intramundano».

<sup>39</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 68: «Los griegos tenían un término apropiado para las “cosas”: *πραγματα* es decir, aquello con lo que se tiene que ver en la actividad (*Umgang*) que procura algo (*πραξις*). Pero ontológicamente dejaron en la oscuridad precisamente el específico carácter pragmático de las *pragmata* y las determinaron primariamente como “meras cosas”. Al ente que encontramos en el procurar lo denominamos instrumento».

<sup>40</sup> Esta mediación alcanza la entidad absoluta del ente, el cual es instrumento por lo mismo que es tal ente.

<sup>41</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 143.

<sup>42</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 141.

<sup>43</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 148.

<sup>44</sup> Este «en función de algo», el *um-zu* de la *Zeughaftigkeit* del ente, es lo que Heidegger denomina su referencialidad (*Verweisungscharakter*) (Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 69). Esta referencialidad práctica es lo que propiamente define la *Bewandtnis* (Cfr., *ibidem*, pág. 84).

en función de...»<sup>45</sup>. Todas estas referencias se entran en una unidad original que es el mundo como horizonte último de significación funcional, como *Bewandtnisganzheit*<sup>46</sup>. El mundo es, pues, el horizonte de una trascendencia que, articulada en torno a un proyecto, da lugar a una totalidad eminentemente funcional.

Interesa ahora preguntar: ¿Hay algo último en función de lo cual el ente gane su significación? Sin decirlo expresamente, Heidegger entiende perfectamente que no hay finalidad sin un fin último, sobre todo si esta finalidad ha de ser fuente de inteligibilidad. Por ello hemos de suponer que la serie de significaciones funcionales desde las que el ente aparece como medio (*Zuhandenes*) ha de tener sentido en función de algo que ya no es funcional. En cualquier caso una cosa parece clara: aquello último que la existencia pretende en su irrupción en medio del ente será el fin que abre la última trascendencia que se ha definido como mundo. Dicho de otra forma: Si toda dación está condicionada trascendentalmente por el horizonte abierto en una pretensión (*Besorgen*) de la existencia, habrá que suponer que hay una última pretensión que abre el último horizonte trascendental que hemos denominado mundo. Esta pretensión será la última y, trascendentalmente, la primera en la que la existencia se constituye abriendo también la primera y última trascendencia y por tanto la última fuente de racionalidad. Ahora bien, el término de esta pretensión no puede ya ser un ente distinto del existente que somos cada uno de nosotros pues en este caso habría que suponer un nuevo horizonte desde el cual se pudiese dar este último ente, que estaría a su vez abierto desde una pretensión más última, etc. Luego, si ya no cabe ente alguno como fin de la última pretensión trascendental, habremos de suponer que ésta se dirige a la existencia misma que pretende. Y así el último fin que es condición trascendental para la dación del ente es la existencia misma<sup>47</sup>. Dicho de otro modo: la pregunta por el último «porqué» del ente, por la condición última de su inteligibilidad, es idéntica a la pregunta por su último «para qué»; y esta pregunta viene contestada por la existencia misma: el mundo, como último horizonte de comprensión del ente en cuanto ente, es el marco abierto por una existencia que fundamentalmente pretende... ser sí misma<sup>48</sup>.

El mundo es, pues, la última referencia en la que el ente gana su significación como posibilidad de la existencia para llegar a alcanzar su mismidad, *mismidad perdida en el acto mismo de su constitución como apertura hacia lo «otro»*. La trascendencia que veíamos constituía el último horizonte de comprensión del ente en cuanto ente se abre como un querer de la existencia que se refiere a un poder ser sí misma. En función de esta originaria *pre-tensión* se articula a partir de esta trascendencia el mundo inteligible como resultado de un proyecto<sup>49</sup>. Siendo el mundo la condición trascendental última del ente en cuanto ente, éste ente se dará siempre mediado y condicionado por este proyecto, y se mostrará desde él como possibili-

<sup>45</sup> *Ibidem*, pág. 84.

<sup>46</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 87.

<sup>47</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 84. Pues «la totalidad de referencias funcionales (*Verweisungsganzheit*) se articula en último término en torno a un “para qué”, el cual ya no es funcional, ya no es ente en la forma de ser de lo instrumental en el mundo y a cuya constitución ontológica pertenece la mundanidad... El “para qué” (*Wozu*) primario es un “por quién” (*Worum-willen*)».

<sup>48</sup> El mundo «se ofrece a la existencia como la respectiva totalidad de su “para sí” (*Umwillen seiner, des Daseins*)» («Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pág. 163).

<sup>49</sup> Pues la comprensión (de este mundo, que se muestra a partir del acto de comprender como totalidad inteligible) se apoya y articula en torno a este proyecto. «El comprender... proyecta el ser de la existencia hacia su para sí (*Worum-willen*) tan originalmente como la significabilidad que es la mundanidad de su respectivo mundo. El carácter de proyecto del comprender, constituye el ser-en-el-mundo respecto de la apertura de su “ahí” como “ahí” de su poder ser» (*Sein und Zeit*, pág. 145). Cfr., también «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pág. 158: «La existencia trae ante sí al mundo como totalidad de su para-sí (*umwille*). Este traer-ante-sí-misma el mundo es el proyecto original de las posibilidades de la existencia en tanto que ella, en medio del ente, tiene que poder comportarse frente a éste».

dad. Entender un ente quiere entonces decir referirlo al proyecto en el que este ente aparece como posibilidad para la existencia de llegar a ser sí misma<sup>50</sup>. El Poder ser sí misma de esta existencia es por tanto la última condición que hace posible la apertura del mundo y de la emergencia del ente en cuanto tal y en cuanto inteligible<sup>51</sup>. Dicho de otro modo: La condición de posibilidad del ente, y con ello de su intelección, es la posibilidad de la existencia de lograr ser sí misma en medio del mundo<sup>52</sup>.

Ahora bien, ¿no tiene el poder-ser-sí-mismo (*Selbst-sein-können*) un nombre más sencillo en la historia del pensamiento occidental? ¿No es esto lo que en el lenguaje filosófico ordinario recibe el nombre de libertad? Si esto es así, entonces podemos resumir la tesis de Heidegger: El último fundamento que abre el mundo como horizonte, como totalidad referencial (*Verweisungsganzheit*) de significaciones inteligibles, es la libertad como irrupción de la existencia en medio de la totalidad ontológica<sup>53</sup>. Esta libertad —situada al origen como acto y al final como meta—, el querer y poder *autoafirmarse* de la existencia, es pues, según Heidegger, condición última de posibilidad de toda inteligibilidad... El fundamento kantiano de la razón práctica se ha hecho, así en Heidegger fundamento último de toda teoría<sup>54</sup>: la libertad ocupa el lugar de la apercepción trascendental. Con esto alcanza Heidegger un fundamento unificador de la razón; si esto no comporta —como parece— la renuncia a la racionalidad del fundamento es otra cuestión. En cualquier caso, la unidad de la razón vuelve a ser posible en Heidegger sin que hayamos de abandonar por ello el marco de una filosofía trascendental.

Esto es lo que se pretendía demostrar.

\* \* \*

<sup>50</sup> Cfr. *Sein und Zeit*, pág. 144.

<sup>51</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 146.

<sup>52</sup> Cfr., *ibidem*, pág. 144 ss.

<sup>53</sup> Cfr. «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, pág. 164: «El proyectivo (*entwerfend-überwerfend*) hacer y dejar ser (*waltenlassen*) al mundo es la libertad... La libertad como trascendencia no es sin embargo una “especie” de fundamento, sino el origen de todo fundamento». Fundamento que hay que entender en Heidegger en sentido trascendental.

<sup>54</sup> Pues el mundo entendido como *Bewandtnisganzheit*, como totalidad funcional articulada desde la libertad de la existencia, o sea, desde su actividad de poder ser sí misma, «encierra en sí la condición ontológica para que la existencia pueda abrir, comprendiendo e interpretando(se), algo así como “significaciones”, las cuales a su vez fundan el ser posible de la palabra y el lenguaje» (*Sein und Zeit*, pág. 87). Cfr. además *ibidem*, pág. 143.