

KANT Y EL TIEMPO

JEAN- FRANÇOIS COURTINE*

RESUMEN

En este ensayo se explora el significado y alcance del prolongado debate de Heidegger con Kant, al realizar distintos ejercicios fenomenológicos sobre su pensamiento teórico y práctico, para elaborar concretamente la posición de la pregunta por el sentido del ser en el horizonte del tiempo. El esfuerzo Heideggeriano halla su propio espacio sin ceder a las lecturas neokantianas de la época y marcando claros deslindes con la fenomenología de Husserl, sin olvidar su principio investigativo de ir a las cosas mismas. El autor destaca el método de Heidegger según el que toda interpretación fenomenológica es en sí destrucción, confrontación y radicalización.

Palabras Clave: Interpretación, Fenomenología, Heidegger, Kant, Método.

* Universidad de París-Sorbonne (París-IV). Una primera versión de este texto apareció en: *Le temps de la réflexion*, V, Paris: Gallimard, 1984. RECIBIDO: 17.07.07 ACEPTADO: 15.10.07.

KANT AND TIME

JEAN- FRANÇOIS COURTINE*

ABSTRACT

This essay explores the meaning and scope of the extended debate between Heidegger and Kant, based on his different phenomenological exercises on Kant's theoretic and practical thought, in order to concretely develop the position for the quest on the meaning of being within the horizon of time. Heidegger's effort finds his proper way beyond the neokantian criticism of those years and Husserl's phenomenology, but faithful to his investigative principle of going to the things themselves. The author highlights Heidegger's method according to which any phenomenological interpretation is destruction, confrontation and radicalization in itself.

Key Words: Interpretation, Phenomenology, Heidegger, Kant, Method.

* Universidad de París-Sorbonne (París-IV). Una primera versión de este texto apareció en: *Le temps de la réflexion*, V, Paris: Gallimard, 1984. RECIBIDO: 17.07.07 ACEPTADO: 15.10.07.

Cuando retomé, hace algunos años, el estudio de la *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*, y la releí, por así decirlo, sobre el trasfondo de la fenomenología de Husserl, se me cayó la venda de los ojos, y Kant se volvió para mí una confirmación esencial de la justeza del camino por el que buscaba. (Heidegger, 1977: 431)

SE SABÍA, POR LOS TESTIMONIOS tardíos de *Mein Weg in die Phänomenologie* (Heidegger, 1963) y la “Carta a Richardson” (Richardson, 1963), que la apropiación por Heidegger de la fenomenología, en su primera determinación husserliana (la de las *Investigaciones Lógicas*), pasaba también, de manera privilegiada, por la lectura perseverante de Aristóteles (*Física y Metafísica, De Anima y Ética a Nicómaco*, pero también *Retórica*). Lo que confirman ya parcialmente los cursos publicados en Alemania en el cuadro de la *Gesamtausgabe*, incluso si las lecciones y los seminarios de los últimos años de la primera enseñanza friburgesa, en particular durante los años aparentemente decisivos de 1921 a 1923, son aún desgraciadamente inaccesibles y están probablemente destinados a permanecerlo por mucho tiempo¹.

Lo que comienza también a aparecer ahora más claramente, en particular, después de la publicación de los volúmenes XXIV, XXV y XXXI de la *Gesamtausgabe*, es la importancia del debate casado con Kant, tomando en cuenta la elaboración de *Sein und Zeit*, la “inversión” que allí se opera, o cuando menos se prepara, y la determinación heideggeriana de la fenomenología entendida como *posibilidad*.

Un breve repaso cronológico podría aquí no resultar del todo superfluo. En Marburgo, donde enseña desde hace poco, Heidegger, durante el semestre de invierno de 1925-1926, dirige un seminario de “ejercicios fenomenológicos” tratando la *Critica de la razón pura* de Kant. Es a este seminario que

1. En la actualidad, han sido publicados los tomos 56/57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), 61 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*), y 63 (*Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*). A lo que se agregará el celebre texto dirigido a Natorp, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, aparecido en el *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989: 228-274. Acerca de los cursos y seminarios de los años 1921-1932, ver W.J. Richardson (1963: apéndice: 664-665); a complementar por N. Sprokel (1984: 89-125).

reenvía, según toda apariencia, el prólogo de la primera edición del *Kantbuch* (a decir verdad, en ese texto, Heidegger habla de una *vierstündige Vorlesung*). La obra maestra, *Sein und Zeit*, aparece en el verano de 1927 en el tomo VIII del *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, mientras que, durante este mismo año, los cursos del semestre de verano son acerca de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*; allí se trata largamente de Kant (§§ 7-9: “La tesis de Kant: el ser no es un predicado real”; §§ 13-15: “caracterización de la distinción ontológica entre *res extensa* y *res cogitans* a partir de la concepción kantiana del problema; crítica fenomenológica de la solución kantiana y la puesta en evidencia de la necesidad de una problemática más radical”) (Ga., 24). El curso del semestre de invierno 27-28 trata, por su parte, acerca de *La interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*. En septiembre de 1928, Heidegger pronuncia en Riga una conferencia sobre Kant y el problema de la metafísica (cf. de nuevo el prólogo a la primera edición del *Kantbuch*). Durante este mismo año, 1928, Heidegger redacta (cf. prólogo a la tercera edición, *Wegmarken*: 22) su contribución al volumen de homenaje a Husserl, que aparecerá en 1929 en un volumen especial del *Jahrbuch: Vom Wesen des Grundes*. Con esta contribución, es de nuevo Kant quien está en el centro de la segunda parte, que trata del concepto de mundo y de las ideas de la razón. A finales de marzo o principios de abril de 1929, cuando las jornadas universitarias de Davos, Heidegger da una conferencia sobre *La crítica kantiana de la razón pura y la tarea de una refundación de la metafísica*; la conferencia es seguida por un coloquio Cassirer-Heidegger². En el Pentecostés de este mismo año de 1929, Heidegger redacta el prólogo del libro *Kant y el problema de la metafísica* que aparece justo enseguida. Durante el semestre de invierno 1928-1929, Heidegger hace de nuevo un seminario sobre Kant: “Ejercicios fenomenológicos: Kant, *Los fundamentos de la metafísica de las costumbres*.” El curso del semestre de verano de 1930 trata él también, en lo esencial, sobre la filosofía práctica de Kant: *De la esencia de la libertad humana* (en particular en su segunda parte: “Causalidad y libertad. Libertad transcendental y libertad práctica en Kant”) (Ga., 31). Recordemos,

2. Se encontrará el dossier completo de las jornadas de Davos, más algunas piezas anexas, en el precioso volumen –desgraciadamente fuera del comercio–: Ernst Cassirer - Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et autres textes de 1929-1931*, presentados por Pierre Aubenque, Paris, Beauchesne, 1972. Las últimas ediciones de *Kant y el problema de la metafísica* retoman en anexo el resumen de la comunicación de Heidegger y los minutos de la discusión con Cassirer.

igualmente, que el curso del semestre de invierno 1935-1936, titulado *Grundfragen der Metaphysik*, trataba sobre la “analítica de los principios” y podía, bajo ese título, ser considerado como un “complemento” al primer *Kantbuch*³. Fue publicado en 1962 con el título *Die Frage nach dem Ding*. Finalmente, en 1962, aparece igualmente, en un volumen de homenaje a su colega Eric Wolf, la conferencia *Kants These über das Sein*⁴.

Mas, ¿cuál es justamente la significación o el alcance del debate, tempranamente emprendido, y largo tiempo sostenido, con Kant, teniendo en cuenta la determinación fenomenológica de la empresa encentada por *Sein und Zeit*, la elaboración concreta de la *Seinsfrage* – la *posición* de la pregunta por el sentido del ser avistada en el horizonte del tiempo?

Es, con toda seguridad, legítimo poner el acento sobre la influencia del neo-kantismo en Alemania en los años veinte y buscar corregir con ello las interpretaciones que situarían de manera privilegiada a Heidegger en el “movimiento” fenomenológico. En su presentación del *Debate sobre el kantismo*, P. Aubenque notaba justamente:

Es corriente en Francia colocar a Heidegger en la descendencia de la fenomenología husserliana (...). Mas, situar a Heidegger en la dependencia exclusiva del debate inicial con la fenomenología sería falsear las perspectivas históricas. En la Alemania del primer cuarto de este siglo la filosofía dominante no era la fenomenología sino el neo-kantismo. Es con maestros impregnados de neo-kantismo, especialmente E. Lask, que Heidegger había hecho sus primeras armas filosóficas. Es en Marburgo, donde soplabá todavía el espíritu de Cohen y de Natorp que había redactado *Sein und Zeit*. Y es en reacción expresa contra la interpretación neo-kantiana que Heidegger iba a publicar en 1929 *Kant y el problema de la metafísica* (Aubenque, 1972).

Seguramente, mas al querer separar demasiado claramente los dos “debates”, nos arriesgaríamos también a falsear las perspectivas *filosóficas*, en cuanto a la génesis de *Sein und Zeit* y a la elaboración del concepto específico de fenomenología que este libro pone en obra mucho más que lo

3. Cf. *Die Frage nach dem Ding* (Ga., 41: 127): “La interpretación que sigue persigue lo que falta en el escrito *Kant y el problema de la metafísica* (1929)”.

4. Sobre esta cronología, ver también H. Declève (1970: 30 ss.), y las hipótesis formuladas por el autor en cuanto a la fecha de redacción de tal y tal parte de *Sein und Zeit* y del *Kantbuch*.

que lo explicita. Pelear contra el neo-kantismo y la interpretación que despliega de la *Crítica de la razón pura* en términos de teoría del conocimiento, es también y del mismo golpe emprender el combate, en el interior mismo de la fenomenología, en vistas de su más propia determinación, como “posibilidad”. El testimonio, cierto que tardío, de la “Carta a Richardson” viene a confirmar esta hipótesis. “Entre tanto – notaba Heidegger (*sc.* desde la publicación en *Logos* del artículo sobre *La filosofía como ciencia rigurosa*, y la aparición, en 1913, de las *Ideen I*)- la fenomenología en el sentido de Husserl había sido concluida en una posición filosófica determinada, la que se dibujaba desde Descartes, Kant, Fichte.” Recordemos también que el mismo Husserl, en la ocasión de la celebración del bicentenario del nacimiento de Kant, había pronunciado el 1º de mayo de 1924, en la universidad de Friburgo, una conferencia sobre *Kant y la idea de la filosofía trascendental*⁵, en la que se esforzaba por presentar la “filosofía trascendental” como la auténtica heredera del proyecto kantiano: “(...) La revolución del modo de pensar filosófico en su totalidad, que Kant reclamaba y por la que dio nacimiento al proyecto grandioso y tal vez incluso revolucionario de una nueva ciencia, permanece todavía como la reivindicación de la época presente; esta nueva ciencia es aún nuestra tarea y la tarea a la que la posteridad no deberá renunciar jamás”⁶. En los mismos años en que se elabora *Sein und Zeit*, es precisamente también para luchar contra esta interpretación de la fenomenología que coloca decididamente el acento sobre “la idea de una subjetividad pura y autónoma y tomando en su propia vida de conciencia pura intuitivamente posesión de sí misma” (Ibid.: 225), que Heidegger emprende el debate con Kant. Se puede incluso hacer un paso de más e ir hasta sostener que es la fenomenología, en su pre-concepto, quien constituye la condición primera de posibilidad de un debate renovado con Kant, mientras que, en cambio o recíprocamente, el diálogo con Kant contribuye, a través de la repetición de la fundación kantiana de la metafísica como ciencia, a determinar la tarea de la fenomenología y a asegurar los “conceptos fundamentales”.

Si es verdad, como lo subraya G. Granel (1972: 97), que para Heidegger reconocer la fenomenología en su plena “significación” (Heidegger, 1959: 121), es también y de carambola embarcarse en “la repetición del conjunto de toda la metafísica occidental” (Heidegger, 1927: 23B), está entonces

5. Al respecto, ver: Husserl, *Hua*, VII, p. 239 ss. y las indicaciones de R. Boehm, p. 440.

6. Al respecto, ver: *Hua*, VII, Husserl (1923/24: 240-241).

permitido afirmar simultáneamente y sin contradicción que es “no solamente posible, sino incluso inevitable considerar el conjunto de *Ser y tiempo* como una (...) repetición implícita de Husserl (Granel, 1972: 28)”, y *que* la repetición expresa en la que Heidegger se embarca desde 1926 es precisamente la de Kant.

¿Por qué, sin duda se preguntará, la elección se dirige primero sobre Kant, de manera privilegiada, en vistas de la repetición fenomenológica de la tradición? Sea incluso, en otros términos, la pregunta: ¿por qué Kant, más que ningún otro, permite, a través de la interpretación fenomenológica, plantear expresamente el “problema de la metafísica”; es decir, el hacerla aparecer en su más profunda *problematicidad*?

A la pregunta así formulada varias respuestas pueden ser dadas: dejando aquí deliberadamente de lado el examen del rol y de la función de los conceptos kantianos de *Erscheinung* y de *Phänomen* en la elaboración del pre-concepto de la fenomenología (*Sein und Zeit* §7) (Courtine, 1990: 161ss.), recordemos antes dos indicaciones decisivas, incluso si son ligeramente posteriores a los textos que nos retienen aquí y que tratan sobre la interpretación kantiana de conjunto del filosofar. Al final de *Von Wesen der Wahrheit* (conferencia publicada por la primera vez en 1943 aunque concebida y pronunciada desde 1930), Heidegger da crédito a Kant de una “mirada esencial (*Wesensblick*) sobre la determinación/destinación de la filosofía”; Kant es aquel que, más que todos los otros, ha presentado el más íntimo desamparo del pensar” intimándole a hacerse el guardián de sus propias leyes (Ga., 9: 199-200)⁸.

Antes de embarcarnos en el examen de la repetición kantiana, tal como es tematizada en el *Kantbuch* de 1929 y ya en los cursos de 1927-1928, detengámonos un instante sobre la cuestión de la articulación compleja en la que se articulan *Sein und Zeit* y, *Kant y el problema de la metafísica*.

7. Véase, en particular, *Kantbuch* § 35. Acerca de la ambigüedad del intitulado del libro de 1929, ver entre otras cosas la “nota preliminar” a la tercera edición (1965): “Lo que *para* la metafísica es el problema, a saber la cuestión del ente como tal en totalidad, he ahí precisamente lo que vuelve problemática a la metafísica *en tanto que* metafísica”.

8. Heidegger cita a Kant, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Ahora bien, vemos aquí a la filosofía situada en una situación crítica: toca que encuentre una posición firme sin tener, ni en el cielo ni sobre la tierra, un punto fijo o un punto de apoyo. Toca que la filosofía manifieste aquí su pureza, haciéndose la guardiana de sus propias leyes, en lugar de ser el heraldo de las que le sugiere un sentido innato o no sé que naturaleza tutelar”.

Conforme al esquema anunciado en el §8 de *Sein und Zeit* se podría estar tentado de considerar la obra de 1929 como lo que corresponde a la primera sección de la segunda parte de la *Hauptwerk*: “La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo como primer desarrollo de una problemática de la temporalidad”. En esta perspectiva, el curso de 1927-1928 debería ser avistado él mismo como preparación del *Kantbuch*, y con ello también de la segunda parte de *Sein und Zeit*. Sin embargo, en realidad, la situación respectiva de las dos obras es mucho más confusa. Si Heidegger en efecto, en el prólogo de la primera edición del *Kantbuch*⁹, anota que “la explicación de la *Crítica de la razón pura* que está aquí propuesta, encuentra su origen en una primera elaboración de la segunda parte de *Sein und Zeit*”, es para agregar ahí mismo: “El tema del presente trabajo será tratado, en la segunda parte de *Sein und Zeit*, en función y al nivel de una problemática más general”. Y, prosigue inmediatamente: “Pero, como esta segunda parte renunciará a una explicación detallada de la *Crítica de la razón pura*, la presente publicación se propone aportar un complemento que la prepare”. Esta situación en sí bastante insólita de un “complemento” a una publicación por venir, y que está destinada también con ello a prepararla, se encuentra adicionalmente complicada por esta última indicación capital del prefacio: “Al mismo tiempo constituye, como introducción “historial” una elucidación de la problemática elaborada en la primera parte de *Sein und Zeit*”.

¿En qué medida el *Kantbuch* puede ser legítimamente considerado, a contra-tiempo, como una introducción a *Sein und Zeit*, como una elucidación de la problemática que es en él directriz e intenta fraguarse un primer camino a través de la analítica del *Dasein*? Por cuanto se define primero como *repetición*, y que la repetición es ella misma una pieza fundamental de la *fenomenología* avistada en su posibilidad: la repetición, nos enseña *Sein und Zeit*, es en efecto lo que libera “la ‘fuerza’ de lo posible” (1927: 395), y es por ello también que constituye – y asegura, ella sola – “la expresa tradición” (*die ausdrückliche Überlieferung*) (Ibid.: 385). En su primer libro sobre Kant, Heidegger explicitará completamente el sentido de la

9. Este prólogo se encuentra considerablemente reducido en las ediciones posteriores que no comportan más que un “extracto del prólogo de la primera edición” (*Aus dem Vorwort zur ersten Auflage*).

repetición fenomenológica: “Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento (*Erschliessung*) de las posibilidades que recela. El desarrollo de las mismas tiene por efecto el transformar el problema considerado y, con ello mismo, de conservar su auténtico contenido” (Heidegger, 1929: 204). Empero, la repetición, en la medida en que tiene por función esencial liberar lo posible despejándolo del problema que se encuentra con ello mismo conservado (es, en efecto, “la comprensión de lo posible quien domina toda repetición”), se caracteriza también, co-originariamente, como *destrucción*.

En *Sein und Zeit*, Heidegger, luego de haber determinado la destrucción de la historia de la ontología como “tarea a llevar a cabo” (§6), subraya su “intención positiva” en estos términos: la destrucción es destrucción o desconstrucción de la “tradición”, por cuanto ésta “tranca el acceso a las “fuentes” originales en que las categorías y los conceptos tradicionales fueron, al menos en parte, verdaderamente tomados (Heidegger, 1927: 23). Entendida en este sentido, la destrucción puede de cierta manera reclamarse legítimamente de Kant y de la empresa crítica: la destrucción como “deconstrucción del depósito al que la tradición ha reducido la ontología antigua” se define en efecto también como “búsqueda de la filiación de los conceptos ontológicos fundamentales”, “descubrimiento de sus ‘cartas de nobleza’” (*ibid.*: 22). No es ciertamente por azar que Heidegger toma aquí prestada a Kant la expresión de “cartas de nobleza” o de “actas de nacimiento” (*Geburstbriefe*) (*KrV* A 86, B 119; cf. También: *GpdPh, Ga.*, t. 24: 140). Prosigue, en efecto: “En conformidad con la tendencia positiva de la destrucción, se preguntará primero si, y en qué medida, en el curso de la historia de la ontología, la interpretación del ser ha estado explícitamente ligada al fenómeno del tiempo, e incluso, si la problemática de la temporalidad, necesaria para este fin, ha sido o podía ser radicalmente desarrollada. *El primero y único* que recorrió una parte del camino investigativo en dirección hacia la dimensión de la temporalidad, dejándose empujar *por el constreñimiento mismo de los fenómenos* –fue Kant”. (Heidegger, 1927:23, subrayado por nosotros). Si la repetición, como repetición *fenomenológica*, es primero repetición de Kant y de la empresa kantiana de la *Grundlegung* –de la instauración del fundamento o de la re-fundación de la metafísica–, es en razón del carácter desde todo punto de vista ejemplar del filosofar kantiano (Heidegger, 1977: 387), bajo el constreñimiento de los fenómenos –fenomenológicamente– Kant *por vez primera*, incluso si es como a pesar

suyo o a sus espaldas, hace un paso decisivo allende la concepción vulgar del tiempo¹⁰.

Permítasenos citar aquí un poco extensamente un desarrollo del curso de 1927-1928, donde Heidegger muestra explícitamente cómo la problemática de *Sein und Zeit* está arraigada en el problema kantiano del conocimiento ontológico que ésta radicaliza de vuelta:

Aunque de todas formas Kant no ha desplegado de manera tan fundamental el problema del conocimiento ontológico y no ha llevado tan lejos la tentativa de su solución radical, no deja empero de otorgarnos una indicación de este problema. Y esta indicación debe ser tanto más apreciada cuanto que el fenómeno del tiempo, con el que Kant no puede no tropezarse, no es en absoluto comprendido por él como temporalidad originaria. Pero, como Kant reconoce, sin embargo, que el tiempo es auto-afección pura y que está en una conexión interna necesaria con la imaginación productora, logra cabalmente hacer, a pesar de que se mantiene la concepción tradicional y vulgar del tiempo, allende esta misma, un avance esencial. El concepto de tiempo descubierto a partir de la idea de auto-afección pura y de imaginación productora debe ser resueltamente tomado por fundamento desde el instante en que se quiere comprender la función que Kant, en su doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, asigna al tiempo. Sin embargo, como la síntesis esta arraigada en la pura imaginación referida al tiempo, y que ésta se muestra en una interpretación más radical del tiempo como temporalidad misma, se vuelve claro que la síntesis en general se arraiga en el tiempo, la síntesis pura en el tiempo puro. Lo que quiere decir que el problema ontológico fundamental de la posibilidad interna del conocimiento sintético *a priori* extiende de vuelta sus raíces hasta en la temporalidad. Si se radicaliza el problema kantiano del conocimiento ontológico sin limitarlo en nada a la fundación ontológica de las ciencias positivas y no concibiéndolo tampoco simplemente como problema del juicio sino como la cuestión radical y fundamental de la posibilidad de la

10. Véase, también: *SuZ*: 427, n. 4, en la que Heidegger anuncia que corresponderá a la primera sección de la segunda parte el “mostrar en qué medida en Kant despunta, por otra parte, una comprensión del tiempo más radical que la de Hegel”. Cf. también *KPM*, §45: “la instauración kantiana del fundamento de la metafísica que, por primera vez, coloca decisivamente en cuestión la posibilidad intrínseca de la manifestación del ser del ente, debía necesariamente toparse con el tiempo como determinación de la trascendencia finita, si toda vez es cierto que la comprensión del ser en el *Dasein* proyecta espontáneamente el ser hacia el tiempo”.

comprensión del ser en general, entonces nace la problemática filosófica fundamental de *Ser y tiempo*. Al tiempo no se le comprende más en el sentido del concepto vulgar de tiempo sino como temporalidad en el sentido de la unidad originaria de la constitución extática del *Dasein* y el ser no es más comprendido en el sentido del estar-ahí-delante [*Vorhandenes*] de la naturaleza sino en el sentido universal que abarca todas las posibilidades de modificación regional. *Universalidad del ser y radicalidad del tiempo son los dos títulos que designan unitariamente las tareas exigidas por una meditación más profunda y más impetuosa de la posibilidad de la metafísica* (Heidegger, 1977: 425-426).

Antes de volver sobre este pasaje capital que, a la vez, resume la interpretación heideggeriana de la *Crítica* y del concepto kantiano de “síntesis” –que, nos dice Kant, es la verdadera razón de ser de toda la *Crítica*– (A 14, B 28)¹¹, y sitúa con respecto a Kant no sólo la problemática ontológico-fundamental, sino la empresa de conjunto de *Sein und Zeit*, señalemos de pasada una razón suplementaria de privilegiar la repetición kantiana en una perspectiva fenomenológica.

En el curso de 1927-1928, como en el *Kantbuch* (§ 4) que sigue inmediatamente, Heidegger pone el acento sobre la primera frase que abre la “Estética trascendental”: “De cualquier manera y a través de cualquier medio que un conocimiento pueda referirse a objetos, la manera en la que se refiere inmediatamente a ellos y a la que tiende todo pensamiento, a título de medio, es la *intuición*.” En esta necesaria “asignación” (*Angewiesensein*) de todo conocimiento a la intuición, Heidegger ve, con justo derecho, la marca de la finitud esencial del conocer humano. Y añade Heidegger:

Si todo *conocer en general* es primariamente intuición y si todos los otros modos posibles del referirse a objetos están al servicio de la intuición, ello implica que, incluso el conocimiento sintético *a priori* es primariamente intuición, que incluso y sobretodo el conocimiento ontológico, es decir filosófico, es en primera y última instancia intuición –empero intuición en un sentido en el que el problema central de la *Crítica* es justamente el de determinarlo. En nuestra época, Husserl, el fundador de la investigación fenomenológica, ha redescubierto, independientemente de Kant, ese rasgo

11. Debemos señalar que el inciso es curiosamente omitido en la traducción francesa de la *Crítica* (traducción Barni, revisada por A. J.-L. Delamarre y F. Marty), en Kant, *Oeuvres philosophique*, t. I, publicadas bajo la dirección de F. Alquié, *Pléiade*, 1980: 778.

esencial del conocimiento en general y del conocimiento filosófico en particular. Es justamente esta concepción, fundamental para la fenomenología, del *carácter de intuición del conocer* que suscita la resistencia de la filosofía actual. Sin embargo, toda invocación de Kant contra la fenomenología ha de antemano tropezado con la primera frase de la *Crítica*. Que el conocer sea también un pensar no ha sido contestado desde la Antigüedad, pero que todo conocer repose sobre la intuición, se encuentre a su servicio –y la manera en la que se encuentra– es un problema central que, en la interpretación del conocimiento filosófico, no cesa de escabullirse a la mirada. *Es una tendencia fundamental de la fenomenología el mantener firmemente esta idea* (Heidegger, 1977: 95; subrayado nuestro).

Y, un poco más lejos, resumiendo de antemano toda su interpretación de la *Crítica* y de lo que constituye a sus ojos el “núcleo” (la doctrina del esquematismo), Heidegger concluye este movimiento de pensamiento en estos términos: “Es posible formular el problema fundamental de la *Crítica* (...) de esta manera más determinada: ¿Cuál es la intuición que está en la base del conocer ontológico y a la que tiende todo pensar filosófico? A esta pregunta (...) la respuesta de Kant es en sustancia ésta: lo que constituye como intuición el conocimiento ontológico, es el tiempo” (Ibid. 230-231).

Volvamos ahora a nuestra hipótesis inicial: la repetición tal como la emprende Heidegger es intrínsecamente fenomenológica, y la repetición expresa de la refundación kantiana de la metafísica, repetición encantada y programada desde *Sein und Zeit*, contribuye de manera esencial a la elaboración de la cuestión del sentido del ser y de su puesta en obra, en el cuadro de una analítica del *Dasein*, como ontología fundamental.

Cuando se busca poner a prueba esta hipótesis a partir de lo que primero parece constituir un documento privilegiado –una interpretación *fenomenológica* de la *Crítica de la razón pura*– la primera impresión que se le impone al lector es sin duda la de una relativa decepción: el curso de 1927-1928 *presupone sin explicitarlo* el concepto director de la fenomenología. El punto amerita que nos detengamos. Sin lugar a dudas, el curso consagrado a Kant no propone aparentemente ninguna determinación positiva precisa del carácter propiamente fenomenológico de la interpretación. Al término de una breve consideración preliminar, Heidegger nota simplemente: “La caracterización de la interpretación como ‘fenomenológica’ está primero destinada a sugerir que el debate interpretativo con Kant se

lleva a cabo aquí inmediatamente a partir de la problemática filosófica que está hoy en día viviente. ¿Qué es la fenomenología? Esto debe manifestarse en y como el trans-curso [*Durchführung*] mismo de la interpretación” (Heidegger, 1977: 6). Heidegger se limita a repetir aquí un gesto ya fácilmente localizable en los cursos de los años precedentes. En el curso del semestre de verano de 1925 particularmente (*Ga.*, 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*), del que toda la primera parte está sin embargo consagrada a la elucidación del “sentido y de la tarea de la investigación fenomenológica” (*Ga.*, 13-182), Heidegger indicaba simplemente, al término de una “crítica inmanente”: “De la misma manera que los fenómenos no están nunca dados de entrada, puesto que la investigación tiene cabalmente la tarea de conquistarlos, igualmente el concepto de fenomenología no se deja establecer de una vez por todas, de un solo golpe” (Ibid.: 189). De donde estaba permitido extraer esta consecuencia, en el momento mismo en el que se emprendía “la exposición de la pregunta por el ser”: “provisionalmente (...), la única tarea que nos espera, es la de elaborar de manera fenomenológicamente radical, y en conformidad con el principio de la fenomenología, la cuestión fundamental: *¿qué quiere decir ser?* Los resultados de la investigación fenomenológica, tanto como la definición de esta ciencia misma, pueden permanecer por el momento en suspenso” (ibid.: 190). Y si se busca determinar más adelante el *principio* de la fenomenología, siguiendo el curso de 1925, nos encontramos atrapados en un extraño círculo: el principio sobre el que debe ajustarse la investigación es “fenomenológico” en el sentido en que se define esencialmente como “principio investigativo” (Ibid.: 103), como principio *metodológico* que, como tal, no comporta ninguna “tesis”, no enuncia ningún dogma determinado. El principio fenomenológico, en la medida en que es primariamente *principio investigativo*, se identifica entonces finalmente con la “máxima” de la fenomenología: *zu den Sachen selbst* –directo a las cosas mismas. El punto decisivo, es comprender primero la fenomenología como *investigación*, de la que el principio, a título de “principio investigativo” precisamente, está “destinado a conquistar el campo apropiado al asunto, a guiar la investigación de la perspectiva a partir de la que se puede inquirir del asunto en cuestión”; el principio fenomenológico, así entendido, es esencialmente “principio de la elaboración del modo de tratamiento, del método” de la investigación (Ibidem; Courtine, 1990: 161ss.).

A la luz de esta primera caracterización de la fenomenología como “concepto metodológico (*Verfahrenweise*, *Ga.*, t. 24: 452), volvamos ahora al curso de 1927-1928 consagrado a la *Crítica*, para definir en su Introducción

“el horizonte del cuestionamiento, el campo de investigaciones y la estructura de la *Crítica de la razón pura*”. Heidegger toma como hilo conductor las tres preguntas clásicas en las que se reúne “todo el interés de mi razón (tanto especulativo como práctico)” (Kant, 1980: A804 – B832), a saber: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar?” Y, en el curso presente, tal como en el libro de 1929 (§36), Heidegger substituye a las tres preguntas de la *Crítica* la cuatripartición que figura en el curso de *Lógica* editado por su colega Jäsche en 1880. “El dominio de la filosofía, tomado en sentido cosmopolítico, se deja reconducir –le indicaba Kant– a las preguntas siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me esta permitido esperar? ¿Qué es el hombre?”, agregando enseguida esta precisión capital para Heidegger: “Mas en el fondo se podría reconducir todo a la antropología, puesto que las tres primeras preguntas se refieren a la última.” La precisión es en efecto capital, si en todo caso se aparta el contrasentido antropológico de entrada amenazante. Es por lo que Heidegger subraya enseguida: “En su comienzo metódico y su problemática, la *Crítica* difiere en todo de la antropología, puesto que ésta, siendo una ciencia empirico-óptica, no puede pretender como tal fundar la ontología y en general la filosofía. Esto también vale para la psicología, que es también una simple ciencia de lo ente”. Para determinar el “modo de investigación” de la *Crítica*, por cuanto su acertero último es la pregunta ¿Qué es el hombre? –pregunta que debe ser ella misma entendida en un sentido “fundamental-ontológico”-, hay entonces que excluir de entrada el método antropológico tanto como el método psicológico. “Positivamente, empero, –pregunta entonces Heidegger- ¿cuál es el carácter de la investigación que Kant, de manera más o menos unívoca y segura, conduce en la *Crítica*?” La respuesta puede en un primer momento sorprender:

Podemos decir brevemente: el *método* de la *Crítica*, considerado como actitud fundamental (*in der Grundhaltung*), es lo que, desde Husserl, comprendemos, llevamos a cabo y aprendemos a fundar más radicalmente como *método fenomenológico*. Es por lo que una interpretación fenomenológica de la *Crítica* es la única conforme con las intenciones propias –aunque no expresadas del todo claramente– de Kant (Heidegger, 1977: 82).

Cierto, como Heidegger lo reconoce enseguida, la expresión “método fenomenológico”, empleada para caracterizar el proceder de la *Crítica de la razón pura*, no es primero más que una “simple expresión”; mas de la

misma manera que era vano querer determinar la idea de fenomenología o “la fenomenología” (*Ga.*, 24: 467) de otro modo que como método, incluso como “esfuerzo expresamente acometido en vistas del método”, igualmente es prematuro elucidar la “expresión” antes de haber abordado concretamente “el contenido y la marcha” de las investigaciones kantianas. ¿Hay que ver en ello simplemente, como lo sugiere una nota del traductor¹², una “finta”? No lo creemos así: la interpretación propuesta en 1927-1928 es efectivamente fenomenológica y se comprueba tal en su despliegue, en su proceder, inclusive si en el presente curso, como en casi todos los de la misma época, Heidegger se detiene en el camino, por razones “fortuitas” que son las del constreñimiento horario de la enseñanza académica.

Antes de intentar caracterizar como *fenomenológica* la ‘Interpretación’ de la *Crítica*, dos indicaciones preliminares deben ser presentadas: el curso de 1927-1928 procede fenomenológicamente en el sentido en que, en su curso de 1935-1936 (publicado en 1962), Heidegger se esfuerza también por abordar en modo fenomenológico la pregunta ¿qué es una cosa? Incluso, si entre tanto la pregunta misma ha sido reconocida como “historial”¹³.

Cuando, en 1935-1936, Heidegger pasa de la cuestión de la cosa a la cuestión más determinada de la interpretación kantiana de la coseidad de la cosa, no cambia ni de terreno ni de “método”: “Transformamos –anota– nuestra pregunta ‘¿qué es una cosa?’ en la pregunta de Kant e, inversamente, transformamos la pregunta de Kant en nuestra pregunta” (Heidegger, 1961: 56; *Ga.*, 41). Esta transformación, a través de la que hacemos nuestra la pregunta kantiana planteándole nuestra pregunta, no altera mucho más la cuestión inicial de lo que solicita la literalidad del texto kantiano. En cambio, sólo este intercambio de lugares nos permite “trasplantarnos” en la filosofía de Kant dándole la palabra para un auténtico diálogo.

12. *Nota de traducción*: la referencia es a la traducción francesa de la *Phänomenologische Interpretation der Kritik der reinen Vernunft.*, *Ga.*, 25. *Interpretation phénoménologique de la Critique de la raison pure* (1982), realizada por E. Martineau, quien unos años más tarde publicara y distribuyera su propia traducción de *Ser y tiempo* -1985- de manera polémica y al margen del monopolio de la casa *Gallimard* que publicaría enseguida la traducción “oficial”, realizada por François Vézina, en 1986. Nótese lo tardío de la publicación de una traducción completa de esta obra mayor.

13. Cf. También el proceder fenomenológico que rige el cuestionamiento de la cosa en *El origen de la obra de arte* (*Ga.*, 5: 15ss.). Sobre el carácter fenomenológico del proceder, ver en particular las excelentes anotaciones de F.W. von Hermann (1980: 35ss.).

Nuestra segunda indicación preliminar concierne esta vez a la sorprendente desaparición de la expresión “fenomenología” en la obra de Heidegger a partir del comienzo de los años 30, incluso ya significativamente, como lo ha sugerido O. Pöggeler, a partir de la lección inaugural de 1929: *¿Qué es la metafísica?* El curso del semestre de invierno de 1930-1931 (Ga., 32), consagrado a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, aporta sobre este punto una luz decisiva. Evocando las diversas mal interpretaciones del intitulado “fenomenología”, en el sentido de Hegel (Heidegger, 1930; Ga., 32), Heidegger añade:

La *Fenomenología* no tiene nada que ver, ni en su tema ni en su modo de tratamiento, y todavía menos en su cuestionamiento fundamental y su acertero, con una fenomenología de la conciencia en el sentido actual, es decir en el sentido de Husserl; (...) en el interés de una comprensión real, una disociación neta se impone entre una y otra fenomenología [sc. la de Hegel en 1807 y la de Husserl], y ello especialmente hoy en día cuando todo lleva ese nombre de ‘fenomenología’. Vamos incluso más lejos: si nos referimos a la más reciente publicación de Husserl [sin duda alguna el *Nachwort* a las *Ideen* que acababa de aparecer en el tomo XI del *Jahrbuch*] que contiene una apasionada desaprobación de aquellos que habían sido hasta aquí sus colaboradores, haríamos mejor en el porvenir de no llamar fenomenología más que *lo que* Husserl mismo ha creado y quiere promover. Lo que evidentemente no impide en nada que seamos todos sus alumnos y debemos permanecerlo” (Heidegger, 1982: 64).

No se podría ser más claro. No por ello es menos cierto que la interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* que Heidegger desarrolla en su curso de 1930-1931 es también “fenomenológica”, en el sentido que era y permanecerá de Heidegger, como la de 1927-1928, que trata acerca de la *Crítica de la razón pura*, incluso si ahora Heidegger renuncia expresamente a caracterizar bajo ese nombre el andar de su pensar, aunque permanece fiel a la llamada: *Zur Sache selbst!*, y se propone “tomar bajo su cuidado la fenomenología en lo que tiene de más propio” (Heidegger, 1963).

Formulemos de nuevo nuestra pregunta directriz: ¿Qué es lo que caracteriza como “fenomenológica” la presente interpretación de la *Crítica*? La respuesta puede enunciarse provisionalmente de manera abrupta: su violencia. Sea todavía, de manera quizá más explícita: la interpretación es aquí “fenomenológica” en la medida en que denota enteramente la tarea eminentemente fenomenológica que es la *destrucción*. La destrucción

pertenece en efecto intrínsecamente al método fenomenológico (a la fenomenología determinada como *Methodenbegriff*), y constituye una “pieza esencial”¹⁴. “Toda interpretación filosófica es en sí destrucción, confrontación (*Auseinandersetzung*) y radicalización”, notará de nuevo Heidegger algunos años después de su curso de 1927-1928 (*Ga.*, 31: 168).

Y, es precisamente en tanto que *fenomenológica* que la interpretación, participando de la destrucción, debe necesariamente hacer uso de la violencia, aparecer como forcejeo, como sobre-interpretación. En *Sein und Zeit*, Heidegger subraya en repetidas ocasiones el carácter de violencia (*Gewaltsamkeit*) que pertenece esencialmente a la analítica existencial; en el párrafo 63, particularmente, donde indica que la analítica existencial comporta necesariamente un “carácter metódico”, Heidegger hace esta precisión capital: “la predonación fenomenal originaria de este ente [*Dasein*] no es en absoluto obvia. La puesta al descubierto del ser originario del *Dasein* debe serle *arrancada* yendo a *contra-corriente* de la tendencia interpretativa óntico-ontológica propia de la caída” (311 B). Es “el modo de ser del *Dasein*” mismo, prosigue Heidegger, el que “*exige* que una interpretación ontológica, cuya meta sea la originariedad de la mostración (*Aufweisung*) fenoménica, *conquiste para sí el ser de este ente en contra de la tendencia encubridora que hay en él*. La analítica existencial tiene por ello [...] constantemente un carácter de *violencia*” (Heidegger, 1927: 311 D). Este carácter de violencia es impuesto por el modo de ser del *Dasein* y la “caída” que le pertenece constitucionalmente; más secretamente, responde a la estructura misma de la verdad como *a-lèthéia*. “*A fuer de esencialmente cadente (wesenhaft verfallen)*, –leíamos en el párrafo 44 de *Sein und Zeit*– *el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la “no-verdad” [...]*. De ahí que el *Dasein* tenga también la esencial necesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, *en lucha contra* la apariencia y la disimulación (*Schein und Verstellung*), y la de asegurarse siempre de nuevo del estar al descubierto” (Ibid.: 222)¹⁵.

14. Prosigue Heidegger (1927, *Ga.*, 27: 31): “La interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, es decir la construcción reductora del ser, implica entonces necesariamente una *destrucción*, dicho de otro modo una *desconstrucción (Abbau)* crítica de conceptos recibidos, que están primero necesariamente en uso, con el fin de remontar a las fuentes en las que han sido extraídos. Es solamente con la ayuda de esta destrucción que la ontología puede fenomenológicamente asegurarse plenamente de la autenticidad de sus conceptos”.

15. En el curso de 1927-1928, Heidegger apela, de manera bastante abrupta, a la “caída” (*Verfallen*) del *Dasein* para “resolver” el enigma ante el que Kant vino a tropezar (Ibid.: 79).

Tanto como la analítica del *Dasein*, la interpretación fenomenológica, a título de *destrucción*, debe caracterizarse por la violencia en tanto que, “bajo el constreñimiento de la cosa misma” (Heidegger, 1927/28, Ga., 25: 102, 252, 299), apunta a traer al día lo no-dicho de la *Crítica*, a “sacar a luz aquello ante lo que Kant se elude” (Heidegger, 1927: 23) y, finalmente, a mostrar “*porque* el terreno [en el que Kant había andado un trecho: el de la temporalidad originaria] tenía sin embargo que permanecer inaccesible para él en sus últimas dimensiones y en su función ontológica central” (Ibidem).

De la misma manera que Heidegger creía poder encontrar un apoyo suplementario para su interpretación fenomenológica de la *Crítica* en el proceder implícitamente “fenomenológico” de los análisis de Kant, de la misma manera no se equivoca en recordar los dos pasajes clásicos en los que Kant “observa que no hay nada de extraño en que, sea en la charla familiar, sea en los escritos, se llega, confrontando los pensamientos que un autor expresa sobre un objeto, a comprenderlo mejor que lo que se ha comprendido él mismo (...)” (Kant, 1980: A314 – B 370)¹⁶.

Nuestra intención y nuestra tarea de comprender bien la *Crítica de la razón pura* –anota en el umbral de su curso– implican entonces necesariamente una pretensión de entenderlo mejor que lo que él mismo se entendió (...). La intención de comprenderlo mejor testimonia tanto menos de una excesiva pretensión o de una voluntad de depreciación por cuanto es justamente ella la que expresa apreciación de lo que quiere ser comprendido (...). Una mejor comprensión no es posible y no tiene sentido más que allí donde lo que debe ser comprendido abriga en sí mismo la posibilidad de dejarse perseguir hasta sus fundamentos” (Heidegger, 1977: 3-4).

El “retorno a Kant” no tiene sentido, filosóficamente, más que si, dejando a Kant la palabra, le hace decir “lo que él ha querido decir”, en lugar de limitarse a retomar lo que Kant ha dicho explícitamente. “Lo esencial de todo conocimiento filosófico –anotaba Heidegger en su libro de 1929– no descansa en primer lugar sobre las proposiciones explícitas de las que está hecho, sino sobre aquello que queda inexpresado aunque hecho presente a través de las tesis explícitas” (Heidegger, 1929: 201). Aferrándose a lo que

16. Así como en la Introducción de la *Phänomenologische Interpretation* (...), los mismos textos son citados en el *Kantbuch*.

permanece no-dicho (*noch ungesagtes*), la interpretación se vuelve necesariamente sobre-interpretación (*Überdeutung*), es naturalmente conducida a “agregar a Kant” incluso a “agregar demasiado”, y debe proceder a un “sobre-aclaramiento” (*Überhellung*) destinado a hacer aparecer, siempre “de contra-golpe”, lo que Kant puede decirnos de esencial (Heidegger, 1982: 78-103).

Sólo una tal interpretación nos permite “entrar en el debate” con Kant, ir a su encuentro como ese “lector resuelto” que suponía. Heidegger anota que Kant “tenía en él esa paz interior que un gran trabajo extiende a través de la totalidad del *Dasein*. Seguro en su paz interior, podía contar no con lectores de sus libros, sino con combatientes, listos a confrontarse con las cosas mismas a las que su existencia estaba dedicada” (Ibid.: 298-299). Con ello se ve que la interpretación no es violenta más que en la medida en que precisamente es fenomenológica; pero, esta violencia que “los historiadores de la filosofía” pueden reprochar siempre “con derecho” a este tipo de interpretación (Heidegger, 1929)¹⁷, es justamente la única condición de posibilidad de “poner en camino un diálogo de pensamiento entre aquellos que piensan”. El diálogo de pensamiento obedece con seguridad a otras “leyes” que las que rigen la “filología histórica”, y permanecen constantemente expuestas al riesgo de extraviarse.

¿Cómo caracterizar más a fondo este diálogo? ¿Cuáles son sus leyes? A estas preguntas, ni el curso de 1927-1928, ni el primer *Kantbuch* permiten dar respuestas unívocas, dominados como están por la oposición, extensamente engañosa, del “decir” y del “querer decir”, de las “proposiciones explícitas” y de lo “inexpresado”. Habrá que esperar aún varios años antes de que Heidegger exponga temáticamente la esencia y el porte historial del diálogo¹⁸, y explicité lo no-dicho como “no pensado” (*das Ungedachte*). “Más grande es la obra de un pensador, dirá en 1957 en el *Principio de razón*, -lo que no se mide en absoluto respecto a la extensión y al número de sus escritos- y tanto más rico es lo impensado que encierra, es decir lo que, por la primera vez y gracias a ella, sube a la superficie como no habiendo sido aún pensado”. Corresponde a Heidegger precisar enseguida: “A decir verdad este impensado no concierne algo que un pensador no habría visto o de lo que no habría podido ir hasta el extremo y que después de él otros

17. Sobre este prólogo de la segunda edición, ver: Declève, 1968: 555-565.

18. Véase, particularmente: *Was Heisst Denken?*: 110.

pensadores más capaces deberían sacar a la luz” (Heidegger, 1955/6: 124). Cuando el pensamiento conmemorante intenta acercarse en la obra de Kant a lo “impensado” que encierra, el proceder aparece ciertamente menos “violento” que cuando en el curso de 1927-1928 Heidegger interpretaba, por ejemplo, la síntesis de la reconocimiento en el concepto como “síntesis de la precognición” (Heidegger, 1927: 316-321), empero el *Andenken* que se encuentra en adelante a la orden del día responde en realidad estrictamente a la *Erinnerung* que Heidegger llamaba ya de buena gana al final del primer *Kantbuch*.

Es que seguramente en 1927, no más que en 1929, Heidegger no tenía aún perfectamente conciencia del carácter *seinsgeschichtlich* –de la “historialidad”– de la pregunta por el ser de la que encentaba la posición; no presentía sin duda ni siquiera la tesis –y *a fortiori* su incalculable alcance– que leemos en dos ocasiones en el *Nietzsche*: “La historia del ser no es otra cosa que el ser mismo”¹⁹. Conviene de todas maneras subrayar que, en el curso de 1927-1928, como en el libro de 1929, Heidegger ya ha rebasado la oposición hermenéutica “simple” del decir y del querer-decir, para interrogarse más secreta y fundamentalmente acerca de lo que “adviene” en y a través de la empresa kantiana de una *Crítica de la razón pura*: “¿Qué es lo que adviene (*geschieht*) en la re-fundación kantiana?” (Heidegger, 1929: 205) pregunta. Y, más lejos (comienzo del §38), anota de nuevo en el mismo sentido: “La manera de filosofar propia de Kant no nos será accesible más que si nos abstenemos, con más determinación aún que antes, de examinar lo que Kant ha expuesto literalmente, en aras de buscar lo que acaece (*geschieht*) en el curso de su instauración. La explicación original de la *Crítica de la razón pura*, tal como la hemos dado más arriba, no tiene otro acertero más que el de develar este acaecer (*auf die Freilegung dieses Geschehens zielt*)” (Ibid.: 214). Y, sin duda, podemos leer de manera aún más clara en el segundo *Kantbuch* (*Die Frage nach dem Ding*):

Interrogar de manera histórica (*geschichtlich*) quiere decir: liberar y poner en movimiento el acaecer (*Geschehen*) que se encuentra atado y en reposo en la pregunta (...). El acaecimiento inicial interior a esta pregunta no se sitúa lejos de nosotros en algún lugar en la grisalla lejana del tiempo: está

19. Dice Heidegger: “*Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seiendem und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses*” (1939/46: 486; 489).

presente en cada proposición, en cada opinión cotidiana, cada vez que tenemos accesos a una cosa (Heidegger, 1961: 36-37).

¿Qué hay de la interpretación, como fenomenológica, cuando, “atendiendo más al cuidado de la letra como tal”²⁰, renuncia a la repetición, necesariamente violenta, por cuanto apunta a sacar a luz lo no-dicho, para consagrarse a la recepción cuidadosa de lo que adviene, y definirse esencialmente como pensamiento del destino o de la destinación del ser? ¿Cuáles son las oportunidades y las posibilidades de una fenomenología del “don” y del “eso se da” (*Es gibt*)? Otras tantas preguntas que pueden permanecer abiertas aquí²¹.

BIBLIOGRAFÍA

AUBENQUE, P. (Ed.). 1972. *Ernst Cassirer – Martin Heidegger. Débat sur le kantisme et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne.

COURTINE J.F. 1990. «La cause de la phénoménologie», en: *Heidegger et le phénoménologie*. Paris: Vrin.

DECLÈVE, H. 1970. *Heidegger et Kant*, Den Hagen: Martinus Nijhof.

_____. 1968. «Le second avant-propos de ‘Kant et le problème de la métaphysique’», en: *Dialogue* VI (4).

GRANEL, G. 1972. «Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et la phénoménologie husserlienne» en: *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER, M. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

_____. 1929. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M. Klostermann, 1973.

_____. 1993. *Kant y el problema de la metafísica*. México: F.C.E.

20. Sobre este punto ver Heidegger, 1949: *Carta sobre el humanismo* en eco a Hölderlin, Patmos, *GstAus*, II, 1: 172, v. 222-225:

“(…) Der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am meisten, daß gepflegt werde
Der veste Buchstab (...)”.

21. Ver en particular las indicaciones de J.-L. Marion, 1989.

_____. 1977. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. 1927/28. Gesamtausgabe, Band 25, Frankfurt a. M.: Klostermann.

_____. 1982. *Interpretation phénoménologique de la Critique de la raison pure*. Paris: Gallimard; traducción de E. Martineau.

_____. 1925. *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe, 20.

_____. 1935/36. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, 24, 1927.

_____. 1935/36. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en: *Holzwege*, Gesamtausgabe 5.

_____. 1961. *Die Frage nach dem Ding* (1935). Tübingen: Max Niemeyer. Gesamtausgabe, 41.

_____. 1930. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe 32. 1939/46, *Nietzsche II*. Gesamtausgabe 6.

_____. 1949. *Brief über den Humanismus in Wegmarken*. Gesamtausgabe 9 1919-58.

_____. 1955/56. *Der Grund der Satz*. Gesamtausgabe 1.

_____. 1959. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe 12.

_____. 1919-58. *Wegmarken*. Gesamtausgabe 9.

_____. 1963. *Mein Weg in die Phänomenologie*, en: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer. Gesamtausgabe 45.

HÖLDERLIN, F. 2004. *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge*, 12 Bände, hrsg. von D. E. Sattler. München: Luchterhand.

HUSSERL, E. 1956/65. *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. R. Boehm.

KANT, E. 1980. *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Ausgabe.

_____. 1980. *Oeuvres philosophique*, t. 1, publicadas bajo la dirección de F. Alquié, Paris: Pléiade.

MARION, J.L. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF.

RICHARDSON, W. 1963. *Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.

SPROKEL, N. 1984. "Heidegger Schriften in seinem Lebenslauf", en: *Gregorianum* (65/1).

VON HERMANN, F.W. 1980. *Heidegger Philosophie der Kunst*, Frankfurt.