

# **La ontología fundamental como una respuesta a logiscismo y verificacionismo de Carnap.**

Juan Manuel Hernández A.

Cita:

Juan Manuel Hernández A (2013). *La ontología fundamental como una respuesta a logiscismo y verificacionismo de Carnap. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/547>

# LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL EN HEIDEGGER COMO UNA RESPUESTA AL LOGICISMO Y VERIFICACIONISMO DE CARNAP

Juan Manuel Hernández  
Universidad del Valle

Este trabajo se propone abordar la noción de experiencia en Carnap, de un lado en el logicismo y verificacionismo (lo epistemológico) y de otro en el ataque contra la metafísica (lo ontológico). Esto se hará siguiendo la pista a la noción de experiencia desde Kant, en la propuesta epistémica y ontológica del idealismo trascendental. Heidegger, en *Ser y tiempo* y *¿Qué es metafísica?*, reevalúa de manera crítica la epistemología de las ciencias positivas y su propuesta ontológica. El punto allí no es sólo la exégesis del concepto de experiencia, sino el proyecto desde el cual puede tener sentido la movilización de esa noción en la fenomenología hermenéutica y frente a la analítica del logicismo carnapiano. Es esta una tarea interpretativa y reconstructiva con la novedad y dificultad inherente a la traducción de proyectos tan distintos. Por eso creo que Kant debe ser el punto de partida.

## 1. Origen y tarea de la filosofía en la crítica y los prolegómenos según Kant

La actitud de Kant hacia la metafísica nace en la situación histórica ocupada por la vieja oposición entre racionalismo y escepticismo. Lo que él pretende es superar la inútil ambigüedad que se presenta entre la aceptación y la negación de la metafísica. Lo que realmente le importa es convertir en objeto de investigación a la razón misma, como facultad de conocer. Se intenta evaluar todos los conocimientos a los que es posible llegar autónomamente a partir de toda experiencia:

Compendieron que la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes (...) la razón, llevando en mano sus principios, sólo según los cuales fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos [principios]. (Kant, 2009:18 [BXIV])

Es por ello que, en palabras del propio Kant, la metafísica resulta ser “un conocimiento racional especulativo enteramente aislado que se eleva por completo por encima de las enseñanzas de la experiencia”, y que, al someter la razón a juicio, esta permitirá establecer el porqué del fracaso de la metafísica y resolver la cuestión de la posibilidad o imposibilidad como ciencia. Kant se verá

obligado a invertir la forma habitual del conocimiento en tanto que los objetos han de ser presentados *a priori*. Será preciso afirmar que no es el conocimiento el que gira en torno a los objetos, sino los objetos en torno al conocimiento. La subsunción del conocimiento sensible por el inteligible. Esto pone un problema sobre la mesa ¿Cómo el entendimiento puede anticipar sus conceptos en dirección a lo sensible? ó ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Estos, dirá Kant, sólo son posibles si en el conocimiento colaboran sensibilidad y entendimiento, y si éste último es capaz de considerar un caso bajo la dirección de una ley o un principio o dicho de otro modo hacer inteligibles fenómenos bajo categorías, enlazar universal y necesariamente los datos que ofrece la sensibilidad. Con ello se logra esbozar el problema de la *Crítica*: dar cuenta de las posibilidades de experiencia, sacar a la luz las condiciones de todo conocimiento como unidad de las formas de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento. Es por ello que Kant asume el asunto de analizar la razón o la facultad de conocer en virtud de poner al descubierto su estructura *a priori*, en el siglo de las luces con la influencia del empirismo de Locke y de Hume y en donde, como cuenta Grondin, la metafísica era fuente de irrisión y en donde es posible verla como la “metafísica-teólogo-cosmólogo-nigología”<sup>1</sup> de Voltaire.

El saber auténtico, o científico sólo puede hallarse en las ciencias experimentales. Kant afirma que la metafísica no había logrado ser una ciencia rigurosa al igual que la física o las matemáticas. No obstante, la metafísica hace parte de la disposición natural del ser humano:

Ahora bien, hay que considerar esta *especie de conocimiento* también, en cierto sentido, como dada; y la metafísica es efectivamente real, si no como ciencia, sí empero como disposición natural (*metaphysica naturalis*). Pues la razón humana, acicateada por su propia necesidad, sin que la mueva a ello la mera vanidad de [pretender] saber mucho, progresa inconteniblemente hasta aquellas preguntas que no pueden ser respondidas por ningún uso empírico de la razón ni por principios

---

<sup>1</sup> “Pangloss enseñaba metafísico-teólogo-cosmólogo-nigología. Probaba admirablemente que no hay efecto sin causa, y que, en el mejor de los mundos posibles, el castillo de monseñor el barón era el más hermoso de los castillos, y que la señora baronesa era la mejor de las baronesas posibles.

Demostrado está, decía Pangloss, que no pueden ser las cosas de otro modo, porque habiéndose hecho todo con un fin, éste no puede menos de ser el mejor de los fines. Nótese que las narices se hicieron para llevar anteojos; por eso nos ponemos anteojos; las piernas notoriamente para las calzas, y usamos calzas; las piedras para ser talladas y hacer castillos; por eso su señoría tiene un hermoso castillo: el barón principal de la provincia ha de estar mejor aposentado que ninguno; y como los marranos nacieron para que se los coman, todo el año comemos tocino: en consecuencia, los que afirmaron que todo está bien, han dicho una tontería; debieron decir que nada puede estar mejor.”Voltaire, F. M A. (1984) *Capítulo I De cómo Cándido fue criado en un hermoso castillo y de cómo fue arrojado de allí* en “Cándido o el optimismo”. Traductor. Leandro Fernández de Moratín. Editorial. Sarpe. Pp. 1

tomados de allí; y así, en todos los hombres, tan pronto como la razón se ha ensanchado en ellos hasta la especulación, ha habido siempre efectivamente alguna metafísica, y seguirá estando allí siempre (Kant, 2009: 63 [B21])

La razón humana se ve irresistiblemente dirigida a superar los límites del mundo sensible y a plantear cuestiones metafísicas; razón por la que la misma razón llega, esto es, porque busca conocer el porqué de las cosas. La razón no puede sino cuestionarse sobre la condición de esta condición. Esta búsqueda de la condición de la condición sólo puede ser satisfecha por un término que sea él mismo incondicionado. Puesto que la razón no se contenta con lo condicionado, esta siempre busca lo incondicionado o lo absoluto. En un modo más sencillo de entenderlo, la razón es metafísica o no es razón. Pero la pregunta que desea plantear Kant es ¿Hay conocimientos metafísicos?

La disposición que Kant califica de *metaphysica naturalis*, forma parte pues de la razón humana. Kant mostrará que la razón busca, en razón de su estructura interna, formas particulares de lo incondicionado. Llevada por sí misma a la metafísica, la razón pura alcanza necesariamente ideas como: alma, libertad, Dios; busca, en la primera, un sustrato del pensamiento, en la segunda un principio incondicionado del obrar, en la tercera un principio último de lo real. El fin último de la razón sólo concierne a estos tres objetos. La libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios (Kant, 2009: A 797; B 825)

¿Pero está *metaphysica naturalis* puede dar una reflexión rigurosa que responda de forma legítima a sus pretensiones? Para responder esta pregunta Kant redactó la *Crítica de la razón pura*, que responde a consideraciones como: ¿Cómo es posible la metafísica? Pregunta que se debe entender por ¿es posible la metafísica como ciencia? (Kant, 2009: B22). La idea de ciencia se asocia hoy día naturalmente a la de un saber natural y verificable. Pero ¿Qué es lo que constituye una ciencia según Kant? De acuerdo con la *Crítica de la razón pura*, lo que hace que un conocimiento sea ciencia es que no se configure como un simple agregado de conocimientos, sino como un sistema, entendido como “la unidad de los diversos bajo una idea” (Kant, 2009: A832; B860). Esta concepción de la ciencia descansa en la idea racionalista de que es más riguroso el conocimiento que proviene de principios (*cognitione ex principiis*), mientras que el conocimiento experimental no se apoya por su parte más que en datos de la experiencia (*ex datis*) (Kant, 2009: A836, B864). Ese conocimiento racional por ejemplo se encuentra en las matemáticas o en la física pura, cuyos principios ha expuesto Newton en *Principia mathematica philosophiae naturalis*, de 1786.

Pero, ¿No es la metafísica un conocimiento que no está hecho a nuestra medida? Si el conocimiento metafísico es posible ¿Cuáles son sus principios? Si, después del proyecto de la *Crítica de la razón pura*, la metafísica se manifiesta como irrealizable, entonces se habrá de redefinir sobre principios nuevos. Desde Parménides hasta Platón la metafísica se había entendido como un saber racional que supera el marco de la observación empírica, por la dignidad de sus objetos, ¿Puede la razón conocer algo sin la participación de la experiencia?

La respuesta de Kant no se hace esperar, él cree que la razón pura puede justificar perfectamente sus pretensiones de un conocimiento *a priori*, pero en el orden de la matemática (fundada en axiomas y demostraciones que pueden ser objeto de una cierta intuición *a priori*) y de la física pura de Newton, que expone en *Principia mathematica philosophiae*, porque sus principios permiten dar cuenta de las leyes generales de la naturaleza (universales, necesarias, debiendo así proceder de una fuente racional). Pero en tales casos la razón sigue fijada a la experiencia posible, sobretodo en la posibilidad de intuición para las matemáticas y en el proyecto de legislación de la naturaleza de la física. ¿Pero será posible que los conceptos que resultan más metafísicos sean posibles de este modo? Kant solo traba con una pregunta la puerta. Si es posible, que alguien muestre con qué *derecho lo son*. Mientras no se responda tal pregunta la puerta permanecerá cerrada.

La razón pura es usada para justificar sus conceptos. En el campo de la matemática, y la física recibirán una justificación filosófica, pero por el otro sus excesos deberán quedar reprobados. Las pretensiones que serán en gran medida medidas dentro de éste saco serán las de la metafísica. Esto ¿Quiere decir que se debe renunciar a la metafísica? De una manera frente a la metafísica de antes, sí. Sin embargo queda por otra parte atrincherado desde la razón, que Kant habla de ella en un sentido positivo y además habla de una metafísica de la naturaleza y de las costumbres que habrán de contener a ésta. La razón metafísica se equivoca para Kant en razón de su propia naturaleza, respecto a sus posibilidades de conocimiento. De ahí la necesidad de encontrar en la razón el punto del malentendido en que hace que la razón se enrede consigo misma.

No entiendo por ésta una crítica a los libros y de los sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella pueda esforzarse *independientemente de toda experiencia*; por tanto, la decisión acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y la determinación, tanto de sus fuentes, como del alcance y de los límites de ella, pero todo a partir de principios.  
Kant, 2009:7 [AXII])

Kant parece seguir el empirismo a sostener que la metafísica es una ciencia imposible porque pretende conocer algo que sobrepasa su capacidad. El filósofo de Königsberg destruye entonces la metafísica que no consigue justificarse y que va más allá de los límites. Pero si bien la *Crítica de la razón pura* fue escrita con el fin de hacer la metafísica posible, Kant aborda el interrogante en “Los prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia”, donde se asume la pregunta de ¿Qué hay que entender por metafísica? Que desde el prólogo a la primera edición reza: “el inventario, sistemáticamente ordenado, de todas nuestras posesiones por razón pura” (Kant, 2009: 12 [AXX]), porque toda metafísica puede ser concebida con producciones de la razón pura. ¿Cómo esas producciones pueden establecer un valor objetivo?, ¿En qué consisten esas producciones de la razón pura y como pueden conducir a una nueva metafísica?

Todo lo que procede *a priori* de la mente pone en acto la capacidad de síntesis que le permite ordenar y unificar los datos que le llegan de la sensibilidad, son entonces las capacidades de síntesis de la razón, gobernada por la idea de síntesis y de unidad. A ese sistema de metafísica Kant le da el nombre de filosofía trascendental, que también era otro nombre para la metafísica general.

Lo que diferencia a Kant de la filosofía trascendental de los antiguos es quizá el error que Kant percibe al sólo ver en los “trascendentales predicados de cosas” y no “requisitos lógicos y criterios de todo conocimiento de las cosas en general” (Kant, 2009: [B113]). Porque no se las conoce más que con categorías de la mente. Pero las cosas en sí son simplemente incognoscibles. Ya que sólo es posible conocerlas cuando son conceptualizadas con ayuda de las categorías de la mente. De ahí la distinción entre fenómeno y cosa en-sí: nada se puede conocer de la cosa en-sí, sólo se conoce según la manera como aparece en cuanto el sujeto utiliza las categorías *a priori*. Esos conceptos *a priori* sólo tienen validez en los fenómenos. En otras palabras, la cosa en-sí es una límite de la razón. Puesto que sólo a este orden se imponen leyes. Ya que sólo se tiene acceso a las impresiones sensibles que primeramente en diversidad, desordenada en el aparato sensitivo. Es el sujeto el que impone el orden en su psiquismo (Kant, 2009: [A125]). La razón pues parece el origen de las leyes pero nada puede conocer de las leyes que gobiernan las cosas en-sí, ni en los principios que superan en dictamen de la experiencia posible.

Para Kant, entonces, la ontología entendida como la ciencia del ser en cuanto tal, es imposible. Sin embargo, Kant concuerda con la ontología tradicional al decir que estas determinaciones *a priori* (de la mente) deben formar un sistema de la metafísica o de la filosofía trascendental, por tanto Kant cambiará el título de ontología a algo mucho más modesto como “analítica trascendental” entendiendo por trascendental lo que es autónomo de la experiencia, que haga

una relación de las producciones originarias del entendimiento puro (Kant, 2009: [B303]). Estas categorías *a priori* pueden ser conocidas porque son inmanentes a la razón misma. Kant los llamará los principios *a priori* de la experiencia posible, en el sentido en que ellos son los que posibilitan el conocimiento del objeto. Todo lo que es *a priori* constituye la diferencia entre el proyecto kantiano y la ontología tradicional, nunca hay pues conocimiento del ser sino del objeto en general.

Kant partía de la definición de la ontología que había dado Baumgarten: “La ciencia de los predicados universales de todas las cosas” (Kant, 1970: I, 7). El término no es otra que ciencia de los seres, o bien teoría general de los seres. La ontología para Kant es pues la teoría elemental de todos los conceptos que el entendimiento no puede tener más que *a priori* (Kant, 1993: 113) Kant propone pues construir un inventario de las determinaciones *a priori* del entendimiento que gobiernan el ordenamiento de la experiencia. Por lo tanto para el caso de Kant es posible esta metafísica que posibilita ésta ordenación de la razón. Para tal metafísica es necesario que se defina antes una reflexión que defina las condiciones y sus límites de ese carácter de la comprensión metafísica (Kant, 2009: 7 [AXX, XXI]).

El sistema de la metafísica, entendido como un catálogo de determinaciones *a priori* de la mente, que comprenden las condiciones del conocimiento de los objetos, abre la situación para preguntar por ¿Cómo es posible el conocimiento de la metafísica?

Dentro del vocabulario de Kant existen dos maneras de condiciones de posibilidad. 1. La condición de posibilidad de la metafísica trascendental. 2. La filosofía trascendental se preocupa también por las condiciones de posibilidad de la naturaleza de todos los objetos evaluando las determinaciones *a priori* de la mente. Estas categorías determinan todos los fenómenos. Según Jean Gordin el proyecto kantiano acabará por confundirse: la reflexión crítica (1) sobre las condiciones de posibilidad de la metafísica acabará asumiendo que la metafísica (2) no tiene más tarea que esclarecer las condiciones de posibilidad experiencia o del objeto en general (Gordin, 2006: 226).

Sin embargo, antes de que esto suceda Kant establece que entre la reflexión crítica no tiene otro lugar que la de ser el prolegómeno de una metafísica, de tal forma que es preciso tal reflexión que constituirá la filosofía trascendental. Pero ya esto se muestra con problemas puesto que depende de la crítica puramente limitada y el de una metafísica de los productos irreductibles de la razón. Hay que entender que lo *a priori* debe limitarse al campo restringido a las condiciones que hacen a la experiencia posible.

Ahora bien, la metafísica, según los concepto que daremos de ella aquí, es la única ciencia que puede prometerse tal acabamiento perfecto, y ello en breve tiempo, y con sólo poco esfuerzo, aunque unificado; de manera que no queda para la posteridad nada más que disponerlo todo de manera *didáctica* según sus propósitos, sin que con ello pueda aumentar el contenido más mínimo. Pues no es nada más que el *inventario*, sistemáticamente ordenado, de todas nuestras posesiones por *razón pura* (Kant, 2009: 7 [AXX, XXI])

Parece como si la reflexión sobre la metafísica hubiera dejado el terreno libre al proyecto de una reflexión sobre los límites de la razón. Marcar los límites de la razón pura no es arrancar de raíz la de metafísica sino asumir el campo del negocio de la razón pura y de su legislación *a priori*. Éste ejercicio es circunscrito en dos campos: el de la metafísica de la naturaleza y el de la metafísica de las costumbres. Sólo queda el camino crítico: 1. Gracias a Kant la metafísica ha reflexionado sobre sus propias condiciones de posibilidad y sobre sus propios límites. 2. A partir de Kant la metafísica es una ciencia de los límites de la razón pura, es decir que no puede más que conocer *a priori* las condiciones de experiencia posible. 3. La metafísica toma una forma de legislación *a priori* en el campo en que se ejerce, en el orden de la naturaleza y de las costumbres. Ésta metafísica “teórica” viene a justificar el proyecto newtoniano de un conocimiento *a priori* de las leyes de la naturaleza, a la vez permitía refutar el empirismo de Hume, que tenía por imposible el conocimiento *a priori* de la naturaleza.

Un ejemplo de esto es la estética trascendental. Cuando se trata de demostrar que espacio y tiempo son formas *a priori* del conocimiento sensible. Para afirmar esto es necesario que se pongan en claro dos puntos: 1. Que espacio y tiempo son *a priori* y no algo adquirido *a posteriori*, por lo tanto no dependen de la experiencia del hecho sino que están presupuestos en toda experiencia, que la experiencia está sometida a las condiciones de espacio y tiempo. 2. Que las representaciones de espacio y tiempo son intuiciones puras de la sensibilidad y no conceptos de la mente. Ambas tesis van en contra del empirismo de Hume y del racionalismo de Leibniz. Lo primero se muestra afirmando que espacio y tiempo están en la base de toda experiencia sensible. Esto debe entenderse al decir que las representaciones de espacio y de tiempo condicionan de antemano toda experiencia posible y que no dependen de la experiencia sino que la experiencia depende de ellos. Lo segundo. Al decir que espacio y tiempo son necesarios para la experiencia. Espacio y tiempo son dados *a priori* como condición de posibilidad de toda experiencia posible.

Para la segunda tesis se demuestra de la siguiente manera: 1. Espacio y tiempo son representaciones singulares. En consecuencia espacio y tiempo no son conceptos sacados deductivamente de las representaciones de cosas en general sino intuiciones puras. 2. Espacio y tiempo son representados como



una magnitud infinita dada. Las representaciones espacio y tiempo sólo son posibles como limitaciones del espacio y del tiempo únicos e ilimitados. El espacio y el tiempo no están contenidos en los espacios y tiempos particulares sino que los abarcan y van más allá de ellos. Un concepto es una representación que está contenida como punto en común en una infinidad de posibles objetos. Pero el verdadero problema de este punto es ¿Cómo puede la intuición de un objeto preceder al mismo? La solución de Kant es: una intuición *a priori* es posible porque no se refiere a los objetos mismos, sino a la región o al ámbito formal de los objetos, al horizonte trascendental en el que se presentan los objetos, dado que si las condiciones espacio-temporales de la intuición sensible fuesen empíricas, no tendría ningún sentido la necesidad. De esta forma mostrar cómo es posible los juicios *sintéticos a priori* en las ciencias matemáticas es lo mismo que dar una fundamentación a la matemática pura. Lo que realiza Kant es una desprendimiento de la “realidad empírica” y “la idealidad trascendental” de las representaciones de espacio y tiempo. Dado que espacio y tiempo no representan ninguna propiedad de las cosas en sí mismas ni en su relación recíproca, ninguna determinación que pertenezca a los objetos mismos. El espacio “no es nada más que la mera forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, sólo bajo la cual es posible para nosotros la intuición externa (...) si prescindimos de la condición subjetiva, sólo bajo la cual podemos recibir intuición externa (a saber, así como seamos afectados por los objetos), entonces la representación del espacio no significa nada.” (Kant, 2009: 77 [B42]). Y en el caso del tiempo no es otra cosa que “no es nada más que la forma del sentido interno, es decir del intuir a nosotros mismos y a nuestro estado interior” (Kant, 2009: 82 [A33]). Pero existe una diferencia entre espacio y tiempo el tiempo es además: “una condición *a priori* de todo fenómeno en general” (Kant, 2009: [A34]). Si el espacio era la forma que definía una región sensible, el tiempo es la forma que define todo lo externo y lo interno, por la razón de que todo lo sensible se refiere a la sensación y toda sensación por ser un estado de la mente a la sensibilidad interna y está sometida a la forma del tiempo. Nada puede ser dado a la experiencia que no se halle en el tiempo. Para Kant la realidad empírica y la idealidad trascendental de espacio y tiempo. Realidad empírica considerando que espacio y tiempo se refieren a la experiencia hasta el punto que sin ellos nada puede ser dado que no se encuentre sometido a estos mismos, pero también idealidad trascendental ya que espacio y tiempo no son nada si se abandona la condición de posibilidad de toda experiencia y se consideran a la base de las cosas en sí mismas.

Según Kant el conocimiento debe limitarse a la experiencia posible. Pero aunque Kant rechaza la posibilidad de una metafísica que supere el marco de la experiencia posible y que establece una nueva metafísica que se preocupa por los principios racionales *a priori* de la experiencia. De una metafísica trascendental a una trascendental. Sin embargo, la pregunta inicial de Kant por

la posibilidad de la metafísica como ciencia, quizás pueda ser problematizada. Si bien no se trata de reducir el carácter metafísico al conocimiento experiencial, Kant termina abriendo la posibilidad de que ésta misma (la metafísica) no dependa ya de la ciencia. hablar de metafísica, de libertad, de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma evidencia que se puede hablar de esto pensando en cuestionar si otorgarle a la metafísica el carácter de ciencia y reconsiderándolo a tal punto de que aún es posible hablar de esto a sabiendas que supera el límite de la ciencia.

La metafísica es simplemente inevitable, en ella está en juego el interés de la razón, tanto en el orden teórico como en el práctico. Finalmente el haber elaborado una teoría de la participación de la sensibilidad e inteligencia en el conocimiento, sin embargo la unidad sintética de estos remite sólo secundariamente a la oposición de sus principios constitutivos. El conocimiento fundado en dos principios: un elemento formal, la identidad o la no contradicción y un elemento material, el dato concreto de la intuición. Hace que la abstracción quede sustituida por la intuición intelectual que establece la aprehensión inmediata de los objetos inteligibles o posesión de ideas innatas. Si se acepta esto se posicionaría Kant del lado del racionalismo y si no se admite otra cosa que la intuición del lado del empirismo. El empirismo en la impotencia escéptica, el racionalismo en contradicciones y aporías inevitables. La posición de Kant pese a afirmar una colaboración activa entre el entendimiento y la sensibilidad en el conocimiento:

La *metafísica*, un conocimiento racional especulativo enteramente aislado que se eleva por completo por encima de las enseñanzas de la experiencia, y que lo hace mediante meros conceptos (no, como la matemática, por la aplicación de ellos a la intuición), [conocimiento] en el cual, pues, la razón misma tiene que ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora un destino favorable que haya podido tomar la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más antigua que todas las demás, y de que subsistiría aunque todas las restantes hubiesen de desaparecer devoradas por una barbarie que todo lo aniquilase. Pues en ella la razón cae continuamente en atascamiento incluso cuando quiere entender *a priori* (según ella pretende) aquellas leyes que la más común experiencia confirma (Kant, 2009: 18 [BIV]).

La posibilidad de la metafísica tiene un doble sentido según Kant la metafísica como disposición natural y como ciencia. La metafísica como disposición natural es un hecho de experiencia en el ser humano sobre él es que Kant se pregunta ¿Cómo es posible? Para la pregunta por la metafísica como conocimiento, ésta no ha logrado concretarse como ciencia. La metafísica como disposición natural tiene su fundamento de su posibilidad en la naturaleza de la razón. Esta unifica toda la experiencia en función de tres grandes totalidades: yo, mundo, Dios. La metafísica como ciencia no es

posible. No existen tres objetos de experiencia que correspondan a las tres ideas de la razón. No puede haber ciencia de ellas. En conclusión,

La razón pura, en verdad, no se ocupa más que de sí misma, y no puede tampoco tener otro negocio, porque a ella no le son dados los objetos para [que los lleve a] la unidad del concepto de experiencia, sino los conocimientos del entendimiento para [que los lleva a] la unidad del concepto de la razón, es decir [a la unidad] de la interconexión en un principio. La unidad propia de la razón es la unidad del sistema, y esa unidad sistemática no le sirve a la razón objetivamente, a manera de principio, para extenderla sobre los objetos, sino subjetivamente, como máxima, para extenderla sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos (Kant, 2009: 607 [A608])

Mas la metafísica no es como se refiere a ella los neo-positivistas un sinsentido. Si no hay objetos de la experiencia que corresponden a las tres ideas trascendentales. Pese a lo anterior aún se puede pensar realidades a las que se refieren a ideas como alma y Dios y la idea de mundo en razón de la contradicción que producen las antinomias, si es éste eterno o no. La realidad que les corresponde se sitúa para la razón en el plano ideal del noúmeno, no en un sentido asertórico, algo es o no sino en el sentido de que traza los límites de la propia razón y de su alcance de tal modo que cada experiencia es sólo una parte y nunca es el todo. Bien escribe Kant en los *Prolegómenos*

Pero por otra parte sería un absurdo aún mayor si no admitiésemos las cosas en sí mismas, o si pretendiésemos presentar nuestra experiencia como el único modo posible de conocimiento de las cosas, y por tanto presentar nuestra intuición posible, y nuestro entendimiento discursivo como el prototipo de todo entendimiento posible, y si, por consiguiente, pretendiésemos que se tuvieran los principios de la posibilidad de la experiencia por condiciones universales de las cosas en sí mismas (Kant, 1999: 251)

La experiencia no es cómoda a la razón, aleja la contestación de la pregunta: “Pero no somos libres de abstenernos completamente de toda investigación sobre ellas; ya que la experiencia nunca satisface completamente a la razón; la experiencia nos hace retroceder siempre más en la respuesta a las preguntas y nos deja insatisfechos con respecto a la resolución completa de ellas (de las cosas en sí mismas) (Kant, 1999: 253). No se puede salir de la experiencia pero tampoco se puede permanecer en calma en ella. La experiencia por sí sola no responde todas las preguntas. Las explicaciones que se citan para la experiencia interna y externa, ya sean materialistas o científicas no revelan los resultados en su totalidad. La experiencia como conjunto de fenómenos no posee en sí misma y se refiere precisamente a aquello que contiene el fundamento de estos fenómenos, a entes meramente inteligibles, que los mismos fenómenos enuncian, puedan o no ser conocidos. La misma idea de un límite del conocimiento arroja la idea de un “más allá”. La metafísica a

diferencia de la física y la matemática conocen limitaciones pero no límites. En cambio la metafísica se encuentra con los límites del conocimiento. Los límites del conocimiento limitan el paso a un “más allá”, pero impiden enunciar que en un “más allá” no hay nada.

La metafísica a los ojos de Kant no es otra cosa que el uso indebido de los trascendentales. Sus objetos flotan en el aire sin el fundamento de la experiencia. Se ha de notar que el pensamiento kantiano viene a darle la razón a Wolff al separar la ontología de la metafísica especial (que estudia la aplicación de la metafísica general en los cuerpos (cosmología racional, el alma (psicología racional), y Dios (teología racional)), y al concebir la filosofía como una ciencia de las cosas posibles en cuanto posibles que deduce el conocimiento de acuerdo a su inteligibilidad partiendo de los primeros conceptos y axiomas. Sin embargo se debe atender que la metafísica se define por sus fuentes y por sus objetos, desde un inicio es un conocimiento “meta” más allá de la experiencia al menos desde Aristóteles, sus objetos son: el mundo, el alma y Dios y las disciplinas que les corresponden la cosmología, y la psicología y la teología. Entonces si se limita con Kant a la experiencia a la experiencia científica entonces la metafísica se sitúa fuera de la noción tradicional de metafísica. La metafísica para Kant se convierte en un juego entre conceptos. ¿No habrá en toda experiencia una dimensión metafísica? Si el problema reside en ésta limitación la noción kantiana de metafísica se ha vaciado de metafísica. Pero también puede existir otra lectura de esto: Kant ha demostrado la imposibilidad de alcanzar verdades metafísicas por medio de los métodos y conceptos de la ciencia físico-matemática y a su vez de la limitación de una metafísica de no andar hasta no haber hecho una crítica a su aparato conceptual, a su instrumento, la razón en el fondo la cuestión es que llega a conocer realidades metafísicas por la pura naturaleza de la razón de ser independiente de la experiencia (a priori). Es necesario señalar que Kant no logra ver en este punto como si lo hace Hegel en su *Ciencia de la lógica*; lo que gana no es la deducción de las condiciones de posibilidad de inteligibilidad de un hecho dado, sino la deducción de las condiciones de posibilidad de inteligibilidad de la duda misma. Y es por esto mismo que Kant en su limitación no tiene la menor idea de una metafísica que no sea de tipo Wolffiano, racionalista o a priori y a su vez parece entretenerse una ambigüedad y es que la doctrina de la metafísica que se funda en la experiencia no alcanza a ser tocada, como es el caso de la metafísica de Aristóteles. De aquí se habrá de considerar entonces las dos posiciones cuyo suelo acaba de ser aclarado y son precisamente la del filósofo Rudolph Carnap y Martin Heidegger.

## **2. Heidegger la metafísica en *Ser y tiempo* y ¿Qué es la metafísica?**

La renovación y la actualización de la metafísica en el siglo XX se debe al proyecto de *Ser y tiempo*. El querer despertar la pregunta fundamental de la metafísica: “Hoy ésta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la “metafísica” (Heidegger, 2009:23) Heidegger aborda la cuestión del ser de una forma muy singular, promete una destrucción de la historia de la ontología o de lo que llamará ulteriormente metafísica: la metafísica comprendida como el intento de

disquisición del ente que en su totalidad hace perder y oscurece lo que tiene el ente de inexplicable, de gratuito y de desconcertante. Porque lo que se encuentra oscurecido es la propia experiencia —temporal— del ser, que en cada caso está en juego, pero por un tiempo en el que se es mortal. El ser humano sólo puede experimentar al ser en el horizonte del tiempo. : “(...) lo que se dice “ser”, es el tiempo” (Heidegger, 2010: 27)<sup>2</sup>. La metafísica ha entendido el ser de igual manera con relación al tiempo, pero como permanencia. Sea el ser para Parménides, el *eidos* para Platón, la sustancia para Aristóteles o el Dios medieval. De ésta forma se niega el tiempo que es en sí mismo el ser humano en su constitución originaria y con este punto se huye de la finitud. Heidegger llamará al ser humano, el cual es un ente temporal Dasein, y éste mismo es el lugar de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente. Para Heidegger la metafísica sólo se ha ocupado del ente, la metafísica nunca ha pensado el ser. De allí su intención no se puede pensar el ser más que destruyendo la metafísica. Con esto busca plantear mejor la cuestión. Con esto se aclara que la empresa que emprende Heidegger con ésta tarea es reorientar la tradición de la metafísica según el lugar del ser como lo permanente. Busca llegar a un suelo originario que le permita partir de la finitud del Dasein humano. Para así poner de manifiesta la huida que comprende el ser verdadero de la tradición ante su temporalidad. Para Heidegger entonces el Dasein propio será aquel que asuma su ser-para-la-muerte. Con esto queda claro que no se puede ganar de nuevo la pregunta por el ser sino es destruyendo la tradición del pensamiento que ha impedido plantear la cuestión de la pregunta por el sentido del ser en general. pero es obvio que Heidegger usa el término entre comillas porque se oponía a la metafísica asumida desde *La crítica de la razón pura* que a bajo la lectura del neopositivismo sostenía por sí misma esa visión de la metafísica caída en desuso y de sostener una filosofía como una teoría del conocimiento. De allí que la lectura de los métodos de la ciencias olvidarán plantear la cuestión humana en la existencia. Heidegger retoma la pregunta por el ser prefiriendo el término “ontología” a “metafísica”.

La cuestión del ser desde Kant fue desacreditada, incluso con el comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel en la que se refuta el ser de Schelling por no llegar ni siquiera a ser un concepto, es decir, carece tanto de determinación como de contenido lo que hace pensar que el ser no es más que nada. Pero esto no compete por el momento. El hecho de que la ontología debía dejar sitio a un proyecto un poco más modesto y dar paso a la analítica de las determinaciones del entendimiento. Pero en el caso de Heidegger la analítica debe ser la del Dasein que habrá de plantear con el objetivo de plantear mejor la pregunta por el ser.

Lo que Heidegger llama una ontología fundamental tiene la definición de aclarar el sentido del ser como condición *a priori* de todas las ontologías que estudian sólo una parte del ser ¿Puede entonces el pensamiento de Heidegger entenderse como una ontología fundamental y a su vez como una recuperación de la metafísica? Heidegger entiende la metafísica especial como conocimiento

---

<sup>2</sup> Heidegger. M. (2010) §5. *La analítica ontológica del “ser-ahí” como un poner en libertad el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general* en “El ser y el tiempo”. Trad. José Gaos. Editorial. Fondo de cultura económica. Pp. 27.

del ente y la metafísica general como conocimiento de la estructura ontológica que hace posible el conocimiento del ente. La pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento óntico se reduce a la pregunta por las condiciones de posibilidad de conocimiento ontológico. Según la interpretación de Heidegger el giro copernicano no tenía en Kant otra intención que retrotraer la posibilidad de la metafísica especial a la metafísica general. El conocimiento trascendental es sentido kantiano es lo mismo que Heidegger denomina conocimiento ontológico. El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de comprensión previa del ser. Lo que quiere decir la constitución ontológica del ente. Está se refiere al ir más allá de lo ente, de tal modo que la experiencia pueda ajustarse al ente como un objeto posible. *La crítica de la razón pura* no tiene nada que ver según Heidegger con una teoría del conocimiento. Se interroga en el libro por la posibilidad interna de la ontología. Plantear el problema trascendental por la esencia del a verdad de la trascendencia ontológica. Este problema de la esencia de la constitución ontológica es en otras palabras el problema del ser en general. La pregunta por el ser es el problema de *Ser y tiempo*. Heidegger piensa que la ontología es el corazón de la metafísica como pregunta por el ser del ente. Entonces ésta pregunta de la metafísica no puede ser otra cosa que una fundamentación de la ontología u ontología fundamental. Si la pregunta por el ser del ente presupone como etapa previa, el análisis del Dasein como aquel ente que se encuentra de tal manera en medio de los entes y que siempre le es patente el ente que él no es y el ente que él es, la ontología fundamental constituye lo que Heidegger llama una "metafísica del ser Dasein". El de dónde ha de comprenderse el ser se encuentra en la explicación de la comprensión humana del ser. La metafísica no es un sistema que el ser humano construya sino el mismo proyecto y comprensión de su ser que lo constituye. Por ello la ontología no es más que el esclarecimiento de la constitución del Dasein. Y la ontología se llama ontología fundamental en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, en tanto que considera como su fundamento la finitud del Dasein. El elemento de la finitud es esencial para posibilitar la comprensión del ser, es por ello que *Ser (y) tiempo*, que tal cojunción habilita a pensar la relación del ser no en el tiempo sino como tiempo, que es relacionada a su vez con la comprensión relacionada con la finitud del Dasein y es con la finitud que es el resultado de Kant y el problema de la metafísica.

Que bien se puede esbozar en el en el §. 3 de la introducción de *Ser y tiempo* que resalta la primacía ontológica de la pregunta por el ser y muestra lo que ya se ha mencionado anteriormente. Heidegger caracteriza aquí a la investigación científica de haber realizado ingenuamente a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales. Resalta además que el progreso no se realiza tanto por la recolección de datos y resultados y la conservación en manuales. Lo que dice Heidegger es que el verdadero movimiento de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical de los conceptos fundamentales. Además de afirmar que el valor de una ciencia se determina por su mayor capacidad o menos capacidad de experimentar crisis en sus conceptos fundamentales. En estas crisis de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas. Frente a esta situación Heidegger acusa no sólo a algunas ontologías de ser insuficientes

por no haber planteado la pregunta por el ser sino sostener un aparato conceptual que no sólo es insuficiente para responder, como lo hace en el caso de la teología, sino que, además encubre su objeto y lo desfigura. Frente a esto, opone lo que llama los conceptos fundamentales cuya definición refiere a todas aquellas determinaciones en que la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logran su comprensión preliminar que servirán de guía a toda investigación positiva. Estos conceptos reciben su justificación y fundamentación únicamente de una previa investigación de la región esencial misma. Ahora como cada región tematiza un sector del ente en particular, esta elaboración de los conceptos fundamentales no es más que la interpretación de este ente en función de una constitución fundamental de su ser. Y tal investigación debe ser anterior a las ciencias positivas pues a diferencia de las ciencias se distingue por no fijar su estudio en el estado momentáneo de una ciencia en función de su método. La fundamentación de las ciencias ala que aspira Heidegger aspira a abrir por vez primera en su constitución ontológica a una determinada región del ser y ponerla a su disposición con claras indicaciones para el preguntar así a las estructuras obtenidas. Un ejemplo que pone Heidegger es el caso de *La crítica de la razón pura* pues se la ha entendido como una teoría del conocimiento pero se olvida que en su contribución a desentrañar lo que es propio de una naturaleza en general. Su lógica trascendental es una lógica material *a priori* para la región de ser llamada naturaleza.

Opone pues el preguntar ontológico como más originario que el preguntar óptico de las ciencias positivas. Además de tildarlas de ingenuas y opacas pues sus investigaciones dejan sin examinar el sentido del ser en general. Y para llegar a su desarrollo es necesario que primero se llegue a un acuerdo respecto de a qué llamamos con la expresión "ser".

Pues la pregunta por el ser, determina las condiciones a priori de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y por ende ya siempre se mueven en una comprensión del ser, sino que lo que busca Heidegger con renovar la pregunta por el ser es determinar la condiciones de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan.

toda ontología, por rico y sólidamente articulado que se el sistema de sus categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia sino ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental. (Heidegger, 2009: 32)

Para continuar con la crítica que realiza Heidegger a la ciencia es necesario ahora pasar al § 4. *La primacía óptica de la pregunta por el ser.* En donde define a la ciencia como un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre sí por las relaciones de fundamentación. Pero dice que tal definición no alcanza su sentido. Pues en cuanto a comportamiento del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre). Es este ente que habrá de llamarlo Dasein y resalta que la investigación científica no es el único ni el más inmediato de los posibles modos de ser de este ente. Lo que liga *Ser y tiempo* especialmente con *¿Qué es la metafísica?* Particularmente en el punto en que Heidegger dice:

(...) toda pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática de la metafísica. Es esa propia totalidad. Así pues, toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta -en cuanto tal- está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella.(Heidegger, 2002: 93)

Además de este punto existen constantes referencias en las que Heidegger desde *¿Qué es la metafísica?* pone a prueba a la ciencia: "(...) no hay ciencia cuyo rigor iguale la seriedad de la metafísica. La filosofía nunca puede medirse por el baremo de la idea de la ciencia" (Heidegger, 2002: 107). O sea el caso de

La nada es el origen de la negación y no a la inversa. Si se quiebra de este modo el poder del entendimiento en el campo de las preguntas por la nada y el ser, con esto también se decide el destino del dominio de la «lógica» en el seno de la filosofía. La idea de la propia «lógica» se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario (Heidegger, 2002: 104)

Es precisamente el proyecto de la ontología fundamental la que pretende estar a la base de todas las ontologías y que debe ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*, pues la ciencia no es más que una de las maneras del ser del Dasein en relación a entes que pueden ser otros que él. Y aunque no se haya considerado antes de Heidegger las ontologías cuya tema es el ente que no tiene el carácter del ser del Dasein, aún están fundadas y motivadas en la estructura óptica del Dasein mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser es, decir, en palabras del propio Heidegger: ni significa tan sólo un puro estar siendo óptico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser. Y es en la centralidad del Dasein que se ha de demostrar que la analítica del Dasein en general constituye la ontología fundamental, de tal manera que es el Dasein el que ha de ser interrogado respecto de su ser. Ya que, El Dasein es el ente que se comporta ya siempre en relación a aquello por lo que en la pregunta se cuestiona.

La ontología fundamental promete a partir de la primacía ontológica de la pregunta por el ser clarificar y enriquecer el aparato científico, es decir hacer que las ciencias estén mejor fundadas. Esto es saber que la ciencia trabaja con los entes y los entes son por su vinculación con el ser. La ciencia apela a la cosa por ello es necesario que se plantee la pregunta por el ser pues la ontología está por encima del preguntar óptico de las ciencias, y por encima de las ciencias pues su pregunta es más originaria y fundamental.

Para la comprensión del destino de la metafísica la lección pronunciada el 24 de julio de 1929 en la universidad de Friburgo juega un papel especial en ella Heidegger habla de un "despliegue de un preguntar metafísico". En ésta conferencia la angustia se revela ante la nulidad de todas las ilusiones en las que permanece el Dasein cotidiano, la angustia entonces le descubre la nada de su ser. Esa nada se convierte en una experiencia ontológica. Ésta apertura del ser por la angustia es también la revelación de la dimensión metafísica que constituye el acontecimiento fundamental del ser del Dasein. A la pregunta



¿Qué es la metafísica? La conferencia de 1929 responde: “Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la “naturaleza del hombre”. No es una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo. Y puesto que la verdad de la metafísica habita en ese fondo abismal, tiene permanentemente al acecho y su vecindad más próxima la proximidad del más profundo de los errores. Y por eso no hay ciencia cuyo rigor iguale la seriedad de la metafísica” (Heidegger, 2002: 107). Aquí es posible notar que Heidegger coincide con Kant en su *metaphysica naturalis*: La “intima cohabitación de la verdad y el error” (Gordin, 2006: 330).

Con esto hay que alejar la idea del positivismo lógico de la cual la metafísica es un error del que el ser humano pueda deshacerse de una vez y para siempre. Pero la metafísica es también la orientación del destino histórico.

Hay un temple de ánimo que le coloca al ser humano inmediatamente ante la nada. Éste temple de ánimo radical es la angustia. La nada no es un objeto ni ente alguno. “La nada es posibilidad de la patencia del ente, como tal ente, para el ser-ahí humano. La nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino que pertenece a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada” (Heidegger, 2002: 102). La experiencia de la nada es condición de posibilidad para la patencia del ente, porque la trascendencia hacia la nada es de la esencia misma del Dasein. “La nada es el sentido ontológico, la condición de posibilidad del comportamiento del Dasein hacia el ente. Sólo en la nada del Dasein viene el ente en su conjunto a sí mismo, según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito” (Heidegger, 2002: 106). El *Dasein* humano no puede acaecer con el ente, sin no es sosteniéndose dentro de la nada. Éste trascender el ente hacia la nada no es otra cosa que la metafísica. Con esto es posible ver que el Dasein se muestra al final del camino menos dueño de sí que nunca: ya no tiene otro apoyo que la nada.

## **2.1 Heidegger ontología fundamental en *Ser y tiempo* y ¿Qué es la metafísica?**

Si el positivismo privilegiaba la lógica trascendental y establecían que Kant había intentado la construcción de una teoría del conocimiento, para Heidegger Kant buscaba la fundamentación de la metafísica a partir de la finitud humana; con lo anterior se habrá de entender que Heidegger tomará como importante la estética trascendental. La ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad. La razón por la que Heidegger prefería la estética a la lógica es porque está no es ontológicamente originaria, sino un modo más de entre los muchos del ser del hombre (*Dasein*); las ciencias y la cultura sólo tiene sentido dentro de la ontología del *Dasein*, es decir del mundo. La ciencia sólo es posible a través del *Dasein*, en su existir cotidiano éste se conduce de una manera pretemática. Ésta comprensión ontológica de *término medio* es lo que llama Heidegger en *Ser y tiempo*, la “preestructura de la comprensión”. Una comprensión de vivencias mediada lingüísticamente que como un todo distinto

de la suma de las partes de significado que no se expresa de manera temática, es decir a través de la objetivación (Heidegger, 2006: 67) <sup>3</sup>:

En la percepción simple y directa no se encuentra nada de eso, sino que lo veo que veo es la propia casa. Dejando de lado el hecho de que esa transposición de la conciencia de una imagen, constituida de modo totalmente distinto, a la simple captación de un objeto no logra aclarar nada y da lugar a teorías insostenibles, hay que tener presente el verdadero motivo por el cual la rechazamos: no corresponde al simple hallazgo fenomenológico (Heidegger, 2006: 64)

La ontología fundamental se establece en la relación del *Dasein* como ser-en-el-mundo que a diferencia accede a una dimensión más originaria del ser del hombre al designar la preestructura de la comprensión como el fenómeno fundamental (hermenéutico-lingüístico) del estar arrojado (*Geworfenheit*). El *Dasein* ya se encuentra inmerso en las relaciones pretemáticas como su mundo entorno (*Umwelt*):

La comprensión media del lector *jamás podrá* decidir que es lo originalmente sacado y conquistado y qué es aquello que simplemente se repite. Más aún: la comprensión media no querrá en absoluto hacer semejante distinción, no habrá menester de ella porque lo comprende todo (Heidegger, 2007: 188)

El comportamiento por el cual se constituye como tal el comportamiento científico, lo llamamos la *objetivación*. Objetivación quiere decir: hacer de cualquier cosa un *objeto* de ella (Heidegger, 1921: 25)

Pero éste sólo es posible sobre la base que otorga la previa comprensión del ser en la que se mueve de antemano *el Dasein*.

Dicho de otro modo, la esencia de la objetivación reside en el cumplimiento expreso de ésta comprensión de ser en la que deviene comprensible la constitución fundamenta del ente a objetivar (García, 2002: 135)

La necesidad de la comprensión del ser de una determinada región de entes lleva a la constitución de *conceptos fundamentales* que expliquen y tematizen adecuadamente dicha región. La esencia de una ciencia radicaría, según esto, en la *objetivación* de la región ontológica respectiva: “Es solamente por la objetivación, es decir, por el proyecto de la constitución de ser que la ciencia conquista su base y su fundamento, y delimitar al mismo tiempo su dominio de investigación” (Heidegger, 1921: 36) Los conceptos fundamentales de la región *naturaleza*, son: movimiento, cuerpo, tiempo, espacio, relación, etc. Sin embargo, las ciencias son incapaces de fundamentar sus conceptos. Lo que es posible pensar en una ontología viene verificado porque las ciencias operan con una comprensión del ser que les permite acceder al ente y tematizarlo *como objeto*; por ello supone una *ontología* y ésta tiene como fundamento “la investigación que llamamos ontología fundamental” (Heidegger, 1921: 36)

---

<sup>3</sup> Heidegger, M. “Prolegómenos para una historia del tiempo”, β)Lo percibido del percibir: el como del ser-entendido (el ser-percibido de lo ente, el carácter de corporalidad). Trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial.

Así, la comprensión del ser es la condición más originaria de la posibilidad de la existencia humana. En las ciencias esta comprensión del ser deviene de una cierta manera expresa: de ella adquieren sus conceptos y aquellos dominios determinados del ente que la ciencia toma por tema. Pero el ser deviene un objeto explícita y temáticamente únicamente en la ontología, es decir, en la filosofía (Heidegger, 1921: 38)

Frente a esto Heidegger considerara entonces *La crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica. Alegando que para Kant la metafísica de la naturaleza en su sentido formal constituye: la filosofía trascendental u ontología.

Por consiguiente, todo el sistema de la metafísica está compuesto de cuatro partes principales: 1) la ontología. 2) la fisiología racional. 3) la cosmología racional. 4) la teología racional. La segunda parte, a saber, la doctrina racional pura de la naturaleza, contiene dos secciones, la *physica rationalis* y *psychologia rationalis* (Kant, 2009: B875)

Lo que pretende Heidegger es reconstruir la filosofía fenomenológica a partir del *Dasein humano*<sup>4</sup>. Si para Kant el conocimiento en general es una relación con los objetos es posible gracias a la intuición. Y si todo conocimiento es intuición, entonces los conocimientos sintéticos *a priori*, Heidegger hace corresponder con el “conocimiento ontológico”. ¿Qué constituye a la intuición como conocimiento ontológico? Heidegger responde: “Es el tiempo” (Heidegger, 1921: 84)

“El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, con la forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori*, sólo a los fenómenos externos. Por el contrario, como todas las representaciones, ya tengan por objetos cosas externas o no, en sí mismas pertenecen, como determinaciones de la mente, al estado interno, pero éste estado interno debe estar bajo la condición formal de la intuición interna, por tanto, [bajo la condición] del tiempo, entonces el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general, a saber, la condición inmediata de los [fenómenos] internos (de nuestras almas), y precisamente por eso, mediante, también de los fenómenos externos. // Si puedo decir *a priori*: todo los fenómenos externos están en mis espacio, y están determinados *a priori* según las relaciones espacio, entonces, a partir del principio del sentido

---

<sup>4</sup> E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, París, Minuit, 1993, p. 57. El énfasis es mío. Este ataque frontal a la ontología de Heidegger muestra, entre otras cosas, la decepción de Husserl frente a la filosofía de su discípulo predilecto. “Usted [Heidegger] y yo somos la fenomenología”, solía decir Husserl, según testimonio de Dorion Cairns, *Conversation with Husserl and Fink*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 91. El error de Heidegger radica, para Husserl, en no haber comprendido el papel central que juega la reducción fenomenológica en la problemática trascendental; sin ella no es posible acceder a la subjetividad trascendental propiamente dicha y toda reflexión filosófica que se prive de ella seguirá atada a la actitud natural: “O sea, que no se pasa de una antropología, sea empírica o *a priori*, que según mi doctrina ni siquiera llega al suelo específico de la filosofía y tomar la [misma] por filosofía significa una recaída en el ‘psicologismo’ o ‘antropologismo trascendental’”. Edmund Husserl, “Epílogo”, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 374.

interno, puedo decir de manera enteramente universal: todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos están en el tiempo y necesariamente están en relaciones de tiempo.” (Kant, 2009: B51)

La sensibilidad se asume como algo crucial pues si la intuición humana es finita significa que es “afectada”. La sensibilidad manifiesta el carácter finito. No sólo del conocimiento sino el ser humano en su totalidad. Para Heidegger esto sería clara expresión de la finitud de la intuición y en cuanto a las estructuras del *Dasein*, pues determinan el *ser-en-el-mundo* y el trato con los entes intramundanos. En tanto seres finitos, el acceso al ente es *preontológico* pues el *Dasein* ya está en el mundo, entendido como estructura ontológica para el *Dasein* no hay noúmenos sólo fenómenos. Por lo tanto para Heidegger la *Crítica de la razón pura* no representa otra cosa más que las bases para fundamentar la metafísica desde de la finitud del ser humano.

### 3. Carnap y su crítica a la nada

En el § 5 de " La superación de la metafísica", titulado Pseudoproposiciones metafísicas", Carnap introduce su consideración de ejemplos de Heidegger que bien podría haber seleccionado de cualquier otro metafísico del presente al pasado ha optado por seleccionar un par de frases:

Vamos a examinar algunas pseudo-proposiciones metafísicas en las que resulta especialmente obvia la violación a la sintaxis lógica, aun cuando éstas se ajusten a la sintaxis histórico-gramatical. Seleccionaremos algunas proposiciones de aquella teoría metafísica que al presente ejerce la influencia más fuerte en Alemania<sup>1</sup> “Sólo debe ser investigado Lo-que-está-Siendo y por lo demás —*nada*; Lo-que-está-Siendo solamente y —*nada* más; únicamente Lo-que-está-Siendo y fuera de ello —*nada*. ¿Cuál es la situación en torno a esta Nada?... ¿Existe la Nada sólo porque existe el No, es decir, la Negación? ¿O sucede a la inversa? ¿Existen la Negación y el No sólo porque existe la Nada?... Nosotros postulamos: la Nada es más originaria que el No y la Negación... ¿Dónde buscaremos la Nada? ¿Cómo encontraremos la Nada?... Nosotros conocemos la Nada... *La angustia revela la Nada...* Ante y por lo que nos angustiábamos era ‘propia’ nada. De hecho: la Nada misma —como tal— estaba ahí... ¿Cuál es la situación en torno a la Nada?... *La Nada misma nada*. Formaremos a continuación un esquema, a efecto de mostrar cómo la posibilidad de formar pseudoproposiciones se basa en deficiencias lógicas del lenguaje (Carnap, 1965: 75)

La crítica de Carnap es más sofisticada y penetrante porque en primer lugar su denuncia no es que la frase en cuestión es imposible de verificar en términos de datos de los sentidos. El principal problema es más bien una violación de la forma lógica del concepto de la nada. Heidegger utiliza el concepto tanto como sustantivo y como verbo.

El concepto de la nada se constituyó únicamente mediante la cuatificación existencial y la negación:

La combinación de “sólo” y “y por lo demás, nada” muestra sin duda que la palabra “nada” tiene aquí el significado usual de partícula lógica que sirve para la formulación de una proposición existencial negativa (Carnap, 1965: 77)

La disputa en cuestión pues radica en que Heidegger niega, mientras que Carnap afirma la importancia filosófica de la lógica y las ciencias exactas. Frases que cita Carnap al respecto: “Nosotros postulamos: la Nada es más originaria que el No y la Negación...” (Carnap, 1965: 75). “La idea la propia “lógica” se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario.” (Heidegger, 2007: 104)

Es claro, entonces, que Heidegger y Carnap están realmente de acuerdo al despertar que sólo es posible la metafísica sobre el previo derrocamiento de la autoridad y primacía de la lógica y las ciencias exactas. La diferencia es que Heidegger abarca tal derrocamiento en tanto que Carnap se determina por resistirla al punto de asumir una actitud anti-metafísica al rechazar la metafísica como campo de significado cognoscitivo lleno de pseudo-proposiciones.

Así que Carnap tiene por objetivo principal y al mirar a Heidegger en particular en la página siguiente dice:

Señalamos con anterioridad que las palabras asignificativas de la metafísica deben ordinariamente su origen al hecho de que una palabra significativa es privada de su significado, a través del uso metafórico que se le da en ella, pero aquí nos encontramos con uno de esos casos singulares en los que se ha introducido una palabra nueva que desde su origen mismo careció de todo significado (Carnap, 1965: 77)

La lógica no es aplicable a las declaraciones de la metafísica, ni tampoco la metafísica es confiable para Carnap pues al incluir la lógica y la teoría del conocimiento, el análisis del lenguaje y la metodología de la ciencia, la ciencia como lenguaje neutral con respecto a los objetivos prácticos, ya sean objetivos morales del individuo o políticos tiene como objetivo una sociedad pues esta comprensión puede mejorar la vida humana. Pues Carnap establecía que no se debe ocultar en las esferas religiosas y metafísicas la influencia que ejercen estas esferas en la orientación del ser humano y que ejercen precisamente en el tiempo presente. ¿De dónde se deriva la contienda?

Se sienten una afinidad interior entre la actitud en que se basa el trabajo filosófico y la actitud espiritual. Se sienten tendencias en el arte, en la arquitectura en los movimientos políticos, en la educación. El mismo estilo de pensamiento y trabajo permite tener una orientación que dirige a todas partes, y aún es posible reconocer que no es del todo comprensible cuando se trata de

una orientación que pretende pertenecer al futuro. Carnap y Heidegger entonces no sólo son extremos del espectro filosóficamente, y que están en extremos en términos sociales y políticos, y a su vez lo que ocupa este trabajo orientación de proyectos distintos en torno a la metafísica, pues si ambos rehúyen asumen su desacuerdo en representar una parte de la explicación de las circunstancias de la metafísica y su cabida en el siglo XX. Carnap elige precisamente frases de *¿Qué es metafísica?* En donde la metafísica "(...)" aquella teoría metafísica que al presente ejerce la influencia más fuerte en Alemania" (Carnap, 1965: 75). Y este contexto político es también el que sugiere Carnap en el pasaje del §. 6:

Los ejemplos de proposiciones metafísicas que hemos analizado proceden de un solo tratado, pero nuestros resultados son también válidos, en ocasiones incluso textualmente, para otros sistemas metafísicos (Carnap, 1965: 79)

Cuando este autor explica el método de la lógica en donde su análisis tiene tanto un aspecto negativo (anti-metafísico) y un aspecto positivo (análisis constructivo de la ciencia) señala:

Con antelación se mostró el uso negativo de este método: sirve para la eliminación de palabras asignificativas y de pseudoproposiciones carentes de sentido. Mediante su uso positivo sirve para el esclarecimiento de los conceptos significativos y de las auténticas proposiciones, sirve para la fundamentación lógica de la ciencia fáctica y de la matemática. En la situación histórica presente la aplicación negativa de este método resulta no sólo importante sino necesaria, pero su aplicación positiva es ya en la práctica actual la de mayor fecundidad, aunque aquí no podamos detallarla. La tarea bosquejada del análisis lógico, es decir, la investigación de los fundamentos del conocimiento, es lo que entendemos como "filosofía científica" por contraposición a la metafísica (Carnap, 1965: 84)

En esta conferencia (1932) la tarea del método de análisis lógico (es decir la clarificación de las proposiciones científicas) el camino que le deja a la metafísica:

(...) hallamos que la metafísica surge de la necesidad de dar expresión a una actitud emotiva ante la vida; a la postura emocional y volitiva del hombre ante el medio circundante, ante el prójimo, ante las tareas a las que se dedica, ante los infortunios que le aquejan. Normalmente, esta actitud emotiva ante la vida se manifiesta de modo inconsciente en cada una de las cosas que el hombre hace o dice, y aun podemos considerar posible que en alguno esta situación se llegue a reflejar en sus rasgos faciales o en su deambular; sin embargo, ciertos hombres tienen necesidad de dar una forma especial a la expresión de su actitud emotiva ante la vida, forma en la que ésta sea perceptible de un modo más concentrado y penetrante (Carnap, 1965)

Hay un tipo especial de interpretación errónea de la aceptación, entes abstractos en varios campos de la ciencia y en la semántica que debe aclararse. Algunos de los primeros empiristas (Hume, Berkeley) negaron la

existencia de entes abstractos, basándose en que la experiencia nos pone de delante únicamente seres particulares, no universales; por ejemplo, éste parche rojo, pero no la rubicundez o el color en general; éste triángulo escaleno, pero no la triangularidad escalena, ni la triangularidad en general. No podrían aceptarse como constitutivos últimos de la realidad más que entes que pertenecieran a un género del que se encontraran ejemplos dentro del campo de la experiencia inmediata. Así pues, según ésta forma de pensar, la existencia de entes abstractos sólo puede afirmarse si es posible demostrar o que algunos entes abstractos estén en el ámbito de lo dado, o que los entes abstractos pueden definirse en función de las especies que son dadas. Pero, puesto que estos empiristas no encontraban entes abstractos dentro del reino de los datos sensoriales, lo inmediato, o negaron su existencia, o hicieron un intento vano de definir los universales en función de particulares.

Solamente a los datos se concede existencia o realidad; lo que se construye sobre ellos no son entes reales. Las expresiones lingüísticas correspondientes son sólo modos de hablar que en realidad no designan nada (reminiscencia del *flatus vocis* de los nominalistas). Sin embargo si ésta concepción conduce a sostener a otros filósofos o científicos que aceptan entes abstractos afirman por el hecho mismo o suponen que se presenta como datos inmediatos, en tal caso hay que rechazar tal concepción como una mala interpretación. Las referencias a puntos en el tiempo y en el espacio al campo electromagnético o a los electrones en física; a números reales o complejos con sus funciones en matemáticas; al potencial de excitación o complejos inconscientes en psicología; a tendencias inflacionistas en economía y a otras cosas semejantes, no suponen la aseveración de que entes de éste género acaecen como datos inmediatos. Debido a la mala interpretación de que se ha hablado, acusan al semántico no tanto de una mala metafísica (como lo hacen algunos nominalistas) como de una mala psicología. El hecho de que considere un método semántico con entes abstractos no sólo como dudoso y tal vez erróneo, sino también como manifiestamente absurdo, descabellado y grotesco, y de que sientan profunda aversión e indignación en contra de él, tal vez deba explicarse por una mala interpretación del tipo que se ha explicado, pues, en realidad el semántico no afirma en lo más mínimo ni presupone que los entes abstractos a que se refiere puedan experimentarse como datos inmediatamente ni medianamente la sensación ni mediatamente cierta especie de intuición racional.

Por encima de los correspondientes a cosas (o datos fenoménicos) para los fines propios de los análisis semánticos, a saber, el examen, la interpretación, la aclaración o la construcción del lenguaje de comunicación, especialmente de lenguajes científicos. En éste lugar no se ha resuelto éste problema. Ni siquiera se lo ha abordado. Pues los críticos tendrán que demostrar que es posible elaborar un método semántico que evite toda referencia a entes abstractos y logre esencialmente los mismos resultados de otros métodos por medios más sencillos. La aceptación o el rechazo de cualquier otra forma lingüística en cualquier rama de la ciencia habrá que decirse finalmente tomando como criterio su eficiencia como instrumentos y la proporción entre los resultados logrados y la cantidad y la complejidad de los esfuerzos requeridos. Decretar prohibiciones dogmáticas de ciertas formas lingüísticas en lugar de someterlas a la prueba del éxito o el fracaso en el uso práctico, es peor que superficial, es positivamente nocivo, porque puede obstruir el progreso científico y además el

retorno a una metafísica empirista antes de que Kant estableciera una síntesis entre empirismo y racionalismo. Ya para 1830, Hegel había previsto la crítica de Carnap en el párrafo 38 de su enciclopedia de las ciencias filosóficas:

En el empirismo se encuentra principio que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar disponible para la percepción. Este principio es contrapuesto al deber ser con el cual se hincha la filosofía de la reflexión y desprestigia la realidad efectiva y el presente valiéndose de un más allá que no puede tener otro asiento y existencia que lo que es; lo meramente debe ser y por ello no está ahí, eso, la filosofía no lo sabe. --Por el lado subjetivo hay que reconocer igualmente el importante principio de la libertad que se encuentra en el empirismo, a saber, que el ser humano debe ver por sí mismo aquello que ha de tener por válido en su saber y que eso o debe saber estando él mismo allí presente. La realización consecuente del empirismo niega lo suprasensible en general en tanto que por el lado del contenido se limita a lo finito o, por lo menos, a su conocimiento y determinidad, y solamente permite al pensamiento la abstracción y la universalidad e identidad formales. --El engaño fundamental del empirismo científico consiste siempre en que utilizando las categorías metafísicas de materia, fuerza, etc. así como las de uno, muchos, universalidad e incluso infinito, y sacando además conclusiones al hilo de estas categorías, suponiendo entonces las formas del silogismo y aplicándolas, ignora, sin embargo, que él mismo contiene metafísica y la hace, y que utiliza aquellas categorías y sus enlaces de manera enteramente acrítica e inconsciente (Hegel, 2008: 140)

Si por un lado Carnap está preocupado por el divorcio entre la ciencia y la metafísica retornando a la disputa entre racionalistas y empiristas, Heidegger por su parte pretende criticar el concepto de subjetividad y de este modo, desde el punto de vista de la reflexión del sujeto sobre sí mismo retornándolo a la evitación efectiva de la generación de la realidad de la cual la propia subjetividad va cobrando consistencia propia al alcanzar otras categorías en las que pueda lograr nuevas categorías en las que pueda llegar a definirse. Es decir prefiere asumir como fundamentación de la metafísica la finitud humana.

#### **4. BIBLIOGRAFÍA**

CARNAP. R.

(1965), "El positivismo lógico" México: Editorial fondo de cultura económica, Trad. L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F.M Torner y R, Ruiz Harel.

COLOMER, EUSEBI

(1990) El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Tomo Tercero, La esencia de la metafísica y la pregunta por la nada, Barcelona: Editorial Herder.

<sup>1</sup> FRIEDMAN, M.

(2000). "A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger", Illinois Chicago and La Salle :Edit OPEN COURT.



GARCIA RUIZ, PEDRO ENRIQUE

(2002) ¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo, *Signos filosóficos*, núm. 7, enero-junio.

GRONDIN, J.

(2006) *Kant: la metafísica hecha crítica* en "Introducción a la metafísica", Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Editorial Herder.

HEIDEGGER, M.

(2009), "Ser y tiempo", Traductor, Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta.

HEIDEGGER, M.

(2002) "Hitos", Madrid: Editorial Alianza. Traductor. Helena Cortés y Arturo Leyte.

HEIDEGGER, M.

(2007) "El ser y el tiempo", Trad. José Gaos, México: Fondo de cultura económica.

HEIDEGGER.M

(1997) *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*  
Traducción de Parvis Emad and Keneth Maly, Indianapolis: Indiana University Press.

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F

(2008). "Enciclopedia de las ciencias filosóficas". Traductor. Ramón Valls Plana, Madrid: Editorial Alianza.

HUSSERL, E.

(1993) *Notes sur Heidegger*, París: Minuit.

HUSSERL, E.

(1962), "Epílogo", en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica.

KANT, I

(1999) "Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia", Trad. Mario Caimi. Madrid: Edición Istmo.

KANT. I.

(2009) *Crítica de la razón pura*, Trad. Mario Caimi, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana.

KANT. I

(1993) *Leçons de métaphysique*, trad. M Castillo, París: Livre de Poche,

KURTZ, P.

(1972), Filosofía norteamericana en el siglo veinte, Rudolf Carnap, Traductor.  
Francisco J. Perea. México: Fondo de cultura económica.