

Kant y el problema de la metafísica.

Comentarios a la interpretación heideggeriana de Kant¹

Ernst Cassirer

En febrero de 1772, Kant le comenta a Markus Herz que sus investigaciones sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible habrían tomado un nuevo giro decisivo, un giro mediante el cual ahora, tras mucho buscar y vacilar, finalmente cree haber alcanzado “el acceso a todo el secreto de la hasta aquí todavía esquivada metafísica”. Como núcleo de la metafísica entiende ahora el problema del “objeto trascendental”. La pregunta “¿sobre qué fundamento se apoya la relación con el objeto de aquello que llamamos representación en nosotros?” se convierte en el eje central de la filosofía: esta pregunta genera la nueva orientación del pensamiento desde la cual crece el plan de la *Crítica de la razón pura* y en relación con la cual éste será llevado a cabo. Esta nueva orientación constituye el contenido y el sentido fundamental del “giro copernicano” de Kant. No se tratará ahora de agregar un nuevo sistema metafísico a los ya existentes —una nueva respuesta a preguntas antiguas. La transformación y reestructuración cala más hondo: no concierne a las respuestas de la metafísica, sino a su propio concepto y a su problema fundamental. Su camino tiene que devenir otro porque su meta se ha desplazado a otro sitio — porque el “objeto” que ella quiere conocer y por el que ella “se rige”, se ha desplazado. Y este desplazamiento significa algo más radical que el hecho de que el objeto, de todas maneras, sólo hubiese cambiado de lugar —pero en un espacio de pensamiento inalterado: el desplazamiento concierne, antes bien, a la constitución y la estructura de este espacio de pensamiento en cuanto tal, contiene una nueva mirada no sólo a lo conocido y cognoscible, sino a la naturaleza y la tarea, a la función fundamental del conocimiento mismo.

Pero ya aquí, cuando recién estamos en el umbral de la *Crítica de la razón pura*, se enciende inmediatamente la disputa de las interpretaciones. Nada es más problemático, más disputable, que la decisión adoptada por Kant en este punto. Ya en vida de Kant las interpretaciones de su doctrina se enfrentan enconadamente. A la generación más vieja ella se le aparece como la destruc-

¹ Artículo publicado en *Kant-Studien*, 36, 1931. Traducción de Marcos Aguirre.

ción y desintegración de la metafísica: Mendelssohn expresa un sentimiento ampliamente difundido cuando se queja de Kant como el “aniquilador de todo”. Pero ya hay otros a la obra, más jóvenes, que no quieren ver en la *Crítica de la razón pura* otra cosa que una preparación y “propedéutica”—saludan en ella, con entusiasmo, la aurora de una nueva metafísica. Desde entonces, el juicio sobre la posición del propio Kant sobre la metafísica no ha cesado de oscilar. De acuerdo a su esencia y a su verdadero propósito intelectual, ¿es Kant el crítico de la razón, el lógico y metodólogo del conocimiento científico, o la crítica representa para él sólo el punto de partida hacia una problemática completamente diferente? ¿Ha enterrado a la metafísica, o la ha despertado a una nueva vida? En la respuesta a estas preguntas se separan los espíritus y las épocas. A quien hace una generación aproximadamente se iniciaba en el estudio de la filosofía puede haberle parecido que la pregunta finalmente se había resuelto, que se habría llegado a una convicción universalmente compartida, científicamente definitiva, si no del contenido de la doctrina kantiana, sí al menos de su “forma”, de su carácter lógico y metodológico. Porque todos los representantes más reconocidos del “neokantianismo” estaban de acuerdo al menos en un cierto punto: que el centro de gravedad del sistema de Kant había que buscarlo en su doctrina del conocimiento, que el “factum de la ciencia” y su “posibilidad” constituían el punto de partida y la finalidad de la problemática de Kant. En esta problemática, y sólo en ella, se basaba para ellos el carácter científico —y la preeminencia científica— de la doctrina kantiana. Con agudeza y concisión se expresa esta interpretación, por ejemplo, en el discurso inaugural de Aloys Riehl en Friburgo: “Sobre la filosofía científica y la filosofía no científica.” (1883) Riehl parte de que la tarea de una filosofía que aspira al nombre de ciencia estricta sólo puede consistir en la fundamentación de una doctrina general de los principios. Sólo aquí encuentra ella su campo propio y peculiar así como su adecuada vocación. Sólo la ciencia del conocimiento le entrega a ella su verdadera seguridad interior; sólo ella puede liberar a la filosofía del tanteo a ciegas entre puras “opiniones”, entregándole un apoyo firme, un fundamento duradero. A Riehl no se le oculta que con ello se excluye de su territorio un amplio círculo de preguntas que tradicionalmente le habían sido atribuidas a la filosofía, pero entiende esta exclusión como un sacrificio necesario que tenemos que realizar si queremos asegurarle un carácter científico puro. El error que la modernidad ha heredado de la especulación griega es, para él, precisamente éste: que la filosofía puede y debe ser más que mera ciencia, que ella al mismo tiempo debe encerrar una “concepción de mundo” y desarrollarla de forma sistemática. “Sólo las relaciones de intuiciones científicas generales con los hombres, particularmente su correspondencia con las exigencias de su espíritu, convierten esas intuiciones en una “concepción de mundo.” Esta relación, esta aplicación a los hombres, según Riehl, es ineludible pero ya no constituye ningún objeto para la formación de conceptos científicos estrictos. Cae, en consecuencia, fuera del círculo de la filosofía. “Las concepciones de mundo no son...meramente asunto del entendimiento. Ellas se aplican al todo del hombre, a todos los ángulos de su esencia. El psiquismo, no el entendimiento es propiamente su artífice. De aquí que sean, en su mayor parte, subjetivas y no constituyan ninguna tarea para la ciencia. Las concepciones de mundo pertenecen no a la ciencia sino a la fe...En la medida que la pretensión de un sistema de conocimiento tenga fundamentos, tal pretensión será cumplida —cierto que sólo aproximativamente— por la ciencia misma. En tanto la concepción de mundo haya de fundamentarse

objetivamente, le corresponde su fundamentación igualmente a la ciencia. Pero su parte subjetiva, no obstante, cae fuera del marco de la mera ciencia. La filosofía como sistema y como doctrina de la concepción de mundo no es, por lo tanto, ninguna ciencia”²

Pongo con intención estos pasajes de Riehl al comienzo del comentario. Ellos representan, con una agudeza y claridad casi insuperable, la antítesis existente entre la interpretación de la tarea central de la metafísica según Heidegger y la manera de pensar y la vocación filosófica del “criticismo” positivista orientado. Nada es combatido por Heidegger tan enfática y apasionadamente como esta manera de pensar, de acuerdo con la cual la pretensión de Kant, su finalidad esencial, habría consistido en fundamentar la metafísica mediante una teoría del conocimiento, o que hubiese querido entregar, aunque fuese parcialmente, una tal “teoría del conocimiento”. Esta pretensión debe ser “definitivamente abatida” mediante la interpretación de Heidegger. (230/192)³ Según él, cuando se interpreta la *Crítica de la razón pura* como “teoría de la experiencia” o, acaso, como teoría de las ciencias positivas, el propósito de esta obra permanece fundamentalmente ignorado. (16s. /22) Por esta vía no se podría llegar jamás al descubrimiento del problema metafísico. Porque el sentido de este problema no se vuelve accesible desde la mera lógica ni se deja encerrar en una “lógica del conocimiento puro.” De acuerdo con su esencia, la metafísica quiere ser doctrina del ser, quiere ser ontología. Toda pregunta por el ser retrocede, sin embargo, a la pregunta por el hombre. Así, el problema de la metafísica se transforma en esta única pregunta radical. A toda pregunta por el ser en cuanto tal tiene que antecederla la pregunta por el ser humano. Ella constituye el objeto de la auténtica ontología, la ontología fundamental. “Llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica “conforme a la naturaleza del hombre”. La ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano —supuesto necesario que hace posible la metafísica. Esta ontología fundamental difiere en principio de toda antropología, aun de la filosófica. Exponer la idea de una ontología fundamental significa: demostrar que la mencionada analítica ontológica del Dasein es un postulado necesario y dilucidar, así, de qué modo y con qué intención, dentro de qué límites y en función de cuáles supuestos, plantea ésta la pregunta concreta: ¿Qué es el hombre?” (1/9) Es esta pregunta y ninguna otra, según Heidegger, la que ha movido y conmovido interiormente a Kant, la que ha determinado la orientación de todas sus investigaciones “metafísicas”. Cuando se abisma en el análisis de las “facultades de conocimiento” humanas no se extravía nunca. Éste no es para él jamás un fin autosuficiente sino solamente un medio: la comprensión de la esencia del hombre, de la manera y en el sentido de su “Dasein” debe ser ganada al examen de la forma del conocimiento humano. “La pregunta qué

² A. Riehl, “Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie” en *Philosophische Studien*, Leipzig, 1925, págs. 232 s.).

³ Los números sin más indicación se refieren en lo que sigue sin excepción a los números de página del *Kant-Buch* de Heidegger. (N. del trad.: se refiere a la primera edición alemana de *Kant y el problema de la metafísica*. Para facilitar la lectura hemos dado el número de página de la *Gesamtausgabe*, publicada por Vittorio Klostermann, tomo 3, 1971, que no coincide con la numeración anotada por Cassirer y hemos agregado, a la derecha del número de página de la edición alemana, el número de página de la traducción de Gred Ibscher Roth para la edición castellana publicada por el FCE. en México, 1973).

sea el hombre, necesaria para una fundamentación de la metafísica, toma el camino de la metafísica del Dasein.” Correctamente entendido, el resultado más propio de Kant reside en el descubrimiento de este complejo problemático, de la “conexión interna que une la pregunta por la posibilidad de la síntesis ontológica a la revelación de la finitud en el hombre, es decir: estriba en la necesidad de una reflexión acerca de cómo ha de realizarse concretamente una metafísica del Dasein.” (231s./192))

Sería ocioso e inútil discutirle a Heidegger este planteamiento primero y original de su problema o querer ajustar cuentas con la elección de este punto de partida. Si ha de ser posible aquí en algún sentido un “debate” y éste ha de ser fecundo, el crítico tiene que tomar la decisión de ponerse en el terreno elegido por él. Si acaso puede mantenerse allí, eso es una cuestión que sólo puede decidirse mediante la exposición, pero hay que entregarse a él si la crítica no ha de degenerar en mera polémica y discusión de sordos. Quisiera subrayar desde el comienzo que está lejos de mí semejante enfrentamiento puramente polémico y tampoco me siento excitado a semejante discusión porque manifiestamente Heidegger no le haya hecho ninguna justicia a los méritos históricos del “neokantianismo” ni a la importante interpretación que Hermann Cohen ha entregado en sus libros sobre Kant. Sobre este punto no quisiera discutir, porque aquí no se trata de la justicia histórica sino simplemente de la corrección objetiva y sistemática. Y cuando Heidegger nos pide, en relación con Kant, volver a aprender una vez más desde el principio, precisamente un “kantiano” será el que menos puede sustraerse a esta exigencia y oponerse a ella. “No soy de la opinión de un hombre excelente —así dijo Kant una vez— “que recomienda ya no dudar más cuando uno se ha convencido de algo. En la filosofía pural las cosas no suceden así. Uno tiene... que considerar los principios en toda clase de aplicaciones... adoptar el intento contrario y demorarse largamente hasta que la verdad se abra paso desde todos lados.”⁴ De modo que, sobre todo frente a la filosofía kantiana, nadie debe mecerse en la dogmática seguridad de estar en posesión de ella, sino más bien tomar nota de cada oportunidad para acceder a ella desde el comienzo. En el libro de Heidegger se trata de un tal intento por volver a hacerse con la posición fundamental de Kant y de eso se trata, y exclusivamente de ese intento debe tratarse también en las siguientes consideraciones. El mero enfrentamiento de “puntos de vista” parece ser ciertamente una de las formas preferidas de la polémica filosófica, pero siempre me ha parecido a mí una de las más desagradables y poco fructíferas. Aquí tiene que valer más bien aquella regla que Kant ha establecido y que ha considerado decisiva y vinculante para él mismo: “en el enjuiciamiento de los escritos de otros, uno tiene que elegir el método de tomar parte en la cosa general de la razón humana, entresacar del ensayo aquello que tiene que ver con el todo; si uno lo considera digno de comprobación, ofrecerle al autor o a la utilidad pública una mano caritativa y tratar los errores como cuestiones marginales.” Bajo esta máxima quisiera poner yo también la siguiente exposición: no quisiera que ella sea entendida como la defensa o la impugnación de algún “punto de vista” filosófico, sino pedirle al lector que la considere y la juzgue en el espíritu del “método de tomar parte en la cosa general de la razón humana”.

⁴ *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, hg. Von Benno Erdmann, Nr. 5.

I. La finitud del conocimiento humano y el problema de la “imaginación trascendental”.

Heidegger señala que el tema central de la “crítica de la razón” de Kant es el problema de la finitud del conocimiento humano. En la puesta al descubierto de esta finitud y en la consciencia constante de la misma reside, según él, la característica decisiva mediante la cual la doctrina kantiana se diferencia de todos los sistemas “pre-críticos”, dogmáticos. Kant no comienza con una teoría sobre la esencia general de las cosas, comienza, antes bien, con la pregunta por la esencia del hombre y encuentra la respuesta a esta pregunta de la siguiente manera: trayendo a la luz la finitud específica del hombre. “La fundamentación de la metafísica se basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora convertirse en problema. La fundamentación de la metafísica es una “disociación” (analítica) de nuestro conocimiento, es decir, del conocimiento finito en sus elementos.” (217/182) La tarea fundamental de la metafísica no tiene que ser tanto describir o “explicar” el ser como tal, el τὸ ὄν ἡ ὄν, sino más bien mostrar la relación esencial entre el ser y la finitud en el hombre. (222/185) El carácter y la peculiaridad de la razón humana consiste en que su interés más profundo no se dirige a lo absoluto, a las “cosas en sí”, sino a la finitud misma. No se trata para ella de cancelar la finitud sino, a la inversa, de hacerla consciente para mantenerse en ella. Ahora, ¿qué quiere decir esta finitud, vistas las cosas de manera puramente metodológica, cómo se expresa ella en la modalidad y la constitución del conocimiento? Kant ha entregado a esto también una respuesta clara y unívoca. Ella se anuncia en que todo conocimiento humano está referido a la intuición y en que toda intuición es “receptiva”, consistiendo en una recepción originaria. En tanto el entendimiento humano conoce y pone ante sí “objetos”, él no es el creador de estos objetos. No los hace nacer en su ser, sino que se limita a su “representación” y “exposición”. De modo que no es entendimiento “originariamente creador” (*urbildlicher*) sino “representativo” (*abbildlicher*), *intellectus ectypus*, no *intellectus archetypus*. Kant mismo siempre le otorga a esta contraposición la mayor importancia. Sólo mediante el contraste con la idea del conocimiento infinito de Dios logra sacar a luz con agudeza y claramente la esencia del conocimiento humano. El conocimiento divino es “*intuitus originarius*”, no tiene objetos⁵ como meros “objetos”,⁶ como algo objetivado, esto es, como algo “ante sí” y “fuera de sí”. Hay que pensarlo más bien como fuente del ser: como aquello que, en primer lugar, trae al ser en su ser, lo hace surgir (*origo*). El entendimiento humano, por el contrario, en tanto que mediato, “derivado”, no hace nunca surgir o nacer el ser en este sentido: se dirige hacia un ser ya presente que le es “dado” de alguna manera. El medio de esta “donación” es la intuición, un objeto “dado”, así lo explica Kant, no significa otra cosa que referirse a él a través de la intuición, real o posible. En esto consiste pues la dependencia originaria y esencial de todo conocimiento “derivado”. “El carácter finito de la intuición reside, por tanto, en la receptividad. Pero la intuición finita no puede recibir sin que lo recibido se le anuncie. De acuerdo con su esencia, la intuición finita necesita que el objeto de la intuición la toque y sea afectada por él.” (25/29)

⁵ *Gegenstände*

⁶ *Objekte*

Si nos atenemos a este punto de partida de Kant, según Heidegger, a él tienen que ser referidas todas las ulteriores doctrinas particulares y desde el mismo tienen que ser interpretadas. Así, por más indesmentible que sea el hecho de que Kant no se detiene en la mera “receptividad de la intuición” sino que pone a su lado una “espontaneidad del entendimiento” pura, elaborándola siempre con mayor agudeza y destacándola cada vez con más énfasis en el curso de su deducción, no obstante, el énfasis tiene que entenderse y ordenarse de tal manera que no contradiga el planteamiento originario del problema kantiano. Tiene que ser siempre entendido como una característica determinada de la finitud del entendimiento, no como su negación y superación. Tampoco esa “ascensión” del conocimiento que parece tener lugar cuando pasamos de la “sensibilidad” al “entendimiento” y de éste a la “razón” puede, de ninguna manera, significar que mediante esta ascensión hemos, en ningún sentido, superado la esfera de la finitud como si pudiéramos dejarla alguna vez definitivamente atrás. El vínculo originario a la intuición no puede ser disuelto nunca, y la dependencia condicionada de esta manera no puede ser nunca abolida. La cadena de la finitud no se puede romper. Todo pensamiento, en cuanto tal, todo uso del entendimiento, también el “lógico puro” lleva siempre la marca de la finitud, lo que es, por cierto, su auténtico sello. Porque todo pensamiento requiere, en tanto que “pensamiento discursivo”, de un desvío de la mirada hacia una universalidad mediante la cual y desde la cual lo múltiple singular se vuelve conceptualmente representable. “Este rodeo (este carácter discursivo), propio a la esencia del entendimiento, es el índice máximo de su finitud.” (30/32) Y, por último, no otra cosa sucede con la razón, con toda la esfera del “conocimiento de ideas”. La razón humana no sólo es finita desde el exterior, sino de cierta manera desde el interior: la finitud la envuelve no sólo como un límite puesto al azar con el que ella choca en su actividad, sino que está puesto precisamente en esta actividad misma. Todo su buscar y preguntar se funda en ella: “plantea estas preguntas porque es finita, de tal suerte que, en su racionalidad, le va esta finitud”. (217/181) Por más alto que a la razón le parezca elevarse sobre la experiencia no puede, de todas maneras, elevarse nunca completamente sobre ella. Porque la trascendencia como tal es también, *a priori*, sensible y la razón pura humana es necesariamente una razón sensible.

A partir de esto se hace inmediatamente claro que toda la separación analítica llevada a cabo por Kant, la división tríadica del conocimiento en sensibilidad, entendimiento y razón, tiene un carácter meramente provisional. No nos lleva al centro del planteamiento kantiano sino que sólo es un medio y un vehículo de la exposición. En verdad no hay para Kant tres “facultades” de conocimiento distintas, nítidamente aisladas una contra otra, sino que todas ellas están originalmente unidas y contenidas en una “facultad radical”. Heidegger intenta mostrar que esta facultad originalmente unificadora, en tanto que territorio-fuente desde el que brotan la intuición y el concepto, el entendimiento y la razón, es la “facultad de la imaginación trascendental”. Esta no sería algo así como un vínculo y un intermediario meramente suplementario, sino el propio medio creador de toda la *Crítica de la razón pura*. La doctrina de la facultad de la imaginación pura y su “esquematismo” constituyen el estadio decisivo en la fundamentación kantiana de la metafísica: recién el capítulo sobre el esquematismo “conduce con admirable seguridad hacia el centro de toda la problemática de la *Crítica de la razón pura*.” (113/100) Tanto la intuición pura como el pensamiento puro tienen que ser ambos, si han de ser entendidos en su función peculiar, retrotraídos a la facultad de la imaginación trascendental, determinados y clarificados desde

ella. (138/118) La estética trascendental y la lógica trascendental, tomados por separado, son básicamente incomprensibles: ambos comportan sólo un carácter preparatorio y propiamente sólo pueden ser leídos desde la perspectiva del esquematismo trascendental. (145/125) La demostración de esta relación fundamental constituye la tarea central y el auténtico núcleo del análisis de Heidegger.

Y desde ya hay que subrayar y reconocer que esta parte de su tarea ha sido llevada a cabo con una fuerza extraordinaria y con la mayor nitidez y claridad. Siempre me ha parecido que el signo más peregrino del completo desconocimiento de la intención básica de Kant consiste en que, una y otra vez, en la literatura sobre Kant, se encuentra la representación de que la doctrina del esquematismo es “artificial”, como si él hubiera introducido la facultad de la “imaginación trascendental” a partir de fundamentos meramente externos de “simetría” y “arquitectura”. Tal vez este reproche sea definitivamente reconocido como un absurdo si se profundiza en la detallada exposición de todos los aspectos del capítulo sobre el esquematismo llevada a cabo por Heidegger. Yo mismo no puedo sino subrayar mi completa aprobación y mi acuerdo de principio con la interpretación de Heidegger en relación con este punto. En efecto, la doctrina de la “imaginación productiva” me parece ser —aunque bajo un punto de vista sistemático completamente distinto— un motivo absolutamente insoslayable e infinitamente fructífero de la doctrina de Kant y de toda la “filosofía crítica”.⁷

Ciertamente, hay que destacar inmediatamente algo que no se puede olvidar si se quiere entender e interpretar la doctrina de la “finitud del conocimiento” en el propio espíritu de Kant. También esta doctrina tiene que ser vista bajo el doble “punto de vista” establecido por Kant para todas las investigaciones en el campo de la filosofía trascendental y al que él mismo se atiene todo el tiempo. En este tipo de investigaciones tenemos que dirigir la mirada hacia dos direcciones distintas: el mundo “sensible” y el “inteligible”, la “experiencia” y la “idea”, los “fenómenos” y los “númenos” tienen que ser distinguidos y separados con el mayor cuidado unos de otros. También la característica de la “finitud” del conocimiento recibe su sentido completo sólo bajo esta doble perspectiva. Heidegger ve el momento esencial de esta finitud en el hecho de que el entendimiento humano no crea sus objetos sino que los recibe, en que él no los produce en su ser sino que tiene que conformarse con esbozar una “imagen” de este ser, anteponiéndola a sí. Pero la filosofía trascendental como tal no tiene que ver, como tal, con esta relación ni con la existencia absoluta de los objetos y con el fundamento absoluto de su ser. Ella no se dirige directamente hacia los objetos y su origen, sino al modo de conocimiento de objetos en general en la medida en que estos han de ser posibles *a priori*. Para la determinación de este modo de conocimiento, para distinguirlo y delimitarlo específicamente, puede ser utilizada como contraste la representación de un “entendimiento divino”, de un “*intuitus originarius*”, pero ella designa entonces no un particular “objeto inteligible” sino que un tal entendimiento constituiría “a su vez, un problema, consistente en que este entendimiento conocería intuitivamente su objeto en una intuición no sensible, no discursivamente por medio de categorías. De la posibilidad de un conocimiento así no podemos hacernos la menor representación.” (C.R.P., 2 ed., 311) Así, un tal “problema” no es equivalente a un límite real, cósmico, ante el que topase nuestro conocimiento, es un concepto

⁷ Más sobre esto en el tercer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Segunda Parte.

límite puesto por él mismo que éste se pone delante para acotar la medida de la sensibilidad. El pensamiento de un entendimiento creador divino que a la par que conoce produce los objetos tiene, en este sentido, derecho a estar ahí, pero no puede, sin embargo, ser ampliado más allá de “uso negativo”. (ibíd.) De esto se desprende que el conocimiento, en la medida que no se excede hacia la exaltación sino que se mueve en su propio y adecuado campo, de ninguna manera puede ser, al interior de éste, designado como meramente “finito” y como meramente receptivo. Aquí, en el terreno de la experiencia y sus fenómenos, posee un carácter completamente creador. Si bien no puede crear un Dasein absoluto o “extraer” uno de sus conceptos, él es el fundamento para aquel orden y regularidad de los fenómenos que mentamos cuando hablamos de la “naturaleza” como naturaleza empírica. En este sentido sigue siendo el entendimiento siempre el “artífice de la naturaleza” —no como de una “cosa en sí”, sino de la existencia de las cosas en la medida que es determinada según leyes universales. De tal forma, precisamente la limitación del entendimiento da cuenta —y ella con la mayor fuerza— de su insuperable espontaneidad, de su auténtica —no sólo derivada— fuerza creativa. Cuando éste se refiere a la intuición no sólo se hace dependiente y se subordina simplemente a ella. Más bien, es justamente esta referencia lo que contiene en sí la fuerza positiva para este dar forma y para esta determinación de la intuición. Sólo a partir de la síntesis del entendimiento se le otorga determinación a la sensibilidad y, mediante ello, se le permite referirse a un “objeto”. La “objetividad” que le atribuimos al conocimiento siempre es, así, un rendimiento de la espontaneidad y no de la receptividad. Heidegger insiste en que, según Kant, todo pensamiento ocupa “simplemente un lugar al servicio de la intuición”. En la multilateralidad y reciprocidad de la referencia entre intuición y pensamiento, la intuición constituye de todas maneras la esencia propia del conocimiento y posee el verdadero peso. Pero aun cuando se quisiese conceder esta interpretación de la posición meramente de “servicio” del pensamiento, de todos modos habría que hacer una diferencia. En relación con el conocido proverbio según el cual la filosofía es la “criada de la teología” dijo una vez Kant que quizás ello se puede conceder, pero que entonces, en todo caso, habría que plantear la pregunta acerca de si ella es la criada que le lleva la cola del vestido a su graciosa señora o la que va delante suyo con una antorcha. Y la relación de la intuición con el pensamiento la vio él completamente en el segundo sentido. El servicio que el entendimiento le presta a la intuición no le quita nada de su libertad e independencia. El entendimiento es un servidor para la intuición pero no está bajo ella, apunta a ella pero no se le somete ni le está simplemente obligado. Más bien la cosa es que el ser de la intuición, como intuición determinada — ¿y qué sería un ser al que le faltara esa determinación?— depende de la función del entendimiento. Esto vale del tiempo, que para Heidegger es el fundamento absolutamente originario del ser, como también para el espacio. No podemos representarnos el tiempo mismo “sino gracias a que, al trazar una línea recta (que ha de ser la representación externa y figurada del tiempo), sólo atendemos al acto de síntesis de la diversidad, una síntesis mediante la cual determinamos sucesivamente el sentido interno y mediante la cual prestamos atención a la sucesión de tal determinación en ese mismo sentido interno. Es el movimiento, como acto del sujeto, no como determinación de un objeto, y, consiguientemente, la síntesis de la diversidad en el espacio, lo que produce el mismo concepto de sucesión cuando hacemos abstracción del espacio y atendemos sólo al acto a través del cual determinamos el sentido *interno* según su forma. El entendimiento no encuentra, pues, en el

sentido interno semejante combinación de la diversidad, sino que *la produce afectándolo*. (CRP, B 154 s.) Esta formulación pertenece a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, pero ya la primera, en la primera introducción del concepto de síntesis, dice inequívocamente que sin ella no podemos tener la representación *a priori* del espacio ni del tiempo “porque éstas sólo pueden ser producidas a través de la síntesis de lo múltiple que ofrece la sensibilidad en su receptividad originaria.” (A99) Análogamente se sostiene en los *Prolegómenos* que ciertamente la intuición sensible pura del espacio es el fundamento del “*substratum*” de todos los conocimientos geométricos, pero que por otra parte cualquier afirmación sobre un objeto geométrico determinado retrocede siempre a la función pura del pensamiento; “lo que determina el espacio en la figura de círculo, en la figura del cono y en la del cubo, es el entendimiento, en la medida que éste contiene el fundamento de la unidad de la construcción de los mismos.” (*Proleg.* Parágrafo 38) Justamente, toda construcción encierra necesariamente un momento de “espontaneidad” en sí, en ella no se “anuncia” un objeto como algo a acceder, en ella no somos simplemente “tocados” y afectados por un objeto (26/30), sino que en ella construimos una objetividad a partir de sus elementos originales, a partir de las “condiciones de su posibilidad”.

Y el problema que se encuentra aquí se agudiza todavía más en cuanto progresamos desde la analítica trascendental hacia la dialéctica trascendental, en cuanto pasamos de los conceptos puros del entendimiento a los conceptos de la razón. Porque estos no se refieren nunca inmediatamente a la intuición, sino que conciernen meramente al uso del entendimiento mismo, al que ellos quieren procurarle la más alta unidad sistemática. La satisfacción de esta exigencia, sin embargo, nos pone frente a un nuevo concepto fundamental decisivo: ante la idea de lo incondicionado. Cuando el entendimiento aprehende en sí el todo de las condiciones de la experiencia posible, la razón nunca queda conforme en el círculo de estas condiciones, sino que pregunta más allá de ellas —por cierto, esta función del “preguntar más allá” es su función básica propia y esencial. Ella no se dirige hacia la sensibilidad para, mediante ella, comprender y determinar una cosa, un objeto empírico concreto: su tarea apunta más allá de toda la esfera de esta modalidad de “cosidad”, de este condicionar y cosificar. Con ella recién estamos en el verdadero cuerpo de la “trascendencia.” En este sentido puede decir Kant que lo incondicionado es el “título general de todos los conceptos de la razón”. (CRP, B 380) Y ahora se ve que la característica del entendimiento como facultad de conocimiento “finita” sólo era un momento de su uso. Porque a esta característica se enfrenta ahora, en una aparente oposición dialéctica, la determinación contrapuesta. El entendimiento puede llamarse “finito” en la medida que nunca aprehende los objetos absolutos ni, mucho menos, puede producir creadoramente estos objetos desde sí mismo, pero es “infinito” en la medida que la “totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones” pertenece a su más propia y esencial tarea. Sólo gracias a esta exigencia de la razón, el entendimiento toma conciencia plena de su propia naturaleza y de su falta de límites. Si mediante su relación con la imaginación trascendental parece preso de la sensibilidad y con ella de la finitud, por medio de la no menos necesaria relación con las ideas de la razón pura toma parte en lo infinito. Porque las últimas ciertamente se pueden exponer simbólicamente, pero no se dejan señalar ni inmovilizar en un “esquema”, en un “monograma de la imaginación.” De un principio de la razón pura “no puede haber ningún esquema correspondiente de la sensibilidad”, de modo que tampoco puede éste tener ningún objeto. (CRP,

B 692) “¿Cómo puede darse jamás una experiencia adecuada a la idea? Lo peculiar de ésta reside precisamente en su incapacidad para adecuarse a una experiencia.” (B 649) Pero con esto también el camino de la mera “receptividad” es definitivamente roto. Cuando Fredrich Heinrich. Jacobi busca derivar verbalmente el concepto de la razón de la “aprehensión”, cuando vio en la razón una función esencialmente receptora, en ello aparece la típica oposición de su “filosofía de la fe” frente al idealismo crítico. Para Kant la razón nunca es meramente aprehensiva sino que es una fuerza donadora y exigente, ella nos pone ante el imperativo de lo “incondicionado”. Con esta interpretación de base, Kant se pone inmediatamente del lado de Platón. “Platón observó perfectamente que nuestra capacidad cognoscitiva experimenta una necesidad muy superior a la consistente en un mero delecto de la unidad sintética de los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia. Observó también que nuestra razón se eleva naturalmente hacia conocimientos tan altos, que ningún objeto ofrecido por la experiencia puede convenirles, a pesar de lo cual estos conocimientos no son meras ficciones, sino que poseen su realidad”. En lugar de censurarlo por esto, habría que admirar el “empeño espiritual” del filósofo que lo llevó desde “la consideración del cosmos físico como copia” a la “conexión arquitectónica según fines, es decir, según ideas”, “un esfuerzo digno de ser respetado y proseguido”. (B 371, 375) Y con ello también es hecho trizas el círculo de la ligazón al tiempo, del Dasein meramente temporal y de la conciencia meramente temporal. Es cierto que para Kant no cabe ninguna duda respecto a que todo conocimiento teórico puro, en algún sentido, está “ligado al tiempo” y permanece estándolo. La razón tiende, visto teoréticamente, “a liberar al concepto de entendimiento de las inevitables limitaciones de una experiencia posible” y a ampliarlo por sobre los límites de lo empírico, pero ella no abandona, en esta función, el vínculo con lo empírico. Su meta no es pasar por encima del entendimiento simplemente, sino darle a sus conocimientos unidad sistemática y totalidad sistemática. (B 435 ss.) He aquí, pues, el todo de la experiencia y, con ello, el todo del ser bajo condiciones temporales al que ella aspira principalmente. Pero esta relación se modifica, según Kant, en cuanto contemplamos la razón no ya meramente en sentido teórico sino con “intención práctica”. Porque con lo “incondicionado” de la idea de libertad se arriesga inapelablemente, de aquí en adelante, el paso a lo “inteligible” puro, a lo supra-sensible y a lo supra-temporal. “Supongamos que, más adelante encontrásemos motivos”, dice Kant en la *Crítica de la razón pura* (B 430), “no en la experiencia, sino en ciertas leyes del uso puro de la razón (no sólo lógicas, sino leyes establecidas *a priori* y relativas a nuestra existencia), para considerarnos como *legisladores* enteramente *a priori* en relación con nuestra propia *existencia* y para considerar que somos nosotros mismos quienes determinamos esta existencia. En tal caso, surgiría una espontaneidad en virtud de la cual nuestra realidad sería determinable sin necesidad de las condiciones de la intuición empírica. Y entonces advertiríamos que en la conciencia de nuestra existencia hay algo contenido *a priori* que puede servirnos para determinar ésta, la cual, si bien no es perfectamente determinable más que de modo sensible, puede ser determinada en relación con cierta facultad interior que se refiere a un mundo inteligible (sólo pensado, claro está).”

La *Crítica de la razón práctica* se inicia con este pensamiento y le da una determinación y ejecución sistemática. Ella muestra que en la idea de la libertad ciertamente no está puesta la intuición de una substancia suprasensible, pero sí la certeza de la determinación suprasensible del ser racional. El fundamento

sintético de la causalidad, en virtud del cual simplemente “deletreamos fenómenos para poderlos leer como experiencias”, no alcanza para esta determinación: tenemos que arriesgarnos a dar el paso hacia un nuevo terreno para siquiera entender, lisa y llanamente, su sentido. Es recién la incondicionalidad de la ley moral lo que nos eleva definitivamente sobre el círculo de la existencia meramente fenomenal y lo que nos pone en el verdadero centro y foco de un orden completamente otro. La distinción entre el “*mundus intelligibilis*” y el “*mundus sensibilis*” no significa para Kant, finalmente, sino la remisión a dos maneras completamente distintas de orientarse y de enjuiciar. Ella indica que toda existencia humana y todas las acciones humanas tienen que ser medidas con dos escalas fundamentalmente distintas y tienen que ser vistas desde dos “puntos de vista” por principio contrapuestos. El concepto de mundo del entendimiento sólo es uno de tales puntos de vista, que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica, lo que, si los influjos de la sensibilidad fuesen determinantes para el hombre, no sería posible, pero que de hecho es absolutamente necesario si el hombre, como inteligencia, ha de ser pensado como personalidad libre en un “reino de los fines”. Aquí, en el terreno de la moral, se produce así, en los hechos, el milagro de una especie de conocimiento “creador”, porque el “yo” es aquí, en el fondo, sólo aquello para lo que él mismo se hace. Y, claro, la ley moral misma tiene la forma del imperativo, y a causa de éste nos hace frente y se nos opone, pero este tipo de “oposición” no es el mismo que la del “objeto” teórico. Porque aquí no reina ningún tipo de dependencia simple, ninguna heteronomía, sino que sólo vale la ley que la personalidad libre se da a sí misma. De tal manera, en el “reino de los fines”, cada voluntad es, a una, súbdito y gobernante. Heidegger también busca, por cierto, demostrar una esencial dependencia y “finitud” de la “razón práctica” y se apoya, para esto en la doctrina kantiana de los “móviles de la razón pura práctica”. En la medida que Kant señala que el yo sólo puede apropiarse de la ley moral en el sentimiento del respeto, en esta fundamentación en un sentimiento se manifestarían nuevamente la sujeción y la finitud —y con ellas la relación con la “constitución originaria de la imaginación trascendental.” (160/137) Pero aquí hay que distinguir nítidamente entre la esfera de lo específicamente moral y la de los problemas psicológicos. El contenido de la ley moral de ninguna manera se fundamenta, según Kant, en el sentimiento del respeto, su sentido no se constituye mediante el mismo. Este sentimiento designa, más bien, solamente la manera en que la ley, en sí incondicionada, es representada en la conciencia empírica finita. No pertenece a la fundamentación de la ética kantiana, sino a su empleo. Cohen ha formulado esta relación nítida y concisamente cuando sostiene que en ella no hay que dar una respuesta a la pregunta sobre qué sea la ley moral, sino bajo qué concepto “se presenta en el horizonte del hombre.”⁸ Sin embargo, el sentido nouménico de la idea de libertad se mantiene, antes como después, rigurosamente separado de esta modalidad de su hacerse presente, de su surgir y exhibirse en el círculo de los fenómenos psíquicos. Precisamente desde el punto de vista fenomenológico tiene que reconocerse aquí una diferencia indeleble. Por lo que respecta a la idea de libertad y a la razón práctica, Kant sostiene enfáticamente que ella, en tanto puramente “inteligible”, no está atada a condiciones meramente temporales. Más bien, ella es la vista pura a lo intemporal, el horizonte de lo supra-temporal. El concepto de la causalidad

⁸ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, pág. 274

como necesidad de la naturaleza sólo concierne a la existencia de las cosas en la medida que ellas son determinables en el tiempo y, en consecuencia, en tanto que fenómenos en oposición a su causalidad como cosas en sí mismas. “Pero exactamente el mismo sujeto que por otro lado tiene también conciencia de sí mismo como cosa en sí, considera también su existencia en cuanto no se halla bajo condiciones temporales, pero a sí mismo solamente como determinable por leyes que se da a sí mismo mediante la razón, y en ésta su existencia nada precede para él a su determinación de la voluntad.”⁹ Aquí estamos completamente “en nosotros” y, sin embargo, somos a la vez elevados por principio “sobre nosotros”, nos paramos en el punto medio de nuestro ser como personalidad, como ser racional puro, pero no nos contemplamos ya bajo las condiciones de nuestra existencia fenomenal, empírico-temporal. “Únicamente el concepto de libertad permite que no necesitemos salir de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible, puesto que es nuestra razón misma la que se conoce mediante la ley práctica suprema e incondicionada y el ente que tiene conciencia de esta ley (nuestra propia persona), como perteneciente al mundo del entendimiento puro y precisamente aun con la determinación del modo como en calidad de tal puede ser activo.”¹⁰

En ningún otro lugar se ha cuidado Kant con mayor esmero de que el sentido de su planteamiento “trascendental” no sea desplazado hacia lo psicológico, de que la consideración no sea reclusa en lo meramente antropológico. Constantemente subraya que todo análisis que parta simplemente de la “naturaleza del hombre” necesariamente tendrá que desacertar en relación con la idea trascendental de la libertad y, así, por principio, con la fundamentación de la moral. De esta preocupación sale el tan a menudo ignorado y mal interpretado teorema según el cual sólo se puede llegar a una captación pura de la ley moral cuando uno presta atención a que ella no debe ser válida sólo para los hombres, sino “para todos los seres racionales en general”. En realidad, Kant no ha “pensado en los queridos angelitos”, como le reprochó burlescamente Schopenhauer, sino que habló también aquí como crítico y metódico (*Methodiker*) al que le interesa no dejar que los límites de las ciencias se desdibujen y que, conforme a ello, quiere separar por principio las tareas de la moral y aquellas de la antropología. Esta línea de demarcación está dada, para él, por la oposición entre “fenómenos” y “cosa en sí”, entre tiempo y libertad. Y aquí radica también la verdadera objeción esencial que tengo que hacerle a la interpretación heideggeriana de Kant. Como Heidegger intenta relacionar todas las “facultades” del conocimiento con la “imaginación trascendental”, es más, retrotraerlas a ésta, sólo le queda un único plano de referencia, el plano de la existencia temporal. La diferencia entre “fenómenos” y “númenos” desaparece y es nivelada, porque todo ser pertenece a partir de ahora a la dimensión del tiempo y, con ello, a la finitud. Con ello, sin embargo, es dejado de lado uno de los pilares en los que descansa todo el edificio de pensamiento kantiano y sin el cual éste tiene que venirse abajo. Kant en ninguna parte defiende un tal “monismo” de la imaginación sino que persevera en un decidido y radical dualismo, un dualismo del mundo sensible e inteligible. Porque su problema no es el problema del “ser” y el “tiempo”, sino el problema del “ser” y el “deber”, de la “experiencia” y la “idea”.

⁹ *Kritik der praktischen Vernunft*, (Ausc. Cassirer), V, 97. (trad. cast. *Crítica de la razón práctica*, trad. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada/La Página, 2003. Pág. 83.

¹⁰ Op. cit. V, 105 /90)

Heidegger tenía todo el derecho a combatir este dualismo desde el punto de vista de su ontología fundamental, pero no debiera haberlo negado y desconocido. Por supuesto Heidegger va a replicar que su interpretación intencionalmente evita detenerse en lo que Kant realmente “dijo”, que lo que quería era hacer visible el problema que lo impulsaba, que quería repetir y renovar el “acontecer” filosófico del que este problema brota. (214/179) Pero me parece que ha hecho aquí un uso injustificado de esta máxima de la explicación en sí misma legítima. “Ahora bien, una interpretación que no hace más que repetir lo que Kant había dicho explícitamente”, recalca Heidegger, “no tiene, desde un principio, valor como exégesis, si la tarea de ésta consiste en hacer ver claramente todo lo que Kant, aparte de las formulaciones expresas, sacó a luz en su fundamentación. Esto no pudo decirlo el mismo Kant; pues, en general, lo que ha de llegar a ser decisivo en todo conocimiento filosófico no se encuentra en las proposiciones explícitas, sino en lo que éstas presentan como algo no dicho (...) Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieren decir, debe recurrir necesariamente a la fuerza. Pero esta fuerza no puede ser un vago capricho. La exégesis debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea inspiradora. (192 s. / 169 s.) No pretendo de ninguna manera impugnar que toda exposición filosófica debe ser animada y conducida por una tal idea, yo mismo siempre he emprendido la “historia” de la filosofía en este sentido. Pero ¿no se vuelve arbitraria una interpretación cuando obliga a decir algo al autor que éste sólo dejó sin decir porque no podía pensarlo? El concepto de una razón que fuese “espontaneidad receptiva pura”, una “razón sensible pura” (147, 164) de hecho no podía ser pensado por Kant en el sentido que Heidegger le otorga. Este concepto sólo se vuelve comprensible desde los presupuestos de base del planteamiento de Heidegger, desde sus análisis de *Ser y tiempo*,¹¹ pero en la doctrina de Kant él es un extraño y un invasor (*Eindringling*). Para Kant una tal “razón sensible” significaría hierro de madera, porque para él la razón es justamente la “facultad” de lo suprasensible y lo supra-temporal. En este punto tengo que impugnar, por eso, decididamente, el “*quid juris*” de la fuerza ejercida por Heidegger contra Kant. Aquí Heidegger no habla ya como comentador, sino como usurpador, que entra en el sistema kantiano con la fuerza de las armas para someterlo y hacerlo útil para su problemática. Frente a esta usurpación hay que exigir la restitución: la “*restitutio in integrum*” de la doctrina kantiana. Soy el último que discutiría o reduciría la significación y la importancia sistemática del capítulo sobre el esquematismo. Estoy convencido, con Heidegger, de que este capítulo no está construido “confusamente” sino de manera incomparablemente transparente, que introduce “con una inaudita seguridad al núcleo de toda la problemática de la *Crítica de la razón pura*”. (113/100) Pero si el esquematismo y la doctrina de la “imaginación trascendental” ciertamente se alzan en el centro de la analítica kantiana, no ocupan el mismo lugar en relación con el sistema kantiano. Este sistema se determina y completa recién en la dialéctica trascendental y, más allá de ésta, en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Aquí, no en el esquematismo, es donde se arriba a la “ontología fundamental” de Kant. El tema “Kant y la metafísica”, por lo tanto, no se deja desarrollar exclusivamente *sub specie*

¹¹ Ciertamente está lejos de mí, en este lugar, un análisis crítico de *Ser y tiempo*, éste tiene que ser postergado para otra ocasión. En lo que sigue, sólo tengo que habérmelas con la interpretación heideggeriana de Kant, no con la fundamentación de sus propias doctrinas.

del capítulo sobre el esquematismo, sino solamente *sub specie* de la doctrina kantiana de las ideas, particularmente *sub specie* de la doctrina kantiana de la libertad y de su doctrina de lo bello. La *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica de la facultad de juzgar* pertenecen con toda seguridad a la “doctrina del hombre”, pero desarrollan esta doctrina de tal manera que ponen al hombre desde el comienzo bajo la “idea de la humanidad” y lo consideran bajo el punto de vista de esta idea. Su finalidad esencial es el “substrato inteligible de la humanidad”, no la existencia del hombre. El esquematismo está situado al comienzo de la “metafísica” kantiana y constituye evidentemente la puerta de entrada a la misma, pero su contenido, propiamente, sólo se desarrolla más allá del mismo. Este determina la “tierra de la verdad” como verdad empírica, pertenece a la teoría de la realidad fenoménica y constituye un componente suyo, pero deja espacio a un ser de otro significado, a un ser noumenal no de cosas sino de “inteligencias”, de un reino de personalidades que actúan libremente y son absolutamente independientes.

Y aquí alcanzamos el lugar en el que sale a la luz una peculiar paradoja de la totalidad del planteamiento heideggeriano. Lo que Heidegger tiene en mente como idea que guía toda su interpretación de Kant es, sin duda, el impulso hacia una superación de aquel “neo-kantianismo” que funda todo el sistema de Kant en su crítica del conocimiento intentando, en buenas cuentas, disolverlo en una mera crítica del conocimiento. A esto le opone él la tesis del carácter originariamente “metafísico” del planteamiento kantiano. La doctrina de Kant no es, para él, una “teoría de la experiencia” sino primera y radicalmente “ontología”, ella es descubrimiento y desembozamiento de la esencia del hombre. Pero, para la demostración de esta tesis, ¿es la doctrina kantiana del esquematismo de la imaginación trascendental el emplazamiento apropiado? No lo creo, porque esta doctrina no es un componente de la metafísica kantiana sino un componente, auténtico y necesario, de su teoría de la experiencia. Esta no trata inmediata y originariamente de la existencia del hombre sino de la constitución, la naturaleza y las condiciones del objeto empírico. A esto se refiere la esquematización exigida por los conceptos puros del entendimiento, a ese vínculo merced al cual se les impone no dirigirse inmediatamente al conocimiento de las “cosas en sí” sino limitarse al orden de los fenómenos en el tiempo gracias a las “determinaciones trascendentales del tiempo.” Mediante esta exigencia, las categorías son “restringidas”; pero a la vez son también “realizadas”, en la medida que se les asegura un uso empírico determinado, una relación al objeto empírico. Sólo mediante la vinculación con los esquemas de la imaginación trascendental pueden los conceptos del entendimiento “someter los fenómenos a reglas universales de la síntesis adecuándolos, así, a la conexión completa de una experiencia.” (B 185) El esquematismo pertenece, por eso, para Kant, esencialmente a su fenomenología del objeto, pero no pertenece, o sólo lo hace de manera completamente indirecta, a la fenomenología del sujeto. Toda aquella problemática de la temporalidad del sujeto, de la interpretación de la existencia humana a partir de la temporalidad, del “ser para la muerte”, como la ha desarrollado Heidegger en *Ser y tiempo*, todo esto le es extraño, no sólo de hecho sino fundamentalmente. Para asegurarse de esto sólo se necesita dar una mirada a aquel capítulo de la crítica de la razón en el que propiamente se cumple y queda sistemáticamente fundamentada la doctrina del esquematismo. La exposición y la ejecución de la doctrina del esquematismo sólo se encuentran en el capítulo sobre los principios sintéticos,

un capítulo que en ningún momento es traído a colación ni examinado por Heidegger. Que los conceptos de substancialidad, de causalidad, etc., obtienen su sentido, su significado objetivo, sólo mediante su relación con la intuición del tiempo: esto es demostrado en referencia a que la función propia de ambos conceptos no consiste sino en traer la determinación temporal de los fenómenos a reglas fijas y universalmente válidas. Estas últimas son ineludibles porque sin ellas, sin determinaciones *a priori* según reglas, no sería posible distinguir del orden objetivo del acontecer el juego meramente subjetivo de nuestras representaciones. Aquí reside propiamente la “deducción” de los esquemas. Ellos son medios para “proporcionarle un objeto” a nuestras intuiciones, son simultáneamente condiciones de posibilidad de la experiencia y condiciones de posibilidad de sus objetos. Se puede entender estas explicaciones de Kant bajo la rúbrica de la “metafísica”, siempre que se tome este concepto en un sentido amplio, pero ellas pertenecen a “los fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza”, tal como ello ha sido explicado y aclarado ulteriormente en este trabajo de Kant. De modo que la doctrina del esquematismo y la de la “imaginación determinante” son un momento ineludible de aquella teoría del conocimiento de la que Heidegger, con bastante audacia, ha despojado completamente a la *Crítica de la razón pura*, intentando eliminarla de ella. (17/23) Con todo lo cuidadoso y preciso que es en los detalles, Heidegger entrega así, en relación con el todo, una imagen cambiada del conjunto de los análisis de Kant. Ha intentado desplazarlos desde el terreno de la “deducción objetiva” al de la “deducción subjetiva”, pero sólo pudo hacerlo en tanto se detuvo en la introducción del concepto del “esquema trascendental”, sin desarrollarlo en la totalidad de sus efectos y consecuencias sistemáticos.

II. Las “vacilaciones” de Kant ante el descubrimiento de la finitud del conocimiento.

A quien haya seguido con atención los análisis de Heidegger hace ya rato, sin embargo, que ha de habersele ocurrido una objeción contra las consideraciones anteriores. ¿Le hacen ellas justicia a la verdadera intención de Heidegger? ¿Consistía esta intención en hacer la exégesis del todo del sistema kantiano o destaca éste, más bien, con toda conciencia, sólo un momento singular que se le presenta dotado de un significado fundamental? ¿Y no ha mostrado él mismo que, si bien Kant fue el primero en señalar este significado, de ninguna manera lo captó y valoró en toda su envergadura? ¿Puede, en consecuencia, inferirse algo contra el punto de partida del planteamiento heideggeriano de la circunstancia de que el sistema de Kant contiene, a no dudar, vacíos que no encajan en la interpretación de Heidegger, que inclusive parecen directamente contradecirla? Heidegger subraya con energía que este enfoque no fue seguido ni desarrollado por Kant. Lo que él quiere mostrar es justamente esto, que Kant, luego de haber logrado desenterrar la raíz común del “entendimiento” y la “sensibilidad” en la imaginación trascendental, habría retrocedido precisamente ante éste su propio descubrimiento. “En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación trascendental, tal como salió a la luz en los apasionados rasgos del primer ensayo, es reprimida y reinterpretada a favor del

entendimiento”¹² (161/137) La imaginación trascendental fue para Kant el “inquietante desconocido” que lo empujó a un montaje completamente nuevo de la deducción trascendental. Kant reconoció el problema de la “finitud en el hombre” y lo vio con toda agudeza, pero a pesar de ello no estuvo completamente a la altura de este problema: se deshizo del terreno en el que había basado previamente su fundamentación. Este hecho, “que Kant retrocedió ante el fundamento que él mismo había puesto al poner al descubierto la subjetividad del sujeto”, le parece a Heidegger lo filosóficamente esencial, el auténtico “acontecer” de toda la crítica de la razón. (214/179). Con esta tesis de Heidegger viene ciertamente algo “similar a una hipótesis” en sus análisis, y las hipótesis, como lo ha hecho notar Kant, son “mercancía prohibida” en el campo de la filosofía trascendental en sentido estricto. Son tolerables, como agrega Kant en esta sección sobre “La disciplina de la razón en relación con las hipótesis”, “no en su uso dogmático pero sí en el polémico”. “En el campo de la razón pura son permitidas como armas no para fundar un derecho, sino sólo para defenderlo”, (B 804 s.) ¿No será también la hipótesis de Heidegger, en el fondo, un arma como esa? ¿No nos situamos con ella, más bien, en medio de la polémica contra el pensamiento de Kant, antes que en su análisis? Schopenhauer elevó contra Kant la objeción de que, en la segunda edición de la crítica de la razón, él habría encubierto y oscurecido su propia convicción fundamental, que habría mutilado su obra “por temor”. Heidegger se protege cuidadosamente de tales psicologismos necios y gruesos. Pero también él introduce en los hechos una explicación “subjetiva” y psicológica donde hubiera sido esperable y exigible una explicación sistemática. Y esta última ha sido indicada nítidamente por el propio Kant. Lo que lo empujó a una reformulación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* fue la experiencia de la recensión de Garve y Feder, el esfuerzo por separar lo más nítida y estrictamente su idealismo “trascendental” del idealismo “psicológico”. A partir de esta preocupación había que desplazar, todavía más de lo que había sido el caso anteriormente, el centro de gravedad de la analítica trascendental desde la deducción subjetiva hacia la “deducción objetiva”, había que mostrar que la pregunta central de la *Crítica de la razón pura* consistía en la cuestión de cómo y bajo qué condiciones era posible el objeto de la experiencia y no la de cómo era posible la “facultad de pensar” misma. Ahora, ¿no había sido acaso precisamente esto lo que Kant ya había subrayado, del modo más enfático e incisivo, en el prefacio a la primera edición de la crítica de la razón? (A XI) ¿No había, además, conservado sin modificaciones, en la segunda edición, la parte central de su doctrina de la imaginación trascendental, el capítulo sobre el esquematismo, dejándolo en su decisiva posición sistemática central? En todo ello no puedo reconocer ningún “retroceso” ante la posición por él mismo alcanzada. De hecho, la renuncia a una metafísica de lo “absoluto” no encerraba ya para él, desde hacía mucho tiempo, ningún temor. No se había desistido de ella a partir de la *Crítica de la razón pura* sino ya en el año 1766, en los “Sueños de un visionario”. A partir de entonces ya no rivalizaba con los “constructores de castillos en el aire de mundos del pensamiento”, y este abandono no significaba para él ninguna renuncia dolorosa, sino que fue adoptado en completa calma y lucidez de espíritu, así como con la fuerza autoconsciente y segura del pensamiento. Ya no

¹² La traducción ha sido modificada. La traducción de Gred Ibscher dice “En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación trascendental, según la espontánea descripción de la primera redacción, es apartada y transformada a favor del entendimiento (N. del t.).”

quería elevarse con “alas de mariposa” hacia las nubes y hacia los “secretos del otro mundo”. En lugar de eso, se confiaba a “la fuerza astringente del autococonocimiento.” “Cuando la ciencia ha recorrido su ámbito, llega entonces, de forma natural, al punto de una humilde desconfianza y dice enojada consigo misma: ¡Cuántas cosas hay que no comprendo! Sin embargo, la razón madura por la experiencia, que se convierte en sabiduría, declara por boca de Sócrates con espíritu alegre en medio de las mercancías de una feria: ¡Cuántas cosas hay que no necesito!”¹³ En la *Crítica de la razón pura* Kant permaneció fiel a este espíritu. La finitud como tal, la circunstancia de que la mirada hacia “arriba” nos está bloqueada, no lo sorprendía, ni lo asustaba. “Si las quejas acerca de que *no conocemos en absoluto lo interior de las cosas* han de significar que no comprendemos, por medio del entendimiento puro, que sean en sí las cosas que se nos manifiestan, entonces carecen de toda justificación y sensatez. La razón reside en que esas quejas pretenden que conozcamos cosas sin los sentidos, es decir, que las intuyamos y, consiguientemente, que tengamos una facultad cognoscitiva distinta de la humana, distinta no sólo por el grado, sino incluso por la intuición y por la especie; pretende, pues, que no seamos hombres, sino seres de los que ni siquiera podemos decir si son posibles y, mucho menos, cómo están constituidos”. (B333) El problema teórico de esta especie de “finitud” le era familiar de raíz, y tampoco en sentido práctico se sentía restringido por esta cuestión. Porque en su ética había ciertamente un absoluto de la idea, un absoluto de la exigencia, pero para captar este absoluto y para permanecer con seguridad en él, ya no se requería una mirada al “más allá” en el sentido de la metafísica dogmática. “¿No contiene el corazón del hombre preceptos morales inmediatos” preguntaban igualmente *Los sueños de un visionario* “y, sin embargo, para moverle aquí de acuerdo con su condición es preciso colocar las máquinas en otro mundo?”.¹⁴ El “otro mundo” que necesitaba Kant, y al que nunca renunció, no era otra naturaleza de las cosas, sino un “reino de los fines”, no una existencia de substancias absolutas, sino un orden y una constitución de personalidades que actúan libres. Esta exigencia, sin embargo, la encontró del todo compatible con los resultados de la crítica de la razón y particularmente con su doctrina de la imaginación trascendental. Porque el “reino de los fines” ya no se somete a las leyes de esta imaginación, no se deja “esquematar” sin perder en el intento de una tal esquematización su carácter propio, su esencia como algo puramente “inteligible”.¹⁵ La “ley moral” se distingue de la física en que no comienza en el lugar que el hombre ocupa en el mundo externo de los sentidos. Comienza, antes bien, en su “sí mismo invisible”, en su personalidad, y lo expone en un mundo “que tiene verdadera infinitud, pero sólo es captable por el entendimiento”.¹⁶ No veo que Kant haya jamás vacilado en una de estas determinaciones: en la restricción del uso empírico de las categorías a los esquemas de la imaginación y en su afirmación de lo “suprasensible” en aquel otro sentido práctico, ni que haya considerado que existía alguna contradicción entre ellas. Para él no existe aquí ninguna brecha, ningún abismo en el que no

¹³ Kant, Immanuel (1987). *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Madrid: Alianza, pág. 105.

¹⁴ *Op. cit.* Pág. 110

¹⁵ Más sobre esto en mi escrito *Kant, vida y doctrina*

¹⁶ *Kritik der praktischen Vernunft* (Ausg. Cassirer), V, 162. (trad. cast. *Crítica de la razón práctica*, trad. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada/La Página, 2003. Pág. 135.

se atreviese a mirar, sino que existe según él una correspondencia y una correlación completas. El ‘abismo’ se produce solamente cuando se toma como medida y como punto de partida el concepto heideggeriano de “finitud”, interpretado y fundamentado de manera completamente distinta. Todo sumado, me parece que también en este punto la representación de un Kant “temeroso”, que retrocede ante las últimas consecuencias de su propio pensamiento, no se justifica ni es corroborada en ninguna parte. Más bien, me parece que justamente una de las características esenciales y específicas de la manera de pensar de Kant es que no se detiene en ninguna consecuencia a partir de bases puramente subjetivas sino que deja hablar en todas partes a la cosa misma y a su propia necesidad.

Pero aquí nos vemos finalmente llevados a un punto en el que la “discusión” meramente lógica y el mero análisis según conceptos ya no es suficiente para tomar una decisión, un punto en el que, más bien, se vuelve esencialmente significativo el espíritu general con el que es animada y determinada toda filosofía. La ontología fundamental de Heidegger, que se basa en la interpretación de la cura en tanto “ser del Dasein”, y que ve en la “disposición afectiva fundamental de la angustia” una “destacada aperturidad del Dasein”, por más que buscarse hacer justicia a su sentido puramente lógico, tenía desde el comienzo que desplazar todos los conceptos de Kant a otra atmósfera espiritual, hundiéndolos de cierto modo en ella. Kant es, y sigue siendo un pensador de la Ilustración en el más elevado y bello sentido de esta palabra. Él tiende hacia la luz y la claridad incluso cuando reflexiona sobre los “fundamentos” más profundos y más escondidos. Goethe le dijo una vez a Schopenhauer que cuando leía una página de Kant, le sucedía como si entrase en un cuarto iluminado. La filosofía de Heidegger se sostiene, por el contrario, desde el comienzo, en cierto modo bajo otro principio estilístico. Para Kant, la metafísica es la doctrina “de los primeros fundamentos del conocimiento humano” y el concepto de los fundamentos hay que entenderlo aquí en el simple y, por así decirlo, inofensivo sentido de que ella debe exhibir y hacer comprensibles los últimos “principios” de este conocimiento. Para Heidegger, por el contrario, es la trascendencia el auténtico “terreno de la pregunta por la esencia del fundamento”. El fundamento brota de la “libertad finita”: pero, en tanto que es tal fundamento, la libertad es el abismo (*Ab-grund*) del Dasein. “No como si el comportamiento singular y libre no tuviera fundamento, sino que la libertad, en su esencia como trascendencia, pone al Dasein, en tanto que poder ser, en posibilidades que se abren antes de su elección finita, esto es, en su destino.” “El abrirse del abismo en la fundante trascendencia es... el movimiento originario que lleva a cabo la libertad con nosotros mismos”¹⁷ Tales sentencias, a través de las cuales, según Heidegger, la idea de la “lógica” se disuelve “en el torbellino de un preguntar originario”, son comprensibles desde el mundo de Kierkegaard, pero en el mundo de Kant no tienen ningún lugar. Porque para Kant no era la angustia “revelada por la nada” lo que le abría el territorio de la metafísica y lo empujaba hacia la misma.¹⁸ Él había descubierto una forma de “idealismo” que remitía al hombre, por una parte, al “*pathos* fructífero de la experiencia”, localizándolo en este fundamento, para asegurarle, por otra parte,

¹⁷ Heidegger, *Vom wesen des grundes*, ... S. 80 ss.

¹⁸ Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Bonn 1929, S 17.

la participación en la “idea”, y con ello la participación en lo infinito. Esa era su “metafísica”, su camino para exorcizar la “angustia ante la nada”:

“Tan sólo el cuerpo a los poderes ‘aquellos pertenece
que urden el destino nebuloso,
pero de toda temporal violencia libre,
la amiga de los bienaventurados
marcha en lo alto por los campos de la luz,
entre los dioses divinal, la forma.
Si arriba volar queréis sobre sus alas,
arrojad de vosotros el terreno temor.
De la vida mezquina y apretada,
¡hacia el reino escapad del Ideal!”¹⁹

Esa era la manera y el espíritu en los que Schiller y Wilhelm v. Humboldt vieron la filosofía kantiana y yo creo que tenemos que continuar viéndola de esta manera si queremos entenderla en la tendencia fundamental de su pensamiento y en su grandeza y especificidad propia.

Con esto he llegado al final de mis consideraciones sobre el libro de Heidegger, pero me gustaría todavía destacar nuevamente un punto y rechazar expresamente un malentendido. Subrayo, una vez más, que en estas consideraciones nada está más lejos de mí que alguna especie de polémica personal. El valor del libro de Heidegger no debiera ser de ninguna manera negado o disminuido. Como todos los trabajos de Heidegger, también su libro sobre Kant trae el sello de un sentimiento y un trabajo intelectual auténticamente filosóficos. Se introduce con verdadera pasión interior en su tarea, nunca se detiene en la interpretación de palabras y proposiciones sino que nos transpone siempre en el núcleo vivo de los problemas mismos y comprende estos problemas en su fuerza real y en su auténtica originalidad. No se puede elogiar mejor el libro de Heidegger que diciendo que está completamente a la altura de la problemática que despliega ante nosotros. Siempre se mantiene a la altura de su tarea. Pero el elogio o la

¹⁹ Nur der Körper eignet jenen Mächten,

Die das dunkle Schicksal flechten;

Aber frei von jeder Zeitgewalt,

Die Gespielin seliger Naturen,

Wandelt oben in des Lichtes Fluren

Göttlich unter Göttern die Gestalt.

Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,

Werft die Angst des Irdischen von euch!

Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben

In des Idealen Reich!

Schiller, Friedrich (1879). *Schillers Sämtliche Werke* (Primer tomo). Stuttgart: J. C. Cotta'sche. (trad. Cast. Friedrich Schiller: *Seis poemas “filosóficos” y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia*. Trad. Martín Zubiría y Josep Monter. Valencia: Museu Valencià de la Il·lustració i de la Modernitat. 2005)

censura personal no son medidas utilizables y adecuadas para el enjuiciamiento de un rendimiento filosófico. Aquí sólo debe hablar la cosa misma, y la mayor justicia que puede hacerse a un autor consiste en intentar oír simplemente su voz. Sería una “subjetividad” falsa y mala la que no nos moviese a tal especie de objetividad comprometiéndonos a ella. En este sentido, quisiese que se vieran y se juzgaran las consideraciones anteriores. Creo que tenemos que agradecerle a Heidegger que nos haya vuelto a poner ante los ojos claramente el verdadero “acontecer” filosófico que se lleva a cabo en la fundamentación de la filosofía kantiana y que haya vuelto visible este acontecer con toda su fuerza e ímpetu. Pero me parece que no ha abarcado todo el círculo de la problemática del “idealismo trascendental”. Sólo ha mostrado y clarificado el significado de una fase del movimiento completo que es ciertamente importante y esencial, pero no ha exhibido este movimiento como un todo y en su legalidad interna. Medido en relación con el contorno último del mundo de Kant, lo que Heidegger emprende y lo que despliega ante nosotros, es finalmente sólo un aspecto parcial. Hay algo en lo que ciertamente no pretendo contradecir a Heidegger: que tal tipo de limitación y de finitud es tal vez el destino de todo pensamiento filosófico y de toda interpretación histórico-filosófica, y que ninguno de nosotros puede tener la osadía de haber escapado a este destino. La “en cada caso renovada orientación por la finitud” tal vez no es como lo pretende Heidegger el núcleo más propio de la metafísica, pero ella es en todo caso ineludible y necesaria como máxima del trabajo y la investigación filosóficas. Aquí no se trata de “un enfrentamiento y equiparación de puntos de vista”: “Nos queda únicamente la elaboración de la problemática de la finitud como tal, que se patentiza en su esencia más propia cuando se la hace accesible al tomar como punto de partida y como guía inmutable la pregunta fundamental de la metafísica, originariamente concebida, la cual, sin duda, no puede pretender *nunca* ser la *única* posible.” (236s. /196s.) Ya en mi conversación con Heidegger en Davos subrayé que nunca he abrigado el deseo ni la esperanza de convertirlo a mi “punto de vista” o arrastrarlo a éste. Pero a lo que debiera tender todo debate filosófico y lo que en algún sentido tiene que ser alcanzable mediante el mismo es esto: que las contradicciones se puedan apreciar correctamente y que se busque comprenderlas justamente en esta contraposición.

Normas de presentación de originales para la *Revista de la Academia*

Los trabajos deberán ser escritos en formato versión de Word 95 en adelante, tamaño carta, a espacio simple, con fuente tamaño 12 Times New Roman, márgenes de 0 cms. en todos sus costados, justificada, texto independiente, sin sangría y páginas sin numerar. Entre los puntos aparte tendrá que haber una línea en blanco.

En el caso de los artículos, su extensión mínima podrá variar entre doce y treinta carillas, incluyendo citas, bibliografía e ilustraciones.

En el caso de comentario de libros, su extensión podrá variar entre cinco y quince carillas en total.

La ordenación de los trabajos deberá componerse de la siguiente manera: título, nombre del autor, resumen, palabras clave, abstract, keywords, desarrollo del trabajo y bibliografía, en orden alfabético.

El título del trabajo y el nombre del autor deben ser tipeados en tamaño fuente Times New Roman 14, centrados, separados por tres espacios. Los subtítulos deben ir en 12 con estilo negrita, alineados a la izquierda.

En asterisco adjunto al nombre del o los autores y a pie de página, se deberá indicar:

1. Nacionalidad del (los) autor(es)
2. Perfil académico y/o profesional; Grado académico y su universidad de origen
3. Institución(es) a las que está(n) adscrito(s)
4. Dirección de correo electrónico.

En no más de 10 líneas se incluirá un resumen en castellano y en inglés (abstract), además de la indicación, en renglón aparte (castellano e inglés) de cuatro a cinco palabras o conceptos claves (keywords) de identificación de contenido.

Si los trabajos corresponden a charlas o conferencias, se debe hacer mención de este origen, su ocasión, evento y fecha, además de los cambios que se hayan hecho para su versión impresa.