

¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo

*Pedro Enrique García Ruiz**
Círculo Latinoamericano de Fenomenología,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

Palabras clave: neokantismo, fenomenología, ontología, conocimiento, encuentro, escisión

1. FENOMENOLOGÍA Y NEOKANTISMO: DAVOS

En la primavera de 1929, del 17 de marzo al 6 de abril, se realizó en la Universidad de Davos, Suiza, un encuentro filosófico entre Alemania y Francia. El tema central fue *¿Qué es el hombre?* Por parte de Francia asistieron Léon Brunschvicg, Jean Cavaillés y Maurice de Gandillac. Alemania estuvo representada por Ernst Cassirer y Martin Heidegger, entre otros. ¿Qué significó este encuentro en Davos? Frente a la expectativa común de presenciar un debate entre la filosofía francesa y la alemana, el centro del encuentro fue la disputa entre uno de los últimos y más ilustres representantes de la Escuela de

* orexis1@starmedia.com

Marburgo, Ernst Cassirer, y quien en otro tiempo se formara dentro de la tradición más pura del neokantismo: Martin Heidegger.¹

El encuentro no fue un diálogo entre la filosofía francesa y alemana como se esperaba. Se presenció el derrumbe de una de las escuelas filosóficas más importantes de comienzos del siglo XX, el Neokantismo, y la victoria definitiva de un movimiento filosófico que durante algún tiempo le fue afín: la fenomenología en la versión ontológica de Heidegger.² El debate en Davos giró en torno a las

¹ Edmund Husserl, a la sazón el más grande filósofo vivo de Alemania, se trasladó en 1916 de la Universidad de Gotinga a la de Friburgo, sustituyendo a Heinrich Rickert, por entonces máximo representante, junto con Paul Natorp, del neokantismo. Rickert, primer maestro de Heidegger, marchó a Heidelberg a sustituir al recientemente fallecido Wildenband; el joven Heidegger fue ayudante del fundador de la fenomenología desde 1919. En 1923, gracias en parte a que Husserl lo recomendó con Paul Natorp, Heidegger se desempeñó como profesor en la Universidad de Marburgo hasta 1928 —año en que será llamado a Friburgo para sustituir a Husserl—. Durante estos años, amén de aplicarse al estudio y crítica de la fenomenología husserliana, Heidegger profundizó en sus estudios sobre el sistema del neokantismo estableciendo los límites y errores en torno a su concepción de la filosofía trascendental. Cfr. Theodore J. Kisiel, “The Missing Link in the Early Heidegger”, en Joseph J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Washington, University Press of America, 1988, pp. 1-40. El interés de Heidegger durante la década de 1920 por el filósofo de Königsberg estuvo mediado por la fenomenología y el neokantismo; sin embargo, se alejó de ambas posiciones filosóficas. Esto queda patente en una nota de su obra *Ser y tiempo* (traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 63-64), redactada en Marburgo y publicada en 1927: “En una conversación que con Cassirer pudo sostener el autor, con ocasión de una conferencia de éste en la sección hamburguesa de la Sociedad Kantiana, en diciembre de 1923, sobre *Problemas y métodos de la investigación fenomenológica*, se puso ya de manifiesto un acuerdo de la necesidad de una *analítica existencial*, cuyo esbozo se hizo en la conferencia”. Es decir, desde seis años antes del encuentro en Davos, Heidegger ya tenía clara su postura frente a la interpretación neokantiana no sólo de Kant, sino de la filosofía en su totalidad, teniendo como matriz teórica (formal) a la fenomenología. Cfr. F. Schalow, *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue. Action, Thought, and Responsibility*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 15 y ss. Las traducciones, salvo cuando se indique lo contrario, son mías.

² Acerca de las diferencias, que son muchas e importantes, entre la fenomenología y el neokantismo, y en general acerca de una respuesta de las críticas de Rickert a Husserl, véase Eugen Fink, “La philosophie phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine”, en *De la phénoménologie*, traducción al francés de D. Franck, París, Minuit, 1994, pp. 95-175. También es indispensable a este respecto: I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff (Phaenomenológica, 16), Den Haag, 1964, especialmente los dos últimos capítulos: “Husserls Kritik an Rickerts Erkenntnistheorie” y “Kritik an Rickerts Methodelehre”. Heidegger sostuvo que “incluso el propio Husserl, entre 1900 y 1910, cayó en cierto sentido en los brazos del neokantismo”. Martin Heidegger, “Colloque Cassirer-Heidegger (Davos, printemps, 1929)”, en Ernst Cassirer y Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, presentados por Pierre Aubenque, París, Beauchesne, 1972, p. 29 (en adelante la segunda indicación de página corresponde a la traducción de G. I. Roth: “Disputación de

interpretaciones de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) de Kant que ofrecieron Cassirer y Heidegger. Más que una simple cuestión de fidelidad al espíritu y a la letra de la obra kantiana, lo que estaba en juego era una recuperación de los problemas fundamentales de la filosofía y el sentido que aún pudieran tener para la existencia humana. Con todo, en el fondo del debate, de manera implícita, se encontraba el conflicto entre dos conceptos de filosofía: la neokantiana, que comprendía al mundo y al hombre como ámbitos tematizables por el análisis teórico y práctico —de ahí su insistencia por hacer de la filosofía una reflexión sobre la cultura y las ciencias exactas—;³ y la ontología fundamental, donde la cuestión se centra, antes del *factum* de la ciencia, innegable para los neokantianos, en la constitución finita del ser del hombre como condición de posibilidad de toda ciencia o disciplina, sea teórica o práctica. La crítica heideggeriana al neokantismo que me interesa exponer se encuentra determinada por una tesis fundamental de la interpretación de Kant: la importancia de la “Estética trascendental” frente a la “Lógica trascendental”, en la primera edición de la *KrV*, la cual toma como base de su interpretación Heidegger en contra de la versión neokantiana que privilegiaba su aspecto *lógico* —este privilegio llevó a los neokantianos a considerar a la *KrV* como teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*), actitud que a juicio de Heidegger significó un retroceso respecto de la verdadera intención de Kant—. En esta época, Heidegger mantenía aún viva la idea de Husserl sobre la cientificidad (*wissenschaftlichkeit*) de la filosofía, pero refiriéndose con ello no a una *filosofía científica* en el sentido neokantiano o positivista del término,⁴ sino comprendiendo a “la fenomenología como la verdadera *ontología científica*”.⁵ Así, hay que considerar la polémica de Heidegger con el neokantismo desde un doble frente: por un lado, la crítica inmanente que desde la época de Marburgo (1923-1928)

Davos”, en Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 211-226).

³ “Windelband y Rickert hablaban como discípulos de Kant. Pretendían hacer con respecto a la historia y a las ciencias de la cultura, lo que su maestro hiciera con respecto a la ciencia natural matemática”, Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 60.

⁴ “La fenomenología es, tanto para Husserl como para el joven Heidegger, ciencia originaria, ciencia de tendencia ‘radical’”. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, traducción de Félix Duque, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 75.

⁵ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, curso del semestre de verano de 1925 en Marburgo, edición de Petra Jaeger, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1979, Gesamtausgabe (en adelante, GA), tomo 20, p. 98.

venía realizando a la filosofía de Husserl, le había llevado a rechazar el aspecto teórico que compartían la fenomenología y el neokantismo en la medida en que privilegiaban el aspecto lógico-formal del conocimiento; por otro lado, esta crítica le permitiría mostrar que incluso las categorías lógicas, que posibilitan en cuanto tal el conocimiento objetivo, tienen una *génesis subjetiva*, es decir, las categorías obtienen su sentido del mundo histórico en que se gestan. El horizonte del mundo como determinación ontológica última bajo la cual se da toda comprensión, muestra que la revisión de la filosofía trascendental apunta hacia un análisis del existir humano (*Dasein*), el *ahí* (*Da*) en donde lo subjetivo y lo objetivo se unen: la ontología fundamental de *Ser y tiempo*.

2. KANT Y LOS EPÍGONOS

Con el título de *Kant und die Epigonen*, una obra de 1865 exigía a la filosofía volver a Kant; su autor era Otto Leibmann. ¿Cuáles eran las circunstancias históricas que llevaron a Leibmann y a toda una generación a una *vuelta a Kant*? Para situar la problemática a la que pretendió dar respuesta el movimiento neokantiano y comprender mucho mejor la crítica de Heidegger, quisiera referirme, brevemente, a los motivos filosóficos que orillaron a una recuperación del filósofo de Königsberg.

En su obra *L'École de Marbourg*,⁶ Henri Dussort distingue tres periodos en los que se busca una recuperación de Kant (*Les retours a Kant*): de 1820 a 1850, el periodo del Idealismo Alemán (Johann G. Fichte, Johann F. Herbart, Georg W. Hegel, Friedrich W. J. Schelling). Un segundo periodo, de 1850 a 1860, de reapropiación de la obra kantiana para evitar los errores del idealismo absoluto; aquí se puede incluir a Heinrich Fries, Rudolf Haym, Hermann von Helmholtz, Arthur Schopenhauer y a hegelianos como Karl Rosenkranz (prepara una edición de Kant en 1838) y Kuno Fischer (publica en 1860 una obra sobre Kant de gran influencia).⁷ Finalmente, un tercer periodo, de 1860 a 1870, donde Henri Dussort ve el origen del neokantismo en la designación, en 1876, de Hermann Cohen como

⁶ Cfr: Henri Dussort, *L'École de Marbourg*, edición de Jules Vuillemin y prefacio de P.-M. Schuhl, París, PUF, 1963, pp. 29-59.

⁷ Cfr: Herbert Schädelbach, *Filosofía en Alemania (1831/1933)*, traducción de Pepa Linares, Madrid, Cátedra, 1991, p. 134.

profesor *Ordinarius* en la Universidad de Marburgo, sustituyendo a Friedrich Albert Lange, quien muriera un año antes. Lange fue, propiamente, el primer neokantiano: retomó la tarea de Kant de una crítica de la razón, pero desde una base fisiológica proporcionada por la obra de Helmholtz.⁸ Con Cohen, la interpretación fisiológica de Kant cambia de dirección hacia una postura en donde el aspecto lógico-formal adquiere cada vez mayor importancia. El propio Lange reconoce que la obra de Cohen de 1871, *Kants Theorie der Erfahrung*, lo llevó a comprender de una manera distinta la obra del filósofo de Königsberg:

El cambio de mi concepción sobre este punto [la Cosa en sí] había sido ya preparado por estudios personales cuando apareció la importante obra del doctor Cohen sobre *Kants Theorie der Erfahrung*, lo que me llevó a revisar de nuevo totalmente mis concepciones acerca de la crítica kantiana de la razón.⁹

Quizá tenga razón Dussort al considerar la historia de la Escuela de Marburgo “de manera casi simbólica, entre la docencia de Lange y la de Heidegger”,¹⁰ es decir, entre 1872 y 1928, año en que Heidegger se traslada a Friburgo para sustituir a su maestro Edmund Husserl. Se podría decir, con toda justicia, como señaló en su momento Cassirer,¹¹ que en Heidegger se puede encontrar a un riguroso neokantiano, el último y más importante.¹²

El movimiento neokantiano buscó retomar la *vía crítica* para superar los errores tanto del idealismo absoluto como de la reacción materialista que le prosiguió, pues el materialismo, única alternativa consecuente para muchos ante el desplome del idealismo (Avenarius, Ludwig Feuerbach, Ernst Mach, Karl Marx, Jacob

⁸ “La physiologie des organes des sens est le kantisme développé ou rectifié, et le système de Kant peut être tenu pour ainsi dire comme un programme pour les nouvelles découvertes en ce domaine. Un des chercheurs les plus productifs, Helmholtz, s’est servi des conceptions de Kant comme d’un principe heuristique et n’a pourtant fait en cela que suivre avec conscience et conséquence le même chemin par lequel d’autres parvenaient aussi, pour nous faire mieux comprendre le mécanisme de l’activité sensorielle”, Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, pp. 408-409, citado en Dussort, *L’Ecole de Marbourg*, *op. cit.*, p. 57.

⁹ Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*, p. 130, citado en *ibid.*, p. 58, nota 5.

¹⁰ Henri Dussort, *L’Ecole de Marbourg*, *op. cit.*, p. 59.

¹¹ Cfr: Ernst Cassirer, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, *op. cit.*, p. 28/211.

¹² Heidegger, en su época temprana de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1923-1928), realizó una severa crítica a las tesis básicas del movimiento, especialmente al problema de la filosofía trascendental y la constitución o génesis de las categorías (*Begriffsbildung*), problema que involucra la cuestión del valor (*Gelten*) y su relación con la formación de los conceptos lógicos que posibilitan el conocimiento.

Moleschott, Vogt, etcétera), “no podía resucitar después de Kant”.¹³ La crítica de la razón realizada por Kant advertía sobre los excesos de la razón y su tendencia a desviarse por los caminos de la especulación metafísica. Asimismo, mostraba que la verdadera filosofía debería tomar como punto de referencia el *factum* de las ciencias, pues éstas se encuentran en posesión de conocimientos universales:

Pero sucede, por fortuna, que, aunque, por el momento no podemos aceptar que la metafísica sea verdadera como ciencia, podemos, sin embargo, decir, con seguridad que existen, verdaderamente, ciertos conocimientos puros sintéticos *a priori*, a saber: la matemática pura y la ciencia natural pura [...] Tenemos, pues, por lo menos algunos indiscutibles conocimientos sintéticos *a priori*, y no debemos preguntar si son posibles (puesto que son reales), sino solamente cómo son posibles, para poder deducir también, del principio de la posibilidad de los conocimientos dados, la posibilidad de todos los demás.¹⁴

La tarea era elaborar, a partir del criticismo kantiano, una filosofía inmune a los problemas del idealismo y del materialismo, incluyendo sus múltiples manifestaciones (positivismo, vitalismo, etcétera). Los neokantianos asumieron el papel de herederos de un método, el trascendental, que les permitió continuar la labor de Kant sobre la crítica del conocimiento. “Por esto no tememos enterrar el cuerpo de esta filosofía para que perdure su espíritu. Precisamente así, creemos ser y seguir siendo, legítimos discípulos de Kant”.¹⁵ Con Heidegger esta tarea infinita de repensar con Kant *más allá* de Kant se desplomó, pues en lugar de asumir su herencia neokantiana, Heidegger realizó una crítica radical a la misma a través de la fenomenología de Husserl pero que, en el fondo, también iba dirigida a ésta. Crítica que tendrá su *culmen* en la disputa con Cassirer en la Universidad de Davos.

3. ¿UN NUEVO CONCEPTO DE EXPERIENCIA?

Si en primer lugar tuviera que empezar citando nombres, diría: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Rihel. Lo que hay de común en el neokantismo sólo se puede entender

¹³ Friedrich Albert Lange, *Historia del materialismo*, tomo II, traducción de V. Colorado, México, Juan Pablos Editor, 1974, p. 239.

¹⁴ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, traducción de J. Besteiro, México, Porrúa, 1981, p. 36.

¹⁵ Paul Natorp, *Kant y la Escuela de Marburgo*, traducción de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1973, p. 96.

partiendo de su origen. La confusión de la filosofía respecto de la pregunta ¿qué le queda aún de todo el conocimiento? se halla en su génesis. Fue exactamente en 1850 cuando las ciencias naturales y las del espíritu ocuparon la totalidad del conocimiento, por lo que cabe la pregunta: ¿qué queda aún de la filosofía, si la totalidad del ente se ha dividido entre las ciencias? Queda todavía el conocimiento de la ciencia, no del ente. Y a este respecto se entiende, pues, que se regresara a Kant.¹⁶

Heidegger comprendió al neokantismo como una teoría del conocimiento que reducía el papel de la filosofía al comentario y análisis de los resultados de las ciencias exactas. ¿Era justa la apreciación de Heidegger? ¿El neokantismo consideraba la totalidad de la obra kantiana como una teoría del conocimiento? Al respecto señaló Cassirer en Davos:

A Cohen sólo se le puede entender como se debe cuando se le entiende históricamente, no sin más como a un teórico del conocimiento [...] Es claro que en el curso de mi labor me han resultado cosas distintas, y ante todo he reconocido la posición de la ciencia natural matemática, pero ésta sólo puede fungir como paradigma, no como totalidad del problema.¹⁷

Sin embargo, en el propio Cohen la importancia del método trascendental, específicamente el problema del conocimiento *a priori*, condiciona su recuperación de Kant a partir del *paradigma* de las ciencias: “En el presente libro he intentado refundar la doctrina kantiana del *a priori*”.¹⁸ Para Cohen, “la *Crítica de la razón pura* es crítica de la experiencia” y ofrece un *nuevo concepto* de la misma.¹⁹ Según Cohen, Kant fundamenta la experiencia en los conceptos de espacio y tiempo como *conceptos abstractos*. A partir de esta lectura de Kant, en donde el aspecto *a priori* del conocimiento es recuperado en su sentido estrictamente lógico, Cohen privilegia los resultados de la “Lógica trascendental” frente a la “Estética trascendental”: “Mostraré que nuestra interpretación se justifica en el ámbito de la Lógica trascendental, pues ofrece un nuevo punto de vista. La forma *a priori* se concebirá ante todo como *abstracción científica*”.²⁰ Si se toma como

¹⁶ Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie, op. cit.*, pp. 28-211.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 29-212.

¹⁸ Hermann Cohen, *La teoría kantiana dell'esperienza (Kants Theorie der Erfahrung)*, traducción al italiano de L. Bertolini, Milán, Franco Angeli Libri, 1990, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

²⁰ *Ibid.*, p. 108.

base la *segunda edición* de la *KrV*, se observa que “el significado completo del *tiempo*, como forma del sentido, por la interna extensión de la conciencia, *no resulta de la Estética trascendental*”.²¹ Es en la “Lógica trascendental” donde hay que buscar la fuente del conocimiento, pues el mismo Kant comprendió la experiencia a través de *categorías*, es decir, de manera *lógica*, como “condición formal de la experiencia”.²² Ya en 1925, Heidegger consideraba esta obra de Cohen como la expresión más elaborada de la recuperación de Kant en términos de una filosofía subordinada a la ciencia.

El redescubrimiento de Kant, con una marcada inclinación hacia la filosofía de la ciencia, se concentró primeramente en una interpretación positivista de la filosofía kantiana. Este trabajo fue realizado por Hermann Cohen, fundador de la llamada *Escuela de Marburgo*, en su *Kants Theorie der Erfahrung*. Uno puede ver, desde el título, exactamente cómo Kant es juzgado: *teoría de la experiencia*, experiencia entendida como experiencia científica tal y como ha sido realizada concretamente en la física matemática, teoría del positivismo de las ciencias orientado por líneas kantianas.²³

Hermann Cohen asume una postura que, en su necesidad de mantenerse fiel al ideal kantiano de una filosofía situada en los límites de la experiencia y teniendo ante sí el *factum* de las ciencias, se comprende a sí misma como una filosofía de la conciencia; es decir, Cohen busca las condiciones del conocimiento en el campo de la conciencia reducida a términos lógicos, de ahí que sea necesaria una psicología que complete la epistemología. “Si el conocimiento es un acto de la conciencia, entonces ahí hay una teoría del conocimiento únicamente si la vida psíquica, la conciencia, ha sido dada e investigada ‘científicamente’”.²⁴ La lógica, que se encuentra en la base de las ciencias exactas en tanto poseedoras de conocimientos puros, también puede aplicarse a otros ámbitos del conocimiento: a las *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*) o *ciencias de la cultura*, como las denominaron los neokantianos. La lógica en uno y otro campo sería válida, pues Kant estableció la relación entre las ciencias naturales y la totalidad del conocimiento humano. Aquí es donde se puede comenzar a definir las diferencias entre la interpretación neokantiana y heideggeriana de Kant.

²¹ *Ibid.*, p. 109.

²² *Ibid.*, p. 127.

²³ GA, 20, p. 18.

²⁴ GA, 20, pp. 22-23.

4. REPLANTEAMIENTO ONTOLÓGICO DEL CONCEPTO DE CIENCIA

La importancia de la obra de Kant, según Heidegger, no radica en ofrecer una guía para el ejercicio filosófico que el neokantismo encontraba en el *factum* de las ciencias, pues éste no es *ontológicamente* originario, sino un *modo* más de entre los muchos del ser del hombre (*Dasein*); las ciencias y la cultura sólo tienen sentido dentro del horizonte ontológico del *Dasein*, es decir, el *mundo*.

El mundo no es presente-subsistente como las cosas, sino *es-ahí*, como lo es el *Dasein* que somos nosotros mismos, dicho de otro modo, él existe. Llamamos *existencia* el modo de ser del ente que somos nosotros mismos, el modo de ser del *Dasein*. De ello resulta, en un sentido simplemente terminológico, que el mundo no es presente-subsistente, sino que existe, es decir, que es un modo de ser del *Dasein*.²⁵

La ciencia sólo es posible a partir del *Dasein*; en su existir cotidiano éste se conduce de una manera pretemática. Esta comprensión ontológica de *término medio* es lo que llama Heidegger, en *Ser y tiempo*, la “preestructura de la comprensión”. Comprensión realizada a través de vivencias (*stimmungen*) y mediada lingüísticamente, un “holismo del significado” que no se expresa de manera temática, es decir, a través de la objetivación.²⁶ Con esta tesis²⁷ busca superar el modelo de la filosofía de la conciencia que concibe la existencia de un sujeto frente a un objeto en una relación exclusivamente de conocimiento. Frente a este nuevo modelo explicativo, la noción de una subjetividad trascendental sostenida por la fenomenología se torna insuficiente para dar cuenta del problema del

²⁵ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, curso de verano de 1927 en Marburgo, edición de F. W. V. Herrmann, GA, tomo 24, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1975, p. 237.

²⁶ GA, 20, p. 65.

²⁷ Cristina Lafont ha explicado en los siguientes términos esta tesis heideggeriana: “Por una parte, el reconocimiento de que nuestro acceso a lo ‘intramundano’, en cuanto tal, está mediado y posibilitado por la comprensión de sentido inherente a nuestro ‘ser-en-el-mundo’ ‘a partir del cual puede develarse el ente’; aquí se expresa lo que hemos llamado ‘la preeminencia del significado sobre la referencia’ —en la medida en que sólo mediante aquél es posible ésta. Y, por otra parte, a consecuencia de ello, el reconocimiento de que la constitución de sentido inherente a nuestro ‘ser-en-el-mundo’, y condición de posibilidad de nuestra experiencia intramundana, en su carácter de totalidad organizada *holísticamente*, impide toda perspectiva extramundana o, lo que es lo mismo, *escapa a todo intento de objetivación*”. *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemán*, Madrid, Visor, 1993, p. 72.

conocimiento; para Heidegger es incorrecto pensar que el concepto de *conciencia* (*Bewusstsein*) es sustituido por el de *Dasein*.

Por eso se obstruye todo intento de reflexión si uno se contenta con constatar que en *Ser y tiempo*, en lugar de *Bewusstsein* (conciencia), se usa la palabra *Dasein* [...] La palabra *Dasein* no reemplaza la palabra *Bewusstsein*, ni la “cosa” llamada *Dasein* toma el lugar de aquello que nos representamos con el nombre *Bewusstsein*. Con *Dasein* se nombra aquello que por primera vez debe experimentarse como el lugar (*Stelle*), como el ámbito (*Ortschaft*) de la verdad del ser, y que debe pensarse conforme a este experimentarse.²⁸

Sin duda es acertada la apreciación de Von Herrmann al considerar que la confrontación decisiva entre la fenomenología trascendental y la ontología fundamental se establece en sus respectivos campos de acción: *Bewusstsein-Lebenswelt* y *Dasein-In-der-Welt-Sein*.²⁹ Esta última relación, a diferencia de la primera, 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* no logra sustraerse jamás a este cotidiano “estado de interpretado” dentro del cual se desarrolla inmediatamente. En él, por él y contra él se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo. Lo que pasa no es que en cada caso el *Dasein* no influido ni extraviado por este “estado de interpretado” se halle puesto ante la tierra llana de un “mundo” en sí, para limitarse a contemplar lo que le haga frente.³⁰

El *Dasein* se encuentra inmerso en relaciones pretemáticas con su mundo entorno (*Umwelt*). Heidegger pregunta: ¿qué relación existe entre el *comportamiento científico* considerado como posibilidad de la existencia del *Dasein* y el uso precientífico del ente intramundano?³¹ ¿Nuestro comportamiento deviene

²⁸ Martin Heidegger, “Le retour au fondement de la métaphysique”, traducción al francés de R. Munier en *Questions I*, París, Gallimard, 1990, pp. 31-32.

²⁹ Cfr. F. W. V. Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu “Sein und Zeit”*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1974, pp. 44-45.

³⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 189.

³¹ Cfr. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, curso del semestre de invierno de 1927/1928 en Marburgo, edición de I. Görland, GA, tomo 25, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 25.

científico al asumir cierta actitud hacia los entes? Y de ser así, ¿en qué consiste ésta? Heidegger responde: “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*”.³² Hacer de un ente un objeto consiste en determinar, distinguir, circunscribir su peculiar modo de ser; pero esto 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 esta comprensión de ser en la que deviene comprensible la constitución fundamental del ente a objetivar”.³³

La génesis de una ciencia implica la fundación de una *ontología regional* en el sentido husserliano del término. La elaboración de la comprensión del ser de una determinada región de entes lleva necesariamente a la formación 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 delimita al mismo tiempo su dominio de investigación”.³⁴ Heidegger realiza este análisis del concepto de ciencia con miras a eliminar la lectura neokantiana de la *KrV*, pues al demostrar que Kant no consideraba el *factum* de las ciencias exactas como paradigma sino la fundamentación de la metafísica como *ciencia*, es decir, como *ontología*, la lectura neokantiana se derrumba.

El proyecto de la constitución de un dominio del ser del ente (ontología regional), por ejemplo, la naturaleza, implica una *reflexión (Besinnung)* sobre tal o cual ente y su modo peculiar de ser; los conceptos fundamentales de la región *naturaleza* son: movimiento, cuerpo, tiempo, espacio, relación, etcétera. Sin embargo, las ciencias son incapaces de fundamentar sus conceptos. La fundamentación de una ciencia consiste en la formulación de la comprensión del ser preontológico en comprensión ontológica expresa. Las ciencias operan con una comprensión del ser que les permite acceder al ente y tematizarlo como *objeto*; por ello suponen una *ontología* y esta tiene como fundamento “la investigación que llamamos *ontología fundamental*”.³⁵ Las ciencias son, pues, modos de ser del *Dasein*.

³² GA, 25, pp. 26-27.

³³ GA, 25, p. 28.

³⁴ GA, 25, p. 32.

³⁵ GA, 25, p. 36.

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*.³⁶

Frente a esta formulación de la ciencia en términos ontológicos, Heidegger comprenderá la *KrV* como un intento de fundamentación de la metafísica como ciencia; Kant mismo indica que la *razón pura* consiste en nuestro poder de *juzar* de acuerdo con principios *a priori*.³⁷ La *razón pura* es un poder humano, el poder del conocimiento a través del *juicio*. La fundación de la metafísica en cuanto ciencia fue comprendida por Kant como la tarea de *una crítica de la razón pura*, es decir, de los principios, reglas y fundamentos de un conocimiento puro. La ciencia físico-matemática desempeñó en Kant un papel ejemplar, y nada más, pues Kant buscaba, ante todo, explorar el problema fundamental de la razón teórica en su carácter *finito* y “no ofrecer la ‘teoría del conocimiento’ de la física-matemática”.³⁸

5. ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

En la interpretación heideggeriana de la *KrV* se distinguen diversos aspectos del concepto de *metafísica* que Kant buscó reformular. En primer lugar, se designa a la metafísica como la exposición del conocimiento puro; a su vez, la metafísica ofrece una parte especulativa o teórica y una parte práctica o ética. La primera tiene por tema la totalidad “del ente a-la-mano”, de ahí que se llame *metafísica de la naturaleza*. La parte práctica se ocupa del *deber ser*. Para Kant, la metafísica de la naturaleza en su sentido formal constituye “la *filosofía trascendental* u *ontología*”.³⁹ Vista de esta manera, la *KrV* “no es seguramente una simple teoría del conocimiento de las ciencias”,⁴⁰ sino el intento de

³⁶ GA, 25, p. 38.

³⁷ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura (KrV)*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1988, B 24.

³⁸ GA, 25, p. 43.

³⁹ GA, 25, p. 63. Véase también *Cfr. KrV*, B 873.

⁴⁰ GA, 25, p. 66.

refundamentar a la filosofía trascendental en tanto heredera del sentido tradicional que se le asignaba a la *metafísica*.⁴¹

Por consiguiente, es forzado y doblemente *erróneo* concebir la *Kritik der reinen Vernunft* como una *teoría del conocimiento de la ciencia matemática de la naturaleza*: de lo que se trata aquí es de una ontología y no de una teoría del conocimiento; entonces es un error considerar que esta ontología de la naturaleza se tome como una ontología de la naturaleza material, sino más bien del ente a la mano en general.⁴²

Para Heidegger, el asunto es cómo el *Dasein* comprende la constitución del ser de los entes: “El horizonte general de la problemática de la *KrV* es así, conforme a nuestra interpretación, el *Dasein* humano considerado en su comprensión del ser”.⁴³ La tradición de la filosofía de la conciencia no accedió a esta problemática que en ningún modo conduce a una interpretación *antropológica* de la obra kantiana. “En su comienzo metódico y en su problemática, la *KrV* difiere de todo a todo de la antropología, puesto que ésta, siendo una ciencia empírico-óptica, no puede pretender como tal fundar la ontología y, en general, la filosofía”.⁴⁴ Ante esta aclaración de Heidegger, parece un tanto extraña la acusación de Husserl respecto al *antropologismo* de *Ser y tiempo*:

Durante los diez últimos años, la más joven generación filosófica alemana ha sido testigo de una creciente inclinación por la *antropología filosófica*. La filosofía de la vida de Dilthey, antropología de nueva figura, ejerce hoy una fuerte influencia. El “movimiento fenomenológico” mismo se encuentra cautivado por esta nueva tendencia. La verdad fundamental de la filosofía reposa exclusivamente en el hombre y en una doctrina de la esencia de su *Dasein* mundano-concreto [...] La filosofía fenomenológica debe ser enteramente reconstruida a partir del *Dasein* humano.⁴⁵

⁴¹ Una reconstrucción rigurosa de la palabra *metafísica* y su relación con la problemática de la fundamentación de la filosofía trascendental como *ontología fundamental* se encuentra en: Martin Heidegger, *Die Grundbegriff der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, curso del semestre de invierno de 1929/1930 en Friburgo, edición de F. W. V. Hermann, GA, tomo 29/30, capítulo III, Frankfurt/ Main, Vittorio Klostermann, 1983.

⁴² GA, 25, p. 66.

⁴³ GA, 25, p. 69.

⁴⁴ GA, 25, p. 71.

⁴⁵ Edmund Husserl, “Phénoménologie et anthropologie”, conferencia pronunciada los días 1, 10 y 16 de junio de 1931 en Frankfurt, Berlín y La Haya, respectivamente. Traducción al francés de D. Franck en

Comprender adecuadamente a Kant implica, según Heidegger, evitar cualquiera de estas posturas: interpretar la *KrV* a) en sentido metafísico, b) en sentido epistemológico y c) en sentido psicológico. De la primera postura, el mejor ejemplo es la *Wissenschaftlehre* de Fichte; la segunda, está representada por la *Erkenntnistheorie* neokantiana; la tercera, es propia del positivismo y materialismo de fines del siglo XIX.

La interpretación neokantiana de la *KrV* retomaba como punto central la “Lógica trascendental” y, a partir de ella, reconstruía el proyecto del criticismo. Heidegger sostendrá que es en la “Estética trascendental” en donde se encuentra el verdadero núcleo de la propuesta kantiana. “La Estética es la ciencia de la *aísthesis*, de la intuición; la lógica, la ciencia del *lógos*, del concepto”.⁴⁶ ¿En dónde radica el conocimiento, en la intuición o en el concepto? El punto central de la *KrV* se encontraba, según Cohen, en la “Lógica”, pues en ella se expone la estructura formal del conocimiento. Para Heidegger, la interpretación marburguesa de Kant intenta disolver los resultados de la “Estética” en la “Lógica”, pues la *estética trascendental* representaba para Cohen y Natorp un residuo del periodo precrítico de la filosofía kantiana.⁴⁷ La polémica de Heidegger contra una concepción puramente *logicista* de la filosofía es un motivo constante en toda su obra.⁴⁸ Cuando los neokantianos de Marburgo señalaron que lo estrictamente científico de la obra kantiana se encontraba en su análisis de la experiencia a través de las

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.

⁴⁶ GA, 25, p. 76.

⁴⁷ Cfr. H. Holzhey, *Cohen und Natorp. 1. Ursprung und einheit: Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel, Schwabe, 1986. Cfr. también GA., tomo 25, pp. 77-78.

⁴⁸ Cfr. el excelente estudio de Th. A. Fay, *Heidegger. The Critique of Logic*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, especialmente el capítulo I: “Logic and the Forgetfulness of Being”, pp. 7-19. Fay limita su investigación al periodo posterior a 1927, especialmente a *Was ist Metaphysik?* de 1929 y demás

categorías lógicas que la hacen posible, hacían suya, de un modo u otro, una larga tradición en donde el *lógos* asume una función central y determinante. Heidegger estudia esta tradición en el curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*; desde Aristóteles, la función del *lógos*, “y más precisamente del *lógos apophantikós* [...] es mostrar al ente tal y como es”.⁴⁹ En tanto juicio predicativo, el *lógos apophantikós* es la forma fundamental del conocimiento; el propio Kant aceptó esta doctrina. “El conocimiento es juicio: es la convicción primera de la lógica y de la teoría del conocimiento modernas”.⁵⁰ La concepción del juicio predicativo como lugar de la verdad se sustenta en una visión del hombre como *sub-jectum*, pero la tesis heideggeriana que sitúa al *Dasein* como *ser-en-el-mundo* no asume esta preeminencia del juicio predicativo, es decir, de estructuras lógico-formales, como fundamento del conocimiento.⁵¹ Heidegger sostuvo tajantemente esta tesis en 1922, en un escrito que elaboró a petición de Paul Natorp para ser designado profesor *Extraordinarius* en la Universidad de Marburgo, titulado “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation”:

trabajos ya pertenecientes a la llamada *Kehre*. Para un estudio de la problemática de la lógica en el joven Heidegger, *cf.* F. Volpi, “La question du *lógos* dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d’Aristote”, en J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 33-66. Para Ernst Tugendhat la crítica de Heidegger al concepto de *lógos* es uno de los aspectos más dudosos de su obra: “Radicalizando las ideas de Husserl sobre la experiencia pre-predicativa, Heidegger tuvo una de sus más infortunadas ideas al considerar también como un prejuicio tradicional la orientación por el *lógos*, por la proposición y en general por la oración”, en *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación semántico-analítica*, traducción de H. Santos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 130.

⁴⁹ GA, 24, p. 256.

⁵⁰ GA, 24, p. 285.

⁵¹ El estudio de la filosofía aristotélica, especialmente *De interpretatione*, es el punto de partida de la tradición filosófica que designa a la proposición (el juicio predicativo) como *lugar* de la verdad. Heidegger negará categóricamente esta lectura de Aristóteles sosteniendo que para el Estagirita la verdad es “desocultamiento” (*Unverborgenheit*). *Cf.* Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, curso de invierno de 1925/1926 en Marburgo, edición de W. Biemel, GA., tomo 21, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1976, “Das Wahrheitproblem im entscheidenden Anfang der philosophierenden Logik und die Wurzeln der traditionellen Logik”, pp. 127-195. Esta tesis, ampliamente desarrollada en el curso de *Logik*, será retomada, de manera más breve en *Ser y tiempo*, en el § 44 dedicado a la cuestión de la verdad; ahí señala: “Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el ‘lugar’ original de la verdad sea el juicio. Dice, antes bien, que el *lógos* es el modo del *Dasein* que puede ser descubridor o encubridor”, p. 247. Sobre esta cuestión, *cf.* Pedro Enrique García “Filosofía y hermenéutica en las interpretaciones fenomenológicas del joven Heidegger”, en *Analogía filosófica*, núm. 2, vol. 15, julio-diciembre, 2001, pp. 101-119.

El origen (*Ursprung*) de las *categorías* no reside ni en el *lógos* como tal ni en las cosas de las cuales son abstraídas. Son, más bien, las modalidades fundamentales (*Grundweisen*) propias de un discurso determinado, de un campo objetivo determinado sostenido en una previa adquisición: el campo de los objetos del comercio “funcional preocupado” (*besorgbaren Umgangsgegenstände*).⁵²

Las categorías tienen una fuente preteórica: el cotidiano comercio del *Dasein* con su mundo entorno; sólo desde ahí tiene sentido hablar de objetos. Sin embargo, esto no significa, para Heidegger, un retroceso con respecto al modelo explicativo de la filosofía de la conciencia, esto es, un retroceso frente al carácter teórico de la conciencia propugnado por la fenomenología y el neokantismo.

La conducta “práctica” no es “ateórica” en el sentido de la falta de vista, y aquello en que se diferencia de la conducta teórica no reside sólo en que aquí se contemple y allí se *opere*, ni en que el operar, para no permanecer ciego, aplique el conocimiento teórico, sino que el contemplar es tan radicalmente un “curarse de” como por su parte el operar tiene *su* vista. La conducta teórica es un simple “dirigir la vista” que no “ve en torno”. Pero el “dirigir la vista” no por no “ver en torno” carece de toda regla: su canon se lo forma en el *método*.⁵³

Incluso el propio Husserl se *contaminó* de esta concepción del conocimiento orientada por el juicio, cuya máxima expresión fue la obra de Cohen:

Esta orientación de la verdad y del ser sobre la *lógica* de la proposición constituye uno de los principales criterios del neokantismo. La idea que conocimiento = juicio, verdad = ser-juzgado = obstantialidad [*convertirse en objeto*, me permito aclarar] = sentido de validez, deviene a tal grado dominante que la misma fenomenología se contaminó por esta concepción insostenible del conocimiento, tal y como aparece en las investigaciones ulteriores de Husserl, y sobre todo en las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Los representantes actuales del neokantismo, Hönlwald sobre todo, uno de los más perspicaces representantes de este grupo, han sido influidos por la concepción lógica del conocimiento propia de la Escuela de Marburgo, pero también por el análisis del juicio desarrollado en las *Logische Untersuchungen* de Husserl.⁵⁴

⁵² Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, traducción al francés de J.-F. Courtine presentación de H.-G. Gadamer (“Un écrit ‘Théologique’ de jeunesse”), Mauvezin, TER., 1992, p. 52.

⁵³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 83.

⁵⁴ GA, 25, p. 286.

La tarea de una *repetición* de la fundamentación kantiana de la ontología requiere, entonces, mostrar que la lectura *lógica* de la *KrV* es insostenible, que Kant no ofreció los elementos para una teoría del conocimiento de las ciencias naturales; en consecuencia, no es en la “Lógica trascendental” donde se encuentra el núcleo del problema sino en la “Estética trascendental”, pues esta “juega efectivamente un papel fundamental en todos los análisis de la Lógica”.⁵⁵ Heidegger es consciente “que una interpretación de este tipo se opone simétricamente a la concepción marburguesa del pensamiento kantiano”.⁵⁶

6. INTUICIÓN Y LÓGICA

La célebre *revolución copernicana* de Kant consiste, según Heidegger, en la siguiente tesis: “En todo conocimiento del ente, de lo óntico, hay ya un cierto conocimiento de su constitución de ser, *hay una comprensión de ser pre-ontológica*”,⁵⁷ es decir, todo conocimiento óntico se sustenta en un previo conocimiento ontológico. Para Kant, el conocimiento en general es una relación con los objetos y es posible gracias a la intuición.⁵⁸ Si todo conocimiento es intuición, entonces los conocimientos sintéticos *a priori*, que en *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger hace corresponder con el “conocimiento ontológico”,⁵⁹ también lo son. Husserl llegó a esta conclusión por otras vías distintas a las de Kant,⁶⁰ “y es esta concepción, fundamental para la fenomenología, el *carácter de intuición del conocer*, lo que suscita la resistencia de la filosofía actual”.⁶¹ ¿Qué constituye a la intuición como conocimiento ontológico? Heidegger responde: “Es el tiempo”.⁶² Kant ya le había dado al tiempo este carácter fundamental en la primera edición de la *KrV*:

El tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la

⁵⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁶ GA, 25, p. 286.

⁵⁷ GA, 25, p. 81. El énfasis es mío.

⁵⁸ Cfr: Immanuel Kant, *KrV*, A 19,B 33.

⁵⁹ Cfr: Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, *op. cit.*, § 3.

⁶⁰ Cfr: I. Kern, *Husserl und Kant*, *op. cit.*, pp. 96 y ss.

⁶¹ GA, 25, p. 83.

⁶² GA, 25, p. 84.

condición mediata de los externos. Si puedo afirmar *a priori* que todos los fenómenos externos se hallan en el espacio y están determinados *a priori* según relaciones espaciales, puedo igualmente afirmar en sentido completamente universal, partiendo del principio del sentido interno, que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales.⁶³

La intuición (*Anschauung*) corresponde al latín *intuitionis*; según esto, en Dios la *intuitio* da paso al *origo*, es decir, el conocimiento divino es *intuitus originarius*. La intuición infinita, propia de la divinidad, es el origen del ser de lo intuido, lo crea en el mismo momento de la intuición. Contrariamente, el conocimiento humano es un conocimiento finito; no crea nada, intuye lo ya dado (*ens creatum*), por ello la intuición humana no es *intuitus originarius*, sino *intuitus derivativus*: supone desde siempre al ente que le sale al encuentro.⁶⁴ “La finitud del conocimiento humano reside en el ser-arrojado (*Geworfenheit*) en el ente y contra el ente”.⁶⁵ La *sensibilidad* juega un papel central, pues si la intuición humana es finita significa que es *afectada*. La sensibilidad manifiesta el carácter esencialmente finito no sólo del conocimiento sino del ser humano en su totalidad. Desde un punto de vista kantiano, todo conocimiento contiene un elemento sensible, la intuición y otro intelectual, el entendimiento. Cada uno expresa la necesidad de una disciplina que explique la totalidad del conocimiento: la intuición una Estética y el entendimiento una Lógica. La sensibilidad y el entendimiento serán las dos *fuentes* (*Quellen*) del conocimiento humano que, sin embargo, tienen un *origen* (*Ursprung*) común: la imaginación trascendental. Para explicar este origen común del conocimiento, Kant recurre a la síntesis pura,⁶⁶ pero la síntesis como tal es producto de la imaginación, “una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes”.⁶⁷ El conocimiento está, según Kant, constituido por tres elementos: 1) lo múltiple de la intuición en el horizonte del tiempo; 2) la síntesis de lo múltiple por la imaginación; 3) el entendimiento que organiza los elementos anteriores (síntesis intelectual).⁶⁸ A pesar de tener la cuestión lo bastante clara, en la segunda edición de la *KrV*, Kant deja de asignarle el papel central a la imaginación

⁶³ Immanuel Kant, *KrV*, A 34, B 51.

⁶⁴ *Cfr. ibid.*, B 72. Kant habla explícitamente de *intuitus originarius* e *intuitus derivativus*.

⁶⁵ GA, 25, p.85.

⁶⁶ *Cfr.* Immanuel Kant, *KrV*, A 76, B 102.

⁶⁷ *Ibid.*, A 78, A 103.

⁶⁸ *Cfr. ibid.*, A 78, B 104.

trascendental en el proceso del conocimiento (que, insisto, para Heidegger equivale a *conocimiento ontológico*, esto es, a la *estructura de la precomprensión*): se eliminan los pasajes en donde la imaginación había sido tratada como la tercera facultad fundamental del conocimiento junto a la sensibilidad y el entendimiento;⁶⁹ el pasaje de A 94 es sustituido por un análisis del entendimiento en John Locke y David Hume,⁷⁰ “como si Kant estimara, muy injustamente, desde luego, que su procedimiento en la primera edición está cercano al empirismo”;⁷¹ el pasaje de A 115 es eliminado al ser reelaborada completamente la “Deducción trascendental”.⁷² En el pasaje en donde aparece por vez primera la imaginación como “función indispensable del alma”,⁷³ Kant utilizará posteriormente la designación de “función del entendimiento” y “de este modo se atribuye a la síntesis pura al entendimiento”.⁷⁴

Si nos atenemos a la segunda edición de la *KrV*, el espacio y el tiempo, formas puras de la intuición, se reducirían a “determinaciones del pensamiento, de las categorías, y entonces sería la interpretación de Kant de la Escuela de Marburgo la que tendría la razón”.⁷⁵ Pero para Kant espacio y tiempo no son determinaciones

⁶⁹ A 94, B 115.

⁷⁰ B 127-129.

⁷¹ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., p. 140.

⁷² B 129-169.

⁷³ A 78, B 103.

⁷⁴ *Ibid.* “Así, pues, el primer conocimiento puro del entendimiento, aquel que sirve de base a todos sus restantes usos y que a la vez *enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la originaria unidad sintética de la apercepción*”, Immanuel Kant, *KrV*, B 137. El énfasis es mío. En el fondo de la crítica de Heidegger a la filosofía trascendental kantiana, incluyendo la neokantiana, se encuentra el desacuerdo en llevar al ámbito de lo tematizable lo que por principio es *Unthematisch*: la génesis de las categorías no puede ser aprehendida de manera objetiva, a través de la reflexión, como trató de mostrar Heidegger en su escrito ya citado sobre Aristóteles. J. García Gainza, en su excelente estudio *Heidegger y la cuestión del valor*, Navarra, Newbook, 1997, pp. 305 y ss., señala que lo que trata de hacer el autor de *Ser y tiempo* en su repetición de la filosofía trascendental kantiana es devolver al terreno de la *finitud* lo que Kant y la tradición idealista habían situado en un espacio ahistórico y estrictamente intelectual: las condiciones del conocimiento no se encuentran en estructuras trascendentales, sino en la vida fáctica e histórica, de ahí que el ideal husserliano de encontrar un fundamento absoluto del conocimiento sea filosóficamente insostenible. “Auch wo phänomenologische Untersuchung heute in gewissen Grenzen sicher geth, auch da gibt es noch Dogmen und Überkommenes, Ungeklärtes, Unausgemünztes; *eine reine Phänomenologie gibt es nicht*; faktisch, ihrem Wesen nach ist sie wie alles menschliche Tun mit Voraussetzungen belastet, und philosophisch ist es nicht etwa, die Voraussetzungen um jeden Preis durch Argumente wegzuschaffen, sondern sie einzugestehen und positiv sachlich die Untersuchung darauf abzustellen”, en GA, 21, pp. 279-280. El énfasis es mío.

⁷⁵ GA, 25, p. 105.

del pensamiento, elementos lógicos, sino formas *a priori* de la intuición. La interpretación fenomenológica de la *KrV* trata de mostrar que “la interpretación marburguesa de la Estética trascendental, que concibe a ésta como perteneciente a la Lógica, y en consecuencia las intuiciones del espacio y del tiempo como formas del pensamiento, de las categorías”,⁷⁶ descansa en un error que el propio Kant cometió al identificar el conocimiento con estructuras lógico-formales del pensamiento:

La mera forma de la intuición, sin sustancia, no es en sí misma un objeto, sino la mera *condición formal* de éste (en cuanto fenómeno). Tal ocurre con el espacio y el tiempo puros (*ens imaginarium*), que, si bien constituyen algo en cuanto formas de la intuición, no son en sí mismos objetos intuitos.⁷⁷

La interpretación lógico-formal de la *KrV* realizada por la Escuela de Marburgo tomaba como base las rectificaciones que el propio Kant hizo a la obra en su segunda edición; particularmente importante es una nota de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”, en donde se señala la primacía del entendimiento, en cuanto ofrece la síntesis de espacio y tiempo, sobre la sensibilidad, “de modo que la *forma de la intuición* sólo suministra variedad a la representación, mientras que la *intuición formal* le proporciona la unidad”.⁷⁸ La intuición formal en tanto síntesis sólo es posible por la imaginación trascendental,⁷⁹ siendo ésta afección pura. La imaginación muestra la constitución finita del hombre en tanto que orientado al ente, “pre-ser-en (un mundo) como ser-cabe los entes que hacen frente dentro del mundo”: estructura de la “cura” (*Sorge*) en *Ser y tiempo*.⁸⁰ Espacio y tiempo, en la interpretación de Heidegger, serían las expresiones más claras de la finitud de la intuición y, en cuanto tales, los índices más importantes de la estructura del *Dasein*, pues determinan el *ser-en-el-mundo* y el comercio con los entes intramundanos.⁸¹ En tanto seres finitos, el acceso al ente es *preontológico*,

⁷⁶ GA, 25, p. 122.

⁷⁷ Immanuel Kant, *KrV*, A 291, B 347.

⁷⁸ *Ibid.*, B 161, nota. El énfasis es mío.

⁷⁹ “Como veremos después, la síntesis es un mero efecto de la imaginación”, *ibid.*, A 78, B 103.

⁸⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 344.

⁸¹ Por esto se puede sostener con toda razón que “*Kant et le problème de la métaphysique* est encore entièrement dominé par la perspective de l’ontologie fondamentale: Heidegger approfondit dans le kantisme la constitution originarie de la subjectivité transcendantale en n’hésitant pas à se servir de tous les matériaux

pues nos encontramos *ya siempre (immer schon)* instalados en el mundo —entendido como estructura ontológica—. ⁸² Para el *Dasein* no hay *noúmenos*, sólo *fenómenos*.

El espacio y el tiempo, en cambio, son los modos del sujeto finito como tal, abstracción hecha de la organización fisiológica que es fácticamente la suya en tal o cual caso, y es justamente por esta que ellos son al mismo tiempo las determinaciones reales de los objetos, es decir, de los fenómenos. ⁸³

7. CASSIRER: FINITUD RADICAL Y RAZÓN PRÁCTICA

En un artículo publicado dos años después del encuentro en la Universidad de Davos, Ernst Cassirer intentó evaluar críticamente la interpretación heideggeriana de la *KrV*,⁸⁴ mostrando una comprensión mucho más cabal de la postura de Heidegger que en los encuentros de Davos. Ahí, efectivamente, Cassirer no había podido encontrar un punto de apoyo de la reflexión neokantiana sobre Kant que pudiera ofrecerle los suficientes argumentos en contra de la interpretación de Heidegger.⁸⁵ En este artículo retoma un argumento que, pese a todo, ya había explotado en Davos: frente a la interpretación heideggeriana de la finitud radical del ser humano, el problema de conocimientos generales y válidos universalmente apuntaba a una revalorización de las ciencias exactas, especialmente la matemática, como paradigma.

disponibles pour mettre au jour la ‘subjectivité du sujet’, devant laquelle Kant s’est dérobé”, Claude Piché, “Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant”, en *Les Études Philosophiques*, núm. 1, 1986, p. 81. Acceder, por medio de una repetición de la problemática trascendental, a la “subjetividad del sujeto”, implica mostrar que los límites y errores de la tradición filosófica se encuentran en su concepción sustancialista de la conciencia.

⁸² Podemos distinguir al menos cuatro conceptos de mundo (*Welt*) en el desarrollo de la analítica existencial: a) como totalidad de los entes (concepto óntico); b) como una región determinada del ente (*mundo natural*, *mundo social*, etcétera); c) como referido a la existencia del *Dasein* (*Umwelt*, *Mitwelt*, *Selbstwelt*); y d) como *mundanidad* (*Weltlichkeit*), estructura esencial del *Dasein*. Cfr. W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, París, J. Vrin, 1987, pp. 20-23.

⁸³ GA, 25, p. 159.

⁸⁴ Ernst Cassirer, “*Kant und das Problem der Metaphysik*. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kantstudien*, XXXVI, 1931, pp. 1-26 Traducción al francés de P. Quillet: “*Kant et le problème de la métaphysique*. Remarques sur l’interprétation de Kant proposée par Martin Heidegger”, en Cassirer-Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, op. cit., pp. 53-84.

⁸⁵ Cfr. D. Lynch, “Ernst Cassirer and Martin Heidegger: the Davos Debate”, en *Kantstudien*, LXXXI, 1990, pp. 360-369.

Heidegger ha dicho que Kant no ha dejado indicación sobre la posibilidad de las matemáticas. A mi parecer, plantea la cuestión sin duda alguna en los *Prolegomena*, pero no es la única cuestión ni lo puede ser. *Queda por aclarar cómo este ser finito llega a una determinación de objetos que como tales no están vinculados con la finitud.*⁸⁶

Según Cassirer, en Kant podemos encontrar una salida hacia una trascendencia que rompe con el límite de la finitud teórica y es el aspecto práctico de la razón.

Heidegger ya había sostenido en Davos que incluso el imperativo categórico y la trascendencia que implica “queda todavía dentro de lo creado y de la finitud”.⁸⁷ Nunca hay una experiencia pura y estrictamente ontológica y que sea, a la vez, infinita, “puesto que ontología sólo entiende de entes finitos”.⁸⁸ En su artículo de los *Kantstudien*, Cassirer retoma el problema de la finitud radical del ser humano que Heidegger designa “como el tema central de la *Crítica de la razón pura* de Kant”.⁸⁹ Según Heidegger, Kant no ofrece una teoría del conocimiento relativa a la ciencia natural, sino las bases para una fundamentación de la metafísica a partir de la “específica finitud del hombre”.⁹⁰ Cassirer acepta la dependencia originaria de todo el conocimiento humano respecto de una donación y que la función de la imaginación trascendental es mostrar la dependencia estructural de la razón y el entendimiento respecto a la intuición.⁹¹ Pero en el ámbito práctico ya no sucede así. Cassirer tiene en consideración el análisis de Heidegger sobre el sentimiento moral en *Kant y el problema de la metafísica* y va a tratar de mostrar que es incorrecto. En principio, Cassirer restaura la distinción entre fenómeno y nómeno que Heidegger ya había rechazado rotundamente; por este motivo

[...] ya no habla Heidegger como comentarista sino como usurpador que con la fuerza armada penetra en el sistema kantiano para someterlo y para servirse de su problemática. Frente a esta usurpación se debe exigir la restitución, la *restitutio in integrum* de la teoría kantiana.⁹²

⁸⁶ Ernst Cassirer, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, pp. 32-33/213-214. El énfasis es mío.

⁸⁷ Martin Heidegger, *ibid.*, p. 34-214.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 35-215.

⁸⁹ Ernst Cassirer, “*Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l’interprétation de Kant proposée par Martin Heidegger*”, en *Débat sur le Kantisme et la philosophie, op. cit.*, p. 59.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁹¹ “La cadena de la finitud no puede romperse. Todo pensar en cuanto tal, absolutamente todo, inclusive el uso ‘puramente lógico’ del entendimiento, lleva el sello de la finitud; éste es su sello propio”, *ibid.*, p. 61.

⁹² *Ibid.*, p. 74.

La idea de libertad es un postulado práctico que no tiene origen en ninguna intuición; sin embargo, en el § 30 de *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger resuelve la cuestión que plantea una *razón práctica* comprendiendo al sujeto moral a través de la noción de *persona* —conciencia de la ley moral— como receptividad y espontaneidad, y en cuanto tales, como producto de la imaginación, es decir, de la finitud. Pese a esto, el propio Kant ya había señalado:

La conciencia de esta ley puede calificarse de hecho de la razón porque no puede obtenerse por sutilezas de precedentes datos de la razón, por ejemplo: de la conciencia de la libertad —pues ésta no se nos da previamente—, sino porque de suyo se nos impone como proposición sintética *a priori que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica*.⁹³

Para Cassirer, los conceptos prácticos, como *categorías* de la libertad, no tienen relación alguna con la intuición. En el ámbito de lo práctico, la razón rompe con la finitud radical que predomina en lo teórico. ¿Cómo se da el paso hacia lo inteligible? A través de una “Típica del juicio puro práctico” mediante la cual los conceptos prácticos se relacionan, exclusivamente, con una idea de la razón que no es un esquema de la sensibilidad: la ley moral. El argumento de Cassirer en contra de la interpretación de Heidegger implica una aceptación del cambio entre el planteamiento teórico y práctico del criticismo, es decir, restituir la oposición entre lo fenoménico y lo nouménico.

Y aquí está la objeción verdadera y fundamental que yo tengo que formular a la interpretación de Kant hecha por Heidegger. Como Heidegger intenta referir todas las “facultades” del conocimiento a la imaginación “trascendental” y remitirlas a ella, le queda con esto sólo como campo de referencia, el campo de la existencia temporal. La diferencia entre “fenómeno” y “noumeno” se confunde y nivela: pues a todo ser le corresponde la dimensión del tiempo y por lo tanto de la finitud. Pero con esto se deja de lado uno de los pilares sobre los que se apoya el edificio conceptual de Kant, y sin el cual esta construcción tiene que derrumbarse fatalmente. Kant en ninguna parte representa un “monismo” de la imaginación de este tipo sino que insiste en un decidido y radical dualismo, el dualismo del mundo sensible y el mundo inteligible. Pues su problema no es el problema de “ser” y “tiempo” sino el problema de “ser” y “deber ser”, de “experiencia” e “idea”.⁹⁴

⁹³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducción de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 37. El énfasis es mío.

⁹⁴ Ernst Cassirer, “*Kant et le problème de la métaphysique*. Remarques sur l’interprétation de Kant proposée par Martin Heidegger”, en *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, op. cit., pp. 72-73.

Cassirer señala un aspecto central de la filosofía kantiana: el tema de la libertad, pues entre el *ser* y el *deber ser* se encuentra la autonomía de la voluntad que sólo es posible a partir de la idea de una libertad trascendental. El ser-libre es definido por Kant como espontaneidad absoluta,⁹⁵ la capacidad de autodeterminarse uno mismo.⁹⁶ La libertad, por otro lado, es entendida en un doble sentido: libertad cosmológica y libertad práctica.⁹⁷ Ambas definiciones se refieren al concepto ontológico de *causalidad*: la libertad cosmológica designa la capacidad de un ente de comenzar por sí mismo, auto-actividad;⁹⁸ la libertad en sentido práctico consiste en la independencia de la voluntad frente a la sensibilidad.⁹⁹ Las dos definiciones se refieren negativamente al concepto de causalidad, pues tratan de mostrar que frente a la causalidad de la naturaleza existe otra causalidad *sui generis* no sometida a las leyes de la física, sino a *leyes morales*. La libertad práctica es autonomía de la voluntad, autolegislación. En Kant, sostendrá Heidegger, “la libertad es elucidada en la perspectiva del *ser-causa*”.¹⁰⁰ Y el ser-causa tiene que abordarse desde el horizonte ontológico del *movimiento* tal y como Aristóteles, “el primero y último pensador que comprendió el problema filosófico del movimiento”,¹⁰¹ lo expresó en su *Física*.¹⁰² El movimiento sería una determinación fundamental de todos los entes, incluyendo al hombre; por eso Kant, consciente de los problemas que implicaba el estudio de la libertad, la situó en el horizonte de la ontología clásica, pues el movimiento, comprendido ahora como la autodeterminación de la voluntad del ente *hombre* (*Dasein*) implica explicar bajo qué criterios puede hablarse de un ámbito ajeno al planteamiento ontológico del movimiento, especialmente en los términos dados por Aristóteles: el movimiento es, en última instancia, *temporalidad*. Según esto, el ser-causa, la libertad práctica (autonomía), la libertad trascendental (espontaneidad absoluta), en suma, el problema del *deber ser* apuntado por Cassirer, queda irremediabilmente atrapado en el horizonte de la temporalidad, de la finitud.¹⁰³

⁹⁵ Cfr. *KrV*, A 418, B 446.

⁹⁶ *Ibid.*, A 534, B 562.

⁹⁷ *Ibid.*, A 533, B 561.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, A 534, B 562.

¹⁰⁰ Martin Heidegger, *Von Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, curso del semestre de verano de 1930 en Friburgo, edición de H. Tietjen, GA., 31, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1982, p. 29.

¹⁰¹ GA., 31, p. 31.

¹⁰² Cfr. Aristóteles, *Física*, libro IV, 218 b 25-30.

¹⁰³ Cfr. al respecto R. Brisart, “Nature et liberté dans l’ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d’une antinomie moderne”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 88, núm. 80, 1990, pp. 524-552.

Concebir el problema de la finitud al margen del problema del movimiento y el tiempo heredados por Aristóteles, implica asumir la experiencia de la finitud radical de la existencia, entrevista por el Estagirita, desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía de la conciencia tal como hicieron en su momento Descartes y Husserl, criterios que privilegian la *theoria* como el modo de ser más originario y fundamental del ser humano. En contra de dicha tradición sostendrá Heidegger que “el mundo circundante vivido (*Umwelterleben*) no es una casualidad (*Zufälligkeit*), sino que se encuentra en la esencia de la vida en sí y para sí; teóricamente estamos únicamente en excepcionales ocasiones”.¹⁰⁴ Cassirer, al restituir el dualismo kantiano, retoma la postura moderna que divorcia el ámbito práctico del teórico.¹⁰⁵ Por el contrario, para Heidegger eliminar el dualismo kantiano significa un paso fundamental con miras a reconstruir el concepto de existencia humana (*Dasein*) más allá de los planteamientos de la tradición metafísica.

La cuestión o el problema de la libertad [...] reposa en la misma cuestión del ente en cuanto tal, y es tan antigua como la filosofía occidental. Si consideramos el conjunto de su historia, observaremos que esta cuestión *jamás en ninguna parte* ha sido incitada a comprender el cuestionamiento mismo, la filosofía en sí, como un acceso a la raíz, a la raíz del cuestionamiento. Por el contrario: los esfuerzos constantes de la filosofía, especialmente después de los comienzos de los tiempos modernos, se han empleado para elevar finalmente a la filosofía al rango de una ciencia, o de la ciencia absoluta. Se consideró a la filosofía como un *comportamiento teórico, como una contemplación pura, como un conocimiento especulativo (Kant)*.¹⁰⁶

En esta vuelta a lo originario, al acontecer fáctico de la vida del *Dasein*, Heidegger reencuentra la riqueza del planteamiento aristotélico frente a los desarrollos de la filosofía trascendental neokantiana y fenomenológica, que a sus ojos sólo han llevado al “escándalo público de la filosofía” (*Öffentlichen Skandal der Philosophie*).¹⁰⁷ Frente a este modelo filosófico que aspira a ser una *ciencia*

¹⁰⁴ “Das Umwelterleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt”, Martin Heidegger, “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, curso del semestre de verano de 1919 en Friburgo, edición de B. Heimbüchel, GA, 56/57, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 88.

¹⁰⁵ GA, 31, p. 18.

¹⁰⁶ GA, 31, p. 35.

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, curso de verano de 1923 en Friburgo, edición de K. Bröcker-Oltmanns, GA, 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1988, p. 73.

rigurosa, Heidegger opondrá una interpretación de la fenomenología como una posibilidad (*Möglichkeit*) de investigación: “La expresión ‘fenomenología’ significa primariamente el *concepto de un método*. No caracteriza el ‘qué’ material de los objetos de la investigación filosófica, sino el ‘cómo’ formal de esta”.¹⁰⁸ Husserl será, a fin de cuentas, como él mismo había sostenido en las *Meditaciones cartesianas*, un neocartesiano; de ahí, según Heidegger, su visión viciada de los problemas al considerarlos desde el punto de vista de la filosofía de la conciencia. La recuperación de Aristóteles significó para Heidegger más que una simple vuelta a lo antiguo; era un paso necesario para volver a reapropiarnos de los problemas en su originaria articulación que después de la modernidad filosófica se habían perdido. “Desmontar (*Abbau*) quiere decir lo siguiente: volver a la filosofía griega, a *Aristóteles* para observar cómo aconteció una caída original en la decadencia (*Ursprüngliches zu Abfall*) [...] Tal es el camino que busca recorrer la *hermenéutica de la facticidad*”.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ser y tiempo*, p. 38. “Phänomenologische ist also ein *Wie der Forschung*”, declaraba ya en GA, 63, p. 72.

¹⁰⁹ “Abbau, das heisst hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu *Aristoteles*, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall”. GA, 63, p. 76. La conjunción de la recuperación de Aristóteles y la investigación fenomenológica es uno de los aspectos que ha mantenido más ocupados a los especialistas en la obra temprana de Heidegger. Hay quienes incluso han llegado a considerar a *Ser y tiempo*, como una “radicalización fenomenológica de la ontología aristotélica” (cfr. Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger’s ‘Being and Time’*, Berkeley, Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1984). Es a través de Aristóteles que Heidegger logra establecer un puente entre la ontología clásica y el problema de la filosofía trascendental: Aristóteles le ayuda a circunscribir los límites de la fenomenología, eliminando su carga “cartesiana” y mostrándole el camino hacia las cosas mismas (*Sachen selbst*). Respecto a esta cuestión cfr. F. Volpi, “*Dasein* comme *praxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, en *Ibid., Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica, 108), Dordrecht, 1988, pp. 1-42; y J. Taminaux, “La Réappropriation de l’Éthique à Nicomaque. *Poiesis* et *prâxis* dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, en *Ibid., Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, pp. 148-181.