

## KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFISICA \*

(OBSERVACIONES A LA INTERPRETACION DE KANT  
DE MARTIN HEIDEGGER) <sup>1</sup>.

En febrero de 1772, en una carta dirigida a Marcus Herz, Kant comunicaba que sus investigaciones sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible habían experimentado un nuevo y decisivo cambio; un cambio mediante el cual creía tener en sus manos, después de largas búsquedas y vacilaciones, “la llave de todos los secretos de la hasta entonces oculta metafísica”. Como elemento esencial de la metafísica concebía ahora el problema del “objeto trascendental”. La pregunta: “¿sobre qué base descansa la relación entre el objeto y aquello que se llama en nosotros representación?”, se convierte en piedra angular de la filosofía, constituye una nueva orientación del pensamiento, y de ella surgirá el plan de la *Crítica de la razón pura*, cuya realización se llevará a cabo de acuerdo con aquella. Esta nueva orientación representa el contenido y el sentido fundamental de la “inversión copernicana” de Kant. Ahora ya no se trata de agregar algo al sistema de la metafísica existente sino de encontrar una respuesta a una pregunta que existe desde hace mucho tiempo. El cambio y la transformación son más profundos: no se refieren a respuestas de la metafísica, sino a su propio concepto y a su problema fundamental. El

---

\* El presente artículo apareció en *Kantstudien* (Band XXXVI, Heft 1/2, Berlín, 1931), con el título “Kant und das Problem der Metaphysik”. La traducción es del profesor argentino Ernesto Garzón Valdez, y fue publicada en la revista *Humanitas* (Año III, Nº 8, 1957), de la Universidad Nacional de Tucumán.

<sup>1</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929. Existe una versión española de esta obra realizada por Gred I. Roth y publicada en México, Fondo de Cultura Económica, 1954, bajo el título de *Kant y el problema de la Metafísica*. En la presente traducción hemos utilizado, con algunas variantes, esta versión española y la traducción de Manuel García Morente de la *Crítica de la Razón pura*, Madrid, 1928. Las abreviaturas v. a. y v. e. que acompañan las citas significan “versión alemana” y “versión española”, respectivamente. (Nota del traductor).

camino de la metafísica debe cambiar, porque su objetivo ha sido desplazado, porque el objeto que quiere conocer y de acuerdo con el cual se “orienta”, ha cambiado de lugar. Y este desplazamiento significa algo más y es algo más radical que una mera variación de lugar dentro del ámbito fijo del pensar; se refiere más bien a la constitución y estructura de este campo del pensar; contiene una nueva concepción, no solo de lo conocido y cognoscible, sino también de la naturaleza y misión de la función fundamental del conocimiento mismo.

Pero ya aquí, cuando apenas nos encontramos en el umbral de la *Crítica de la razón pura*, se enciende la discusión de la exégesis. Nada es más problemático y más discutible que la opinión de Kant sobre este punto. Ya en vida de Kant las diversas concepciones sobre su teoría se oponen inconciliablemente entre sí. Para la vieja generación, aquella significa la destrucción y aniquilación de la metafísica: Mendelssohn expresa una posición muy generalizada cuando acusa a Kant de ser “el destructor de todo”. Pero inclusive entonces trabajan otros pensadores más jóvenes que quieren ver en la *Crítica de la razón pura* sólo un ejercicio previo y una “propedéutica” a la que saludan entusiastamente como alborada de una metafísica futura. Desde ese tiempo, el juicio sobre la propia posición interna de Kant con respecto a la metafísica, ha oscilado continuamente. ¿Es Kant, esencialmente y de acuerdo con sus verdaderos objetivos intelectuales, el crítico de la razón, el lógico y metódico del conocimiento científico? ¿O la crítica constituye para él solamente el punto de partida de una problemática orientada en forma totalmente diferente? ¿Ha enterrado la metafísica, o la ha despertado a una nueva vida? Los espíritus y las épocas se dividen en la respuesta a estas preguntas. Quien, hace una generación, penetraba en el estudio de la filosofía kantiana, podía evidentemente tener la impresión de que la cuestión estaba totalmente concluida como si existiera un convencimiento universalmente reconocido y científicamente definitivo —si no acerca del contenido de la teoría kantiana, sí evidentemente acerca de su “forma” y de su carácter lógico y metódico. Pues todos los más eminentes representantes del “neokantismo” coincidían al menos en un punto: lo esencial del sistema de Kant debía ser buscado en su teoría del conocimiento; el “factum de la ciencia” y “su posibilidad” configuran el comienzo y el fin del planteamiento del problema de Kant. En este planteamiento y sólo en él, se funda el carácter científico y la preeminencia de la teoría kantiana. Esta concepción ha sido expresada con exactitud y concisión programática entre otros, por Aloys Riehl en su discurso de recepción en Friburgo: *Sobre la filosofía científica y no científica* (1883). Riehl parte del punto de vista de que la misión de una filosofía que aspira al nombre de ciencia estricta, no puede consistir más que en la fundamentación de

una teoría general de los principios. Sólo aquí se encuentra su campo propio y su tarea adecuada. Únicamente la ciencia del conocimiento le da verdadera seguridad interna; sólo ella puede liberar a la filosofía de ese “andar a tientas”, característico de las simples “opiniones” y darle un punto de apoyo fijo y un fundamento duradero. Riehl no oculta que de esta manera queda excluido del campo de la filosofía un gran número de cuestiones que originariamente se le solía atribuir, pero ve en tal exclusión un sacrificio necesario que debemos realizar si queremos asegurar el carácter puramente científico de la filosofía. El que la filosofía pueda y deba ser algo más que una simple ciencia, el que deba encerrar en sí misma una “concepción del mundo” y a la vez desarrollarse en forma sistemática, le parece un error que los tiempos modernos han recogido de la especulación griega. “La vinculación que existe entre el hombre y las concepciones científicas universales, especialmente en cuanto éstas se relacionan con las exigencias de su espíritu, hace de estas concepciones una concepción del mundo”. Esta relación, esta versión a lo humano, es, según Riehl, indispensable, pero no constituye objeto alguno de configuración conceptual científicamente estricta; y en tal sentido escapa al campo de la filosofía. “Las concepciones del mundo no son... ninguna cosa exclusiva del entendimiento, comprenden a todo el hombre, a todos los aspectos de su ser. El espíritu, no el entendimiento, es su creador. Son por lo tanto, en su mayor parte, subjetivas y no constituyen tarea de la ciencia. Las concepciones del mundo pertenecen... no a la ciencia sino a la fe... en la medida en que las exigencias de un sistema de conocimiento estén justificadas serán realizadas —aunque, evidentemente, en forma sólo aproximativa— por la ciencia. En tanto la concepción del mundo deba ser objetivamente fundada, su fundamentación pertenece también a la ciencia. Pero su parte subjetiva sale fuera del ámbito de la mera ciencia. *La filosofía como sistema y como teoría de la concepción del mundo no es por tanto ciencia*”<sup>2</sup>.

Con toda intención cito la frase de Riehl al comienzo de esta consideración, pues caracteriza con exactitud y claridad insuperable, la oposición que existe con la concepción de Heidegger sobre la tarea fundamental de la metafísica, sobre la forma del pensar y sobre la posición filosófica del “criticismo”, orientado y dirigido positivamente. Nada es tan apasionada y enérgicamente combatido por Heidegger como esta forma de pensar, es decir, la afirmación de que el objetivo esencial de Kant ha sido la fundamentación de la metafísica sobre “la teoría del conocimiento”. Tal afirmación debe ser “definitivamente

---

<sup>2</sup> A. Riehl “Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie” (“Acerca de la filosofía científica y no científica”) *Philosophische Studien*, Leipzig, 1925. pág. 232 y ss.

destruida" mediante la interpretación de Heidegger (V. a. 221, v. e. 192) <sup>3</sup>. Según él, la intención de la *Crítica de la razón pura* permanece fundamentalmente oculta, cuando se presenta esta obra como "teoría de la experiencia" o teoría de las ciencias positivas (V. a. 16, v. e. 22). Por dicha vía no se podría llegar nunca al develamiento del problema metafísico, pues el sentido de este problema no se descubre a partir de la mera lógica, ni puede quedar atado a una "lógica del conocimiento puro". La metafísica quiere ser, de acuerdo con su esencia, teoría del ser, pero toda pregunta sobre el ser remite, en definitiva, a una pregunta sobre el hombre. Así, el problema de la metafísica se transforma en esta única pregunta radical. A toda pregunta acerca del ser debe preceder la pregunta acerca del ser humano. Esta constituye el objeto de la verdadera ontología fundamental. Se llama ontología fundamental aquella analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento para una metafísica "que corresponda a la naturaleza del hombre". La ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano (*Dasein*) exigida para la posibilidad de la metafísica. Se distingue fundamentalmente de toda antropología, aun de las filosóficas. Analizar la idea de una ontología fundamental significa presentar la analítica ontológica del ser-ahí como exigencia necesaria, y de esta forma poner en claro con qué intención y de qué forma se plantea la pregunta concreta: ¿qué es el hombre? (V. a. 1., v. e. 9). Esta pregunta y sólo ésta ha sido, según Heidegger, la que ha movido y conmovido interiormente a Kant y la que ha determinado la dirección de todas sus investigaciones "metafísicas". Cuando se hunde en el análisis de la "facultad del conocimiento" humano, no se pierde jamás en él. Para Kant, éste no es un fin en sí mismo, sino un simple medio: el examen de la forma del conocimiento humano permitirá obtener la comprensión de la esencia del hombre, la forma y el sentido de su "ser-ahí". "La metafísica del ser-ahí se hace cargo de la pregunta necesaria para la fundamentación de la metafísica: ¿qué es el hombre?". El resultado más auténtico de Kant, correctamente interpretado, consiste en el develamiento del problema de esta vinculación, o sea de la vinculación "entre el problema de la posibilidad de la síntesis ontológica y el descubrimiento de la finitud del hombre; es decir, consiste en la exigencia de una reflexión acerca de cómo debe realizarse una metafísica del ser-ahí" (V. a. 221, v. e. 192).

Sería arduo y no tendría objeto, discutir a Heidegger este primer y original comienzo de su problema, o querer disputar con él acerca de la elección de este punto de partida. Para que aquí sea posible una

---

<sup>3</sup> Las cifras sin aclaración alguna se refieren en adelante, a las páginas del libro de Heidegger.

forma fructífera de “análisis” filosófico —cualquiera que éste sea— el crítico debe colocarse en el terreno elegido por Heidegger. El que pueda o no permanecer en él, es cuestión que sólo es posible resolver mediante el mismo examen; pero el crítico debe trasladarse a aquél si el análisis no quiere degenerar en simple polémica y en una discusión permanente y estéril. Quisiera hacer notar desde el principio que está muy lejos de mi intención el discutir en forma puramente polémica (por otra parte, tal discusión no me seduce en lo más mínimo) el que Heidegger no haya hecho justicia al valor histórico del “neokantismo”, especialmente a la interpretación fundamental que ha dado Hermann Cohen en sus libros sobre Kant. Sobre este punto no quisiera discutir con Heidegger pues aquí no se trata de justicia histórica sino simplemente de justicia objetiva y sistemática. Y cuando Heidegger nos propone con relación a Kant, volver nuevamente a “reaprenderlo” desde el comienzo, un “kantiano” es precisamente el menos indicado para desvirtuar o discutir esta invitación. “Yo no soy de la opinión de un hombre insigne” —el mismo Kant lo ha dicho— “que recomienda no dudar más cuando uno se ha convencido de algo. En la filosofía pura esto no es posible. Se debe... examinar las proposiciones en todas sus aplicaciones... intentar aceptar lo contrario y esperar hasta que la verdad sea evidente en todo sentido”<sup>4</sup>. Así también, especialmente frente a la filosofía kantiana, nadie debe sentirse seguro, con seguridad dogmática, sino por el contrario, aprovechar toda ocasión para lograr una nueva seguridad. El libro de Heidegger es un intento de alcanzar un nuevo logro de este tipo con respecto a la posición fundamental de Kant; las próximas consideraciones deberán tratar exclusivamente de ese intento. El simple juego con “puntos de vistas opuestos entre sí” parece ser una de las formas más caras a la polémica filosófica; pero yo la he considerado siempre una de las más insostenibles e infructuosas. Aquí debe valer aquella regla que Kant mismo estableció y tuvo para sí como decisiva y obligatoria: “se debe elegir, para enjuiciar los escritos de los demás, el método de la participación en los problemas universales de la razón humana; buscar en la investigación aquella que interesa a la totalidad; si se encuentra que soporta la prueba, ofrecer al autor o mejor, al objetivo perseguido, mano bondadosa y tratar el error como algo secundario”<sup>5</sup>. Bajo esta máxima quisiera colocar las reflexiones siguientes que desearía no fueran entendidas como defensa o ataque de “puntos de vista” filosóficos; las ofrezco al lector para que las considere y las juzgue según el espíritu “del método de la participación en los problemas universales de la razón humana”.

---

<sup>4</sup> *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft (Reflexiones de Kant sobre la “Crítica de la razón pura”)*, publicadas por Benno Erdmann, N. 5.

<sup>5</sup> *Kants Reflexionen*, N. 46.

I. — LA FINITUD DEL CONOCIMIENTO HUMANO  
Y EL PROBLEMA DE LA IMAGINACION TRASCENDENTAL

Como tema central de la *Crítica de la razón pura* de Kant, señala Heidegger el problema de la finitud del conocimiento humano. En la formulación de esta finitud y en la permanente conciencia que de ella se tiene, reside, según él, la característica decisiva que distingue la teoría de Kant de todos los otros sistemas dogmáticos “precríticos”. Kant no comienza con una teoría sobre la esencia universal de las cosas; comienza más bien con una pregunta acerca de la esencia del hombre; y encuentra la respuesta a la misma cuando dilucida la limitación específica del hombre: “*El fundamento de la metafísica se basa en la cuestión de la finitud del hombre, de tal manera que esta finitud sólo entonces puede convertirse en problema.* El fundamento de la metafísica es la ‘descomposición’ analítica de nuestro conocimiento, es decir, de nuestro limitado conocimiento en sus elementos” (V. a. 208, v. e. 182). La tarea fundamental de la metafísica debe ser, no tanto describir o “aclarar” el ente en cuanto tal,  $\delta\nu \eta \delta\nu$ , sino más bien presentar la vinculación esencial que existe entre el ser y la finitud del hombre. (V. a. 212, v. e. 185). Este es el carácter y la idiosincracia específica de la razón humana: el que su interés más íntimo se dirija no a lo absoluto, a la “cosa en sí”, sino a la finitud misma. No le interesa eliminar esa finitud, sino por el contrario, tener conciencia de ella, para atenerse a ella (V. a. 207; v. e. 181). Pero, desde el punto de vista puramente metódico, ¿qué afirma esta finitud y cómo se expresa en la forma y modalidad del conocimiento? También aquí ha dado Kant una respuesta clara e inequívoca. Ella se manifiesta en el hecho de que todo el conocimiento humano depende de sus intuiciones y que toda intuición es “receptiva” y consiste en una “recepción” originaria. Desde el momento en que el entendimiento humano conoce “objetos” y los pone ante él, no es creador de estos objetos. El ser de estos últimos no procede del entendimiento, sino que éste se conforma con su “presentación” y “representación”. Así no es entendimiento “arquetípico” (*urbildlicher*) sino “reflejante” (*abbildlicher*) —*intellectus ectypus*, y no *intellectus archetypus*. El mismo Kant da siempre la mayor importancia a esta oposición. De tal manera, puede formular en forma exacta y clara la esencia del conocimiento finito humano, que ejemplifica mediante el contraste con la idea del conocimiento divino infinito. El conocimiento divino es *intuitus originarius*, no tiene objeto alguno en tanto mero “objeto”, como “objetivado” (*objiziertes*); es decir como algo “ante sí” y “fuera de sí”. Debe ser concebido más bien como fuente del ser: como aquello que primeramente lleva el ser en su ser y le ayuda a originarse (*origo*). Por el contrario el entendimiento humano,

en tanto "derivado", no hace surgir o resurgir al ser en este sentido; se dirige a un ser ya existente, que le está "dado" de alguna manera. El medio para la realización de este "darse" es la intuición; "dar" un objeto, aclara Kant, no quiere decir otra cosa que referirlo a la intuición, que vincularlo a lo real o a lo posible. Con esto queda resuelto, al mismo tiempo, el problema de la dependencia originaria y esencial de todo conocimiento "derivado". "La intuición finita no puede... recibir nada sin que lo recibido no se haga presente. Por su propia esencia, la intuición finita tiene que ser afectada por lo intuido que ha entrado en ella" (V. a. 21, 23; v. e. 30, 33).

Mantengámonos en este punto de partida de la teoría de Kant; según Heidegger, todas las siguientes partes de la teoría deben ser referidas a este punto e interpretadas desde él. Es bien conocido que Kant no se detiene en la mera "receptividad de la intuición" sino que al mismo tiempo establece una pura "espontaneidad del entendimiento", que en el curso de su deducción destaca siempre exactamente, insistiendo expresamente en la misma. Esta insistencia debe por lo tanto, ser entendida y dirigida de tal forma que no contradiga el originario punto de partida del problema kantiano. Ella puede ser sólo comprendida como una característica determinada de la finitud del conocimiento, nunca como su negación o anulación. Tampoco aquel "progreso" aparente del conocimiento y en el que avanzamos desde la "sensibilidad" al "entendimiento" y de éste a la "razón", puede significar nunca un elevarse por encima de la esfera de lo finito a la que no podemos dejar jamás detrás nuestro. La vinculación originaria a la intuición no puede ser nunca anulada y no es posible superar la dependencia que ella establece. 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. Pues todo pensar, en tanto "pensar discursivo", necesita hacer un rodeo, y referirse a un universal, mediante el cual, y desde el cual, la pluralidad singular es conceptualmente representada. "Esta necesidad de dar rodeos (discursividad) que pertenece a la esencia del entendimiento, es el índice más exacto de su finitud" (V. a. 26, v. e. 32). Y por último, no es otra la situación de la razón y de toda la esfera del "conocimiento de las ideas". La razón humana está limitada no sólo desde fuera, sino en cierta manera, desde dentro: la finitud no la abraza como una barrera casual, con la que tropezaría su actividad; sino que está ínsita en esta misma actividad. Todas las investigaciones y problemas de la razón, se basan en tal limitación. "Ella (la razón) formula estas preguntas porque es finita y en verdad tan finita, que en esa finitud le va su ser en tanto razón (V. a. 207, v. e. 181). Por más alto que parezca elevarse la razón sobre la experiencia, no puede

nunca sobrevolarla. Pues también la trascendencia en cuanto tal es sensible *a priori* y la pura razón humana es, necesariamente, una pura razón sensible" (V. a. 164; v. e. 146).

De todo esto se deduce que la división analítica realizada por Kant, —la triple división en sensibilidad, entendimiento y razón—, tiene simplemente un carácter provisorio. Ella no nos conduce al centro del problema kantiano sino que simplemente es un medio, un vehículo de presentación. En verdad, para Kant no hay tres "facultades" del conocimiento diferentes y separadas exactamente entre sí, sino que todas están unificadas originariamente en una "facultad radical", y comprendidas en ella. Heidegger procura presentar a la "imaginación trascendental" como la facultad originariamente unificante, como la fuente de donde surgen intuición y concepto, entendimiento y razón. No es un nexo de unión ni un intermediario puramente complementario, sino que es verdaderamente el centro configurador de toda la *Crítica de la razón pura*. La teoría de la imaginación pura y su "esquematismo", configura en los fundamentos de la metafísica de Kant, el estadio decisivo: "sólo el capítulo del esquematismo conduce con seguridad insuperable al núcleo de toda la problemática de la *Crítica de la razón pura* (V. a. 107, v. e. 100). Si se quiere comprender en su forma específica la intuición pura, lo mismo que el pensar puro, deben ambos ser remitidos a la imaginación trascendental y determinados y dilucidados desde ésta (V. a. 130, v. e. 120). La estética trascendental y la lógica trascendental son, tomadas en sí mismas, incomprensibles; ambas tienen un carácter preparatorio y sólo pueden en realidad ser interpretadas desde la perspectiva del esquematismo trascendental (V. a. 137; v. e. 125). La prueba de esta relación fundamental constituye la tarea esencial, el verdadero núcleo del análisis de Heidegger.

Debemos reconocer y subrayar que Heidegger ha desarrollado esta parte de su tarea con extraordinario vigor y gran exactitud y claridad. Siempre me ha parecido ser el signo más característico del total desconocimiento de la intención fundamental de Kant la afirmación que suele encontrarse en la literatura kantiana, de que Kant habría "formulado artificialmente" la teoría del esquematismo, como si hubiera introducido la facultad de la "imaginación trascendental" por motivos externos de "simetría" y "arquitectónica". Quizás se reconozca la total absurdidad de esta objeción cuando, al estudiar a Heidegger, se profundicen los aspectos particulares de la minuciosa presentación del capítulo del esquematismo. En este punto, yo mismo no puedo menos que destacar mi completa aprobación a la concepción de Heidegger y mi concordancia fundamental con él. Pues, también la teoría de la "imaginación productiva" parece ser —aunque desde un punto de vista sistemático absolutamente distinto— un motivo decididamente inmortal

e ilimitadamente fructífero de la teoría de Kant, lo mismo que toda la "filosofía crítica" <sup>6</sup>.

Naturalmente, ahora mismo, debe hacerse notar algo que no puede soslayarse si queremos comprender e interpretar la teoría de la finitud del conocimiento con el propio espíritu de Kant. También esta teoría debe ser considerada desde el doble "punto de vista" que Kant establece (y permanentemente observa) para todas las investigaciones dentro del campo de la filosofía trascendental. En este tipo de investigaciones, debemos dirigir siempre la mirada a dos objetivos diferentes, debemos distinguir entre "mundo inteligible" y "mundo sensible", entre "experiencia" e "idea", "fenómeno" y "noumeno" y mantener cuidadosamente separados estos campos. También la característica kantiana de la "finitud" del conocimiento adquiere su completo sentido desde este doble punto de vista. El punto esencial de esta finitud es para Heidegger el hecho de que el entendimiento humano no crea sus objetos sino que los recibe, no los engendra en su ser sino que debe conformarse con proyectar una "imagen" de este ser, y adelantándose, ponerlo delante de sí. Pero la filosofía trascendental en cuanto tal no tiene nada que ver con esta relación, con la existencia absoluta de los objetivos y con el fundamento absoluto del ser. Ella no se refiere directamente a los objetos y su origen, sino a la forma de conocimiento de los objetos en tanto éste pueda ser posible a priori. Para la determinación de tal tipo de conocimiento y para su distinción y caracterización específica, puede utilizarse como punto de apoyo la noción de un "entendimiento divino", de un *intuitus originarius* pero ella no designa con esto un determinado "objeto inteligible" sino que tal entendimiento sería "en sí un problema, el problema de cómo conocer su objeto no discursivamente, mediante categorías, sino intuitivamente, en una intuición no sensible. De la posibilidad de este entendimiento no podemos tener la menor representación" (*Crítica de la razón pura*, 2da. éd. 311 V. e. T. II 163). Un problema de este tipo no es, por tanto una barrera objetiva con la que tropezaría nuestro conocimiento, sino que es un concepto límite establecido por el mismo, colocado para limitar la arrogancia de la sensibilidad. La noción del entendimiento divino creador que conoce y a la vez engendra el objeto, es en este sentido correcta, pero no puede por otra parte ser llevada más allá de éste su "uso negativo" (*ibid.*). En esto está también implícito el hecho de que el conocimiento, en tanto no alcanza lo infinito sino que se mueve en su campo propio y específico, no puede de ninguna manera ser caracterizado como meramente "finito" y puramente receptivo. Aquí, en el campo de la experiencia y sus fenómenos posee perfecto carácter crea-

<sup>6</sup> Para mayor información sobre este tema cfr. el tomo 3º de *Philosophie der symbolischen Formen* (*Filosofía de las formas simbólicas*) 2ª Parte.

dor. Y si el conocimiento no puede crear una existencia absoluta o configurar, ("recortar") una existencia a partir de sus conceptos, es sin embargo al fundamento de ese orden y regularidad de los fenómenos a los que nosotros nos referimos cuando hablamos de "naturaleza" como naturaleza empírica. En este sentido, el entendimiento permanece siempre como "creador de la naturaleza", no considerada como una "cosa en sí", sino como creador de la existencia de las cosas en tanto está determinada por leyes universales. Así, la misma limitación del entendimiento muestra su propia e indestructible espontaneidad, su auténtica, y no simplemente derivada, fuerza creadora. Cuando se relaciona con la intuición no se transforma en simple dependiente de ésta, no se subordina a ella. Más bien es precisamente esta relación la que encierra en sí la fuerza positiva para toda creación y para toda determinación de la intuición. La síntesis del entendimiento es la que confiere a la sensibilidad seguridad y de esta manera la posibilita para referirse a un "objeto". La "objetividad" que asignamos al conocimiento es siempre un resultado de la espontaneidad, no de la receptividad. Heidegger insiste en que, según Kant, todo pensar tiene una "función de servicio" con respecto a la intuición. En la relación recíproca entre intuición y pensar, la intuición constituye la auténtica esencia del conocimiento y es lo verdaderamente importante. Pero aun cuando se quisiera admitir esta teoría de la "posición de servicio" del pensar, habría siempre que hacer una distinción. Con respecto a la conocida frase de que la filosofía es la "sierva de la teología" dijo una vez Kant, que podría ser admitida pero que entonces habría que plantearse la pregunta de si es la doncella que lleva por detrás la cola del vestido de su gentil señora, o la que la precede con la antorcha. Y él vio las relaciones entre pensamiento e intuición en este último sentido. El servicio que el entendimiento presta a la sensibilidad, no le quita a aquel nada de su libertad y de su independencia. Está al servicio de la intuición, pero no por debajo de ella, apunta a aquélla pero no es servil y tributario. Más bien el ser de la intuición en tanto intuición determinada —¿sería acaso un ser, aquel al que le faltara toda determinación?— depende de la función del entendimiento. Esto vale tanto para el tiempo, que es para Heidegger el fundamento absolutamente originario del ser, como para el espacio. No podemos representarnos el tiempo sin que al momento de trazar una línea recta (que es la representación figurada externa del tiempo) tengamos presente únicamente la actuación de la síntesis de la multiplicidad con la que determinamos sucesivamente el sentido interno y de esta manera la sucesión de esta determinación. El movimiento como acción del sujeto (no como determinación de un objeto), por consiguiente la síntesis de la multiplicidad en el espacio, cuando hacemos abstracción de éste y sólo atendemos a la acción con

la que determinamos el sentido interno según su forma, produce ante todo el concepto de sucesión; el entendimiento no encuentra en este sentido interno esa vinculación de lo múltiple sino que la produce cuanto afecta dicho sentido" (*Crítica de la razón pura*, V. a. 153, v. e. T. I. 273). Esta formulación pertenece a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, aunque ya la primera, cuando introdujo el concepto de síntesis, había expresado inequívocamente que sin ella no podemos tener ni la representación del espacio ni la del tiempo, "pues éstas sólo pueden ser producidas mediante una síntesis de la multiplicidad que la sensibilidad ofrece en su receptividad originaria", (A 99). Análogamente, en los *Prolegómenos* se dice que en realidad, la intuición sensible pura del espacio es el fundamento y *substratum* de todos los conocimientos geométricos, pero que por otra parte toda afirmación sobre un determinado objeto geométrico remite siempre a la función pura del pensar; "lo que determina el espacio en la figura del círculo, de la esfera, y de la bala es el entendimiento en tanto contiene el fundamento de la unidad de la construcción de los mismos" (*Prolegómenos*, pág. 38). Toda construcción encierra en sí misma necesariamente un momento de "espontaneidad", en ella no se "anuncia" un objeto como un "agregado"; en ella no somos simplemente afectados o "solicitados" por el objeto (Cfr. Heidegger, v. a. 23, v. e. 30) sino que en ella construimos algo objetivo a partir de sus elementos originarios, con las "condiciones de su posibilidad".

El problema que aquí subyace se agudiza aún más, tan pronto como efectuamos el paso de la analítica trascendental a la dialéctica trascendental, tan pronto como pasamos de los conceptos del entendimiento a los de la razón. Pues estos no se refieren nunca a la intuición, sino que se refieren al uso mismo del entendimiento para el cual quieren lograr una unidad sistemática suprema. La realización de esta exigencia nos coloca ante una idea fundamental decisiva: la idea de lo incondicionado. Si el entendimiento contiene en sí el todo de las condiciones de la experiencia posible, la razón por su parte no encuentra nunca satisfacción en el ámbito de estas condiciones, sino que pregunta más allá de él y este "preguntar más allá", es verdadera y esencialmente su función fundamental. No se dirige a la sensibilidad para comprender y determinar un objeto empírico concreto, una cosa, sino que su tarea se extiende más allá del ámbito de este tipo de "cosidad" (*Dinglichkeit*), del condicionar y del objetivar. Con ella pisamos por primera vez en el terreno de la "trascendencia". En este sentido puede decir Kant que lo incondicionado es "título común a todos los conceptos de razón" (*Crítica de la razón pura*, V. a. 380, v. e. T. II. 249). Y ahora se muestra también que la característica del entendimiento en tanto facultad de conocimiento "finita" sólo refiere un momento de

su uso. Pues esta característica entra ahora en una aparente contradicción dialéctica con la determinación opuesta. "Finito" puede ser llamado el entendimiento cuando no puede comprender nunca los objetos absolutos, (sin tener en cuenta que estos objetos los produce creadoramente de sí), pero es "infinito" en tanto corresponde a su verdadera y esencial tarea la "absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones". La razón tiene conciencia completa de su propia naturaleza e ilimitación merced a esta exigencia que coloca ante sí. Aun cuando el entendimiento parece estar preso por su relación a la imaginación trascendental, tiene sin embargo, mediante su no menos necesaria relación con las ideas de la razón, una nota de infinitud. Pues, estas últimas se dejan presentar simbólicamente, pero no se muestran ni se pueden contener en un mero "esquema", en un "monograma de la imaginación". De un principio de la razón pura no puede darse "esquema alguno correspondiente de la sensibilidad", de manera que tampoco puede tener ningún objeto en concreto (*Crítica de la razón pura*, B. 692). "Pues, ¿cómo ha de darse una experiencia que pueda adecuarse a una idea? En eso consiste lo característico de estas últimas, que nunca pueden concordar con experiencia alguna" (B. 649). Con esto se ha roto definitivamente el marco de la mera "receptividad". Cuando Federico Enrique Jacobi buscó derivar etimológicamente el concepto "razón" del de percepción, cuando vió en la razón una función esencialmente receptora, apareció la oposición bien típica entre su "filosofía de la creencia" y el idealismo crítico. Para Kant, la razón no es nunca una fuerza meramente receptiva sino que es una fuerza que ofrece y exige: nos sitúa delante del imperativo de lo "indeterminado". En esta concepción fundamental se coloca Kant inmediatamente al lado de Platón. "Platón hizo notar muy bien, que nuestra facultad de conocimiento llena una necesidad mucho más alta que la de deletrear meros fenómenos según una unidad sintética, para poderlos leer como experiencia, y que nuestra razón naturalmente se eleva a conocimientos que van mucho más lejos que cualquier objeto que pueda suministrar la experiencia, y que nunca puede concordar con ella, pero que no obstante tiene su realidad y en ningún caso son alucinaciones". Aquí en vez de reprocharle esto a Kant se debería admirar "la pujanza espiritual del filósofo que avanza desde la consideración de lo físico como mera copia, a la vinculación arquitectónica del mismo, según fines, o sea, según ideas", —"Un esfuerzo que merece respeto e imitación" (B. 371, 375, V. e. T. II, 242). Y de esta manera, es también destruido el círculo de la mera sujeción temporal, de la mera existencia puramente temporal y de la conciencia puramente temporal. En verdad, no existe para Kant ninguna duda de que el conocimiento puramente teórico permanece en algún sentido "sujeto al tiempo". La razón intenta, teóricamente, liberar "los concep-

tos del entendimiento de las inevitables limitaciones de una experiencia posible”, y por tanto de extenderla más allá de los límites de lo empírico; pero no renuncia en esta función a la vinculación con lo empírico. Pues su finalidad no es superar sin más el entendimiento, sino dar unidad y plenitud sistemática a sus conocimientos (Cfr. B. 435 y sgts. V. e. T. II, 312). He aquí el todo de la experiencia, el todo del ser bajo condiciones temporales al cual la razón aspira principalmente. Pero esta relación se modifica en Kant tan pronto como consideramos la razón no ya desde el punto de vista teórico sino práctico. Pues con la “incondicionalidad” de la idea de libertad, se ha dado el paso definitivo en lo puramente “inteligible”, en lo suprasensible y supratemporal. “La ley... se encontraría más adelante (así lo hace notar en la *Crítica de la razón pura*, B. 430, v. e. T. II, 307) no en la experiencia, pero sí en ciertas leyes (no sólo reglas lógicas) del uso puro de la razón —leyes establecidas a priori y referentes a nuestra existencia—; ocasión de suponernos enteramente a priori legisladores de nuestra propia exigencia y determinantes de esa misma existencia. Descubriríamos entonces así una espontaneidad, por la cual nuestra realidad sería determinable, sin necesitar para ello de las condiciones de la intuición empírica; y aquí tendríamos la convicción de que en la conciencia de nuestra existencia hay algo contenido a priori que puede servir para que nuestra existencia, que sólo es determinable de modo sensible, se determine con respecto a cierta facultad interior, referida a un mundo inteligible (desde luego sólo pensado)”.

La *Crítica de la razón práctica* se constituye con estos pensamientos a los cuales les da determinación sistemática y realización. Ella muestra que en la idea de libertad no está la intuición de una sustancia suprasensible, sino más bien la certeza de la determinación suprasensible de la razón. La proposición sintética fundamental de la causalidad, mediante la cual nosotros “deletreamos fenómenos a los fines de poder leerlos como experiencias”, no es suficiente para esta determinación; debemos arriesgarnos a caminar en un nuevo campo para comprenderla en su significación lisa y llana. Así es, ante todo, la incondicionalidad de la ley ética lo que nos lleva definitivamente sobre el ámbito de la existencia puramente fenomenal y nos coloca en el punto central y en el núcleo de un orden completamente diferente. La división de *mundus intelligibilis* y *mundus sensibilis*, a última hora no significa para Kant otra cosa que la revelación de dos formas de orientación y juicio completamente diferentes entre sí. Esta división significa que toda existencia humana y todo acto humano debe ser medido con dos criterios fundamentales diferentes y debe ser considerado desde puntos de vista radicalmente opuestos entre sí. El concepto de mundo del entendimiento es sólo uno de esos puntos de vista que la razón se ve obligada a

tomar fuera de los fenómenos, a los fines de poder pensar prácticamente, lo que no sería posible si la influencia de la sensibilidad fuera determinante para el hombre, pero que es absolutamente necesaria si el hombre debe pensarse como inteligencia, como libre personalidad en un "reino" de fines" <sup>7</sup>. Aquí, en el campo de la ética, se produce en realidad el milagro de un tipo de conocimiento "creador", pues el "yo" es aquí, fundamentalmente, sólo aquello para lo que él mismo se hace. Y la misma ley ética tiene en realidad la forma del imperativo, y debido a ello se nos opone y enfrenta, pero esta forma de "oponerse" no es la misma que la de un "objeto" teórico. Pues aquí no impera de ninguna manera simple dependencia y heteronomía alguna, sino que vale únicamente la ley que a sí misma se da la libre personalidad. Así, en el "reino de los fines" toda voluntad que a él pertenece, es, a la vez, señor y súbdito. Naturalmente, Heidegger trató de señalar también para la "razón práctica" una dependencia esencial y se apoya para esto en la teoría kantiana de los "móviles de la razón práctica pura". Así Kant muestra que el yo no podría adoptar la ley moral de otro modo que como sentimiento de respeto; aparece nuevamente, con esta fundamentación sobre un sentimiento, la vinculación y la finitud y con ella, la relación con la constitución "originaria de la imaginación trascendental" (V. a. 152, v. e. 136). Pero aquí debe distinguirse exactamente entre la esfera de los problemas específicamente éticos y los psicológicos. El contenido de la ley ética según Kant, no se funda, de ninguna manera en el sentimiento de respeto; su sentido no se constituye por él mismo. Este sentimiento designa más bien la forma como la ley, en sí misma incondicionada, está representada en el conocimiento empírico limitado. No pertenece a la fundamentación de la ética kantiana sino a su aplicación, no tiene que dar —Cohen ha formulado aguda y exactamente esta relación— una respuesta a la pregunta de qué sea la ley ética sino bajo qué conceptos "aparece en el horizonte del hombre" <sup>8</sup>. Pero el sentido noumenal de la idea de libertad permanece perfectamente diferenciado de esta forma de su aparición, de su emergencia, de su autopresentación, en el círculo de los fenómenos físicos, antes y después. Precisamente desde el punto de vista fenomenológico, debe reconocerse aquí una clara diferencia. En lo que se refiere a la idea de libertad y con ello a la misma razón práctica, insiste expresamente Kant, en que ella en tanto un puro "inteligible", no está vinculada a simples condiciones temporales. Ella es más bien la pura mirada atemporal, el horizonte de lo supratemporal. El concepto de

---

<sup>7</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentos de la metafísica de las costumbres) Edición Cassirer IV, 316.

<sup>8</sup> Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (Fundamentación kantiana de la Ética). Berlín, 1877, pág. 274.

causalidad como necesidad natural, se refiere únicamente a la existencia de las cosas en tanto es determinable en el tiempo, por consiguiente como fenómeno, en oposición a su causalidad como cosas en sí. "Pero precisamente el mismo sujeto que, por otra parte, tiene conciencia de sí mismo como cosa en sí, considera su existencia en cuanto no está bajo condiciones temporales, determinable a sí misma por leyes que se da a sí misma por la razón. Y en esto a su existencia nada le es anticipado que preceda a su determinación volitiva"<sup>9</sup>. Aquí permanecemos totalmente "en nosotros", somos fundamentalmente elevados "sobre nosotros"; estamos en el punto medio de nuestro ser como personalidad, como puro ser racional, pero no nos consideramos a nosotros mismos bajo las condiciones de nuestra existencia fenomenal y temporal-empírica. "El único concepto de libertad no permite que salgamos de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible en lo condicionado y sensible. Pero quien se conoce en nuestra misma razón por las supremas e incondicionadas leyes prácticas, y el ser es consciente de estas leyes (nuestra propia persona) como perteneciente al puro mundo del entendimiento y aún con determinación del modo como a éste puede hacerlo activo"<sup>10</sup>.

En ninguna otra parte se ha preocupado tanto Kant por cuidar que el sentido de su planteamiento "trascendental" del problema no sea arrastrado a lo psicológico y que la consideración del mismo no caiga en lo puramente antropológico. Constantemente destaca que todo análisis que parta exclusivamente de la naturaleza del hombre tiene que errar fundamentalmente en la idea trascendental de la libertad, y con esto en la fundamentación de la ética. Esta preocupación ha sido el origen de la tan a menudo mal conocida y mal interpretada frase de Kant de que sólo se puede llegar a una concepción pura de la ley ética cuando se tiene presente que debe valer no sólo para los hombres sino para todo ser de razón. Verdaderamente, Kant no ha pensado aquí, como Schopenhauer le ha objetado irónicamente, "en los amados ángeles" sino que él habla también como crítico y metódico a quien a la vez que le interesa impedir que los límites de la ciencia se "confundan", quiere distinguir de acuerdo con ella exacta y fundamentalmente entre las tareas de la ética y las de la antropología. Esta línea de demarcación le está dada por la oposición entre "fenómeno" y cosa en sí, entre "tiempo" y "libertad". 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

<sup>9</sup> *Crítica de la razón práctica* (Edición Cassirer) V. 107.

<sup>10</sup> *Ibid.* V. 115.

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 la 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”.

Heidegger tenía todo el derecho a combatir este dualismo desde el punto de vista de su ontología fundamental pero no debía haberlo negado. Naturalmente a esta objeción respondería Heidegger afirmando que deliberadamente su interpretación no se detiene en lo que en realidad Kant ha dicho, sino que él quería dilucidar el problema que le preocupaba, que él quería reconstruir y retomar el “acontecimiento” filosófico de donde emana el problema (V. a. 204; v. e. 179). Pero aquí Heidegger ha hecho un uso injustificado de una máxima de explicación correcta en sí misma. “Si una interpretación refleja sólo lo que Kant ha dicho expresamente —así afirma Heidegger— entonces desde el comienzo, ya no es explicación pues ésta tiene como tarea aclarar lo que Kant ha formulado en su doctrina más allá de la formulación taxativa. Pero esto no podía decirlo Kant mismo: que en todo conocimiento filosófico lo decisivo no es lo que se dice expresamente en las frases, sino lo que éstas presentan como implícito en ellas. Y naturalmente, para extraer de lo que las palabras dicen aquello que quieren decir, toda interpretación debe hacer uso de la violencia. Pero tal violencia no puede ser arbitrariedad incontrolada. La fuerza de una idea rectora debe incitar y conducir la exégesis” (V. a. 192 y ss. V. e. 169 y ss.). No pienso discutir en modo alguno el hecho de que tal idea debe animar y conducir toda exposición filosófica —yo mismo he concebido de esta manera la historia de la filosofía. Pero, ¿no es acaso arbitraria la interpretación, cuando obliga al autor a decir algo que él ha dejado sin decir porque no podía pensarlo? Y el concepto de una razón que fuera “una pura espontaneidad receptiva”, una “pura razón sensible” (V. a. 147-164; v. e. 131-146,) en realidad con el significado que Heidegger le da, no podía haber sido pensada nunca por Kant. Este concepto es comprensible desde los presupuestos fundamentales del planteamiento heideggeriano de su análisis de *Ser y Tiempo*<sup>11</sup>, pero en la teoría de

---

<sup>11</sup> Un análisis crítico de *Ser y Tiempo* de Heidegger no tendría cabida aquí y debe, por lo tanto, ser dejado para otra oportunidad. En adelante me referiré únicamente a la interpretación heideggeriana de Kant y no a la fundamentación de la propia doctrina de Heidegger.

Kant es extraño e intruso. Para Kant una "razón sensible" significaría una contradicción pues la razón es precisamente la "facultad" de lo suprasensible y lo supratemporal. En este punto debo discutir decididamente el título jurídico, el *quid juris*, de la violencia. Aquí ya no habla Heidegger como comentarista sino como usurpador que con 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. No quisiera discutir o disminuir la significación y la importancia del capítulo del esquematismo. Como Heidegger, estoy convencido de que este capítulo está construido no en forma confusa sino incomparablemente clara, y que conduce "con seguridad insuperable al núcleo de toda la problemática de la *Crítica de la razón pura* (V. a. 106, v. e. 100). Pero el esquematismo y la teoría de la "imaginación trascendental" están en verdad en el punto central de la analítica kantiana, pero no en el núcleo del sistema kantiano. Este sistema se precisa y completa solo en la dialéctica trascendental y posteriormente en la *Crítica de la razón práctica* y en la *crítica del juicio*. Aquí y no en el esquematismo se llega a la verdadera "ontología fundamental" de Kant. El tema "Kant y la metafísica" no puede por lo tanto, ser considerado exclusivamente *sub specie* del capítulo del esquematismo, sino sólo *sub specie* de la teoría kantiana de las ideas, especialmente *sub specie* de la teoría kantiana de la libertad y su teoría de lo bello. También la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio estético* pertenecen sin duda a la teoría kantiana del hombre; pero ellas desarrollan esta teoría en tal forma que colocan al hombre desde un principio bajo la idea de humanidad y lo consideran desde el punto de vista de esta idea. Su objetivo fundamental no es el "ser-ahí" del hombre sino el "substrato inteligible de la humanidad". El esquematismo está al comienzo de la metafísica kantiana, y constituye en cierto modo, la puerta de entrada a ella —pero su contenido propio se desarrolla más allá de la misma. Delimita el "campo de la verdad" como verdad empírica, pertenece a la teoría de la realidad fenomenal y configura una parte integrante de la misma, pero deja espacio para un ser de otro significado, para el ser noumenal no de cosas sino de "inteligencias", de un reino de personalidades, libremente actuantes, absolutamente independientes.

Y aquí estamos también en un punto en el que aparece una peculiar paradoja en todo el planteamiento del problema heideggeriano. Lo que Heidegger tiene presente como idea rectora en toda su interpretación kantiana es, sin duda alguna, el afán de superar aquel "neokantismo" que intentaba reducir todo el sistema de Kant a su crítica del conocimiento y, en última instancia, descomponerlo en una mera crítica del conocimiento. A él opone la tesis del carácter originaria-

mente metafísico de la problemática kantiana. La teoría de Kant no es para Heidegger “teoría de la experiencia” sino primaria y radicalmente, “ontología”, es revelación y descubrimiento de la esencia del hombre. Pero, ¿es la teoría kantiana del esquematismo y de la imaginación trascendental el punto de partida adecuado para probar esta tesis? No lo creo, pues esta teoría no es parte integrante de la metafísica kantiana sino que es un elemento verdadero y necesario de su teoría de la experiencia. No trata inmediata y originariamente del “ser-ahí” humano sino de la constitución, de las características y condiciones del objeto empírico. Posteriormente arranca de aquí la esquematización exigida por los conceptos puros del entendimiento, arranca ese vínculo que lo obliga a no dirigirse inmediatamente al conocimiento de “cosas en sí”, sino limitarse al orden de los fenómenos en el tiempo mediante determinaciones temporales trascendentales. Por medio de esta exigencia se “restringe” el uso de las categorías, pero también de esta manera son “realizadas” pues así se les asegura un determinado uso empírico, una relación con el objeto empírico. Sólo mediante la vinculación con los esquemas de la imaginación trascendental, “los conceptos del entendimiento pueden someter los fenómenos a reglas universales de la síntesis y de esta manera hacerlos aptos para una vinculación total en la experiencia” (V. a. 185, v. e. T. I, 308). Por lo tanto, para Kant el esquematismo pertenece esencialmente a la fenomenología del objeto, pero no, al menos en forma inmediata, a la del sujeto. Toda esa problemática de la temporalidad del sujeto, de la interpretación del “ser-ahí” humano a partir de la temporalidad del “ser para la muerte”, tal como Heidegger la ha desarrollado en *Ser y Tiempo*, todo esto es extraño a Kant no sólo en el hecho sino fundamentalmente. Para convencerse de ello, basta echar un vistazo a aquel capítulo en el que Kant completa realmente la teoría del esquematismo y la fundamenta sistemáticamente. La presentación y realización de la teoría kantiana del esquematismo se encuentra en el capítulo sobre las proposiciones sintéticas fundamentales. Es un capítulo al que Heidegger en su interpretación no se ha referido ni lo ha tenido en cuenta en ningún momento. El que los conceptos de substancialidad, causalidad, etc., adquieran su “sentido”, su significación objetiva, sólo mediante su relación con la intuición del tiempo, muestra que la verdadera función de ambos conceptos no es otra que la de colocar la determinación temporal en los fenómenos bajo reglas fijas, universalmente válidas. Estas últimas son indispensables, pues sin ellas —sin determinación temporal a priori según reglas— no sería posible distinguir el juego puramente subjetivo de nuestra representación del orden objetivo del acontecer. Aquí reside la verdadera “deducción” de los esquemas. Son los medios para “lograr un objeto” a nuestras intuiciones; ellos son, en tanto con-

diciones de posibilidad de la experiencia, condiciones de posibilidad de sus objetos. Se puede también considerar a esta formulación de Kant como formando parte de la "metafísica" si se toma el concepto en sentido amplio; pero más adelante pertenece a los "fundamentos iniciales metafísicos de la ciencia natural", tal como han sido dilucidados y aclarados posteriormente en esta obra de Kant. Así la teoría del esquematismo y del "juicio determinante" es un elemento absolutamente necesario de esa teoría del conocimiento que Heidegger, en forma bastante astuta, ha intentado negar en la *Crítica de la razón pura* y, al eliminarla de ella, Heidegger ha presentado, en el análisis general de Kant minucioso y exacto en los detalles, un diseño cambiado del conjunto. Ha intentado trasladarlo pura y simplemente del terreno de la "deducción objetiva" al de la "deducción subjetiva". Pero esto podía hacerlo mientras permaneciera en la introducción del concepto del "esquema trascendental"; sin desarrollarlo en la totalidad de sus efectos y sus consecuencias sistemáticas.

## II. — LA "HUIDA KANTIANA" ANTE LA REVELACION DE LA LIMITACION DEL CONOCIMIENTO

Posiblemente quienes han seguido con atención el análisis heideggeriano, habrán ya encontrado una objeción contra las consideraciones precedentes. ¿Nos sirven verdaderamente para enfrentarnos con la intención fundamental de Heidegger? ¿Consiste esta intención en presentar el todo del sistema kantiano o en extraer de aquél, con plena conciencia, su único momento que le parece ser de fundamental significación? ¿Y no ha señalado el mismo Heidegger que Kant, aunque fue el primero en presentarlo no ha concebido y apreciado en todo su alcance esta significación? ¿Puede por lo tanto, deducirse algo en contra del planteamiento heideggeriano, de la circunstancia que el sistema contenga elementos doctrinarios inequívocos que no ensamblan en la interpretación de Heidegger y que parecen contradecirla directamente? El que este comienzo no haya tenido continuación alguna en el mismo Kant y ninguna realización completa y pura, es señalado por Heidegger de la manera más aguda. Lo que él quiere mostrar es precisamente esto: que Kant, después de haber logrado descubrir la raíz común del "entendimiento" y desenterrar la "sensibilidad" de la imaginación trascendental, habría "retrocedido" ante su propio descubrimiento. "En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, la imaginación trascendental, que fue presentada en la primera redacción con apasionados rasgos, es desviada y cambiada de sentido en beneficio del entendimiento" (V. a. 153, v. e. 137). La imaginación trascendental era para Kant "lo inquietante desconocido" que lo empujaba a una concepción

completamente nueva de la deducción trascendental. Kant reconoció el problema de la "finitud" en el hombre y lo vió con toda exactitud; no obstante, no desarrolló este problema completamente; él ha socavado las bases de su fundamentación anterior (V. a. 209, v. e. 182). Este hecho, *el que Kant haya retrocedido ante el fundamento puesto por él mismo al descubrir la subjetividad del sujeto*, es para Heidegger lo filosóficamente esencial, es el verdadero "acontecimiento" de toda la *Crítica de la razón pura* (V. a. 205, v. e. 179). Con tal tesis, Heidegger llega naturalmente en su análisis, a algo parecido a una hipótesis, y las hipótesis son —el mismo Kant lo ha señalado— "materia prohibida" en el campo de la filosofía trascendental estrictamente considerada. Son admisibles, como Kant agrega en el capítulo sobre "La disciplina de la razón con respecto a las hipótesis", si se las utiliza no dogmática sino polémicamente; son permitidas en el campo de la razón pura sólo como armas guerreras, no para fundamentar sobre ellas un derecho, sino para defenderlo (B. 804 y stes.). ¿No debería ser también la hipótesis de Heidegger un arma de este tipo? Al utilizar la hipótesis ¿no nos estamos colocando en plena polémica con Kant, en vez de situarnos en el campo de análisis de sus pensamientos? Es conocido que Schopenhauer objetó a Kant el haber ocultado y oscurecido en la segunda edición de la *Crítica de la razón* su propia convicción fundamental; que por "temor humano" había mutilado su obra. Heidegger se ha protegido cuidadosamente en su interpretación de un extravío de tal naturaleza, de un psicologismo tan disparatado y necio. Pero él también establece una explicación "subjetiva y psicológica" en donde se hubiera podido esperar y exigir una explicación objetiva y sistemática. Y esto último ha sido señalado a menudo por el mismo Kant en forma suficientemente clara. Lo que le llevó a reelaborar la primera edición de la *Crítica de la razón pura* era la experiencia del comentario de Garve-Feder; era el interés por distinguir con toda exactitud y vigor su idealismo "trascendental" del idealismo "psicológico". A causa de esta preocupación debía desplazar el peso de la analítica trascendental de la deducción subjetiva a la "deducción objetiva", en mayor medida aun de lo que antes lo había hecho; debía mostrar que la cuestión fundamental de la crítica de la razón consistía en saber cómo y bajo qué condiciones es posible el objeto de la experiencia, y no cómo es posible la misma "facultad de pensar". Pero ¿no era precisamente esta frase la que Kant ya había destacado insistentemente y recomendado encarecidamente en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*? (A XI. p. 65; v. e. T. I. 12). Y, por otra parte, ¿no ha dejado él sin modificar en la segunda edición el núcleo de su teoría de la imaginación trascendental, el capítulo del esquematismo manteniéndolo en la posición central y sistemáticamente decisiva? En todo esto no puedo

encontrar “huida” alguna ante la postura de su propio pensamiento. En realidad, la renuncia a una metafísica de lo absoluto no provocaba a Kant desde hacía ya tiempo, temor alguno. A ello renunció, no en la *Crítica de la razón pura* sino que ya lo había hecho en *Sueños de un visionario* en el año 1766. Desistió de polemizar con “arquitectos de construcciones fantásticas en el mundo de lo ideal” y este desistir no significó para él ningún renunciamiento amargo, sino que fue concebido con absoluta tranquilidad y sinceridad de espíritu y con segura y conciente fuerza de pensamiento. Sobre las ligeras “alas de mariposa de la metafísica” no quería elevarse más a las nubes, a los “secretos del otro mundo”; en vez de ello, se entregaba a la “escéptica fuerza del auto-conocimiento”. Cuando la ciencia ha recorrido su círculo, llega naturalmente a un punto de prudente desconfianza, y dice enfadada consigo misma: ¡cuántas cosas hay que yo no comprendo! Pero la razón madurada por la experiencia y que ha llegado a la sabiduría, habla por boca de Sócrates que, en medio de las mercancías de una feria, con alma serena afirma: ¡cuántas cosas hay que yo no necesito!<sup>12</sup> Kant permanece fiel a este talante espiritual en la *Crítica de la razón pura*. La limitación en cuanto tal, la circunstancia de que la perspectiva “hacia afuera” nos es extraña, no lo sorprende ni lo atemoriza. Si la queja: “no comprendemos el interior de las cosas” debe significar tanto como “no comprendemos por el entendimiento puro lo que pueden ser las cosas que se nos aparecen”, esa queja es injusta e insensata, pues quiere que uno conozca las cosas sin hacer uso de los sentidos y por lo tanto, concluir que poseemos una facultad de conocimiento completamente diferente no solo en grado sino también en intuición y tipo; por lo tanto pretende que seamos no hombres sino seres de los cuales no podemos afirmar ni su posibilidad ni mucho menos aun si han sido creados (V. a. 333; v. e. 182; V. e. T. II, 190). Kant estaba por lo tanto, fundamentalmente familiarizado con el problema teórico de este tipo de “limitación” y también en el aspecto práctico no se sentía en lo más mínimo cohibido por tal conocimiento. Pues también en su ética había en realidad un absoluto de la idea, un absoluto del exigir, pero ya no necesitaba, para estar en el centro de este absoluto, y para sentirse seguro en él, una perspectiva a un “más allá”, en sentido de una metafísica dogmática. “¿No encierra el corazón del hombre” —así había ya preguntado en *Sueños de un visionario*— “inmediatamente mandatos éticos y no se debe para actuar de acuerdo con sus disposiciones, colocar las máquinas en un mundo completamente distinto?”. El “otro mundo” que Kant necesitaba y al que nunca renunció, no era otra naturaleza de las cosas sino un “reino de fines”, no una existencia de substancias

---

<sup>12</sup> *Sueños de un visionario* (ed. Cassirer) III, 485.

absolutas sino un orden y constitución de personalidades libres actuantes. Pero él encuentra esta exigencia absolutamente conciliable con los resultados de su *Crítica de la Razón* y especialmente con su teoría de la imaginación trascendental. Pues el reino de los fines ya no se deja someter más a las leyes de esta imaginación, no se deja “esquematizar” sin perder en el intento de un tal esquematismo su propio carácter, su esencia como puro inteligible<sup>13</sup>. La “ley moral” se distingue de la física en que no comienza donde el hombre percibe, en el mundo exterior de los sentidos. Comienza más bien en su “invisible si mismo”, en su personalidad, y lo coloca al hombre en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero que solo es perceptible con el entendimiento. (*Crítica de la razón práctica* V. 174). Yo no veo que Kant en alguna de estas determinaciones: en la limitación del uso de la experiencia de las categorías al esquema de la imaginación y en su afirmación de lo “suprasensible”, ni en aquella otra perspectiva práctica haya vacilado alguna vez o haya visto entre ellas contradicción alguna. Aquí no existe para Kant ningún abismo, al que no se hubiera atrevido a asomarse sino que impera, según él, una correspondencia completa, una correlación total. El abismo se abre cuando se toma como punto de partida y criterio orientador el concepto de “finitud” concebido y fundamentado por Heidegger en forma completamente diferente. En resumidas cuentas: a mí me parece que la representación de un Kant “atemorizado”, que se espanta de las últimas consecuencias de un pensamiento, no está exigida ni confirmada por nada; mucho más me parece que es una de las características esenciales y específicas del pensamiento kantiano el que no se apoya en motivos puramente “subjetivos” para sus conclusiones, sino que siempre deja hablar a la cosa misma y a su propia necesidad.

Pero, naturalmente, aquí nos vemos conducidos a un punto en el que no son suficientes la “discusión” puramente lógica y el mero análisis conceptual para llegar a una conclusión; un punto en el que tiene esencial significación el talante general que anima y determina toda filosofía. La ontología fundamental de Heidegger, que se funda en la concepción del puro cuidado (*Sorge*) como ser del ser-ahí humano (*Dasein*) y que ve un “excelente alumbramiento del ser-ahí humano” (*Dasein*) en la “fundamental presencia del miedo” debía colocar todos los conceptos de Kant —en tanto buscaba también estar de acuerdo con su propio sentido lógico— desde el comienzo, en una atmósfera espiritual diferente, y de esta manera en cierto modo ocultarlos. Kant es y será siempre “en el más alto y perfecto sentido de la palabra” un pensador de la Ilustración; él tiende a la luz y a la claridad aun allí

---

<sup>13</sup> Para mayor información cfr. mi escrito *Kants Leben und Lehre (Vida y doctrina de Kant)*, 3ª ed. p. 273 y ss.

donde discurre sobre los más profundos y ocultos “fundamentos” del ser. Goethe dijo una vez a Schopenhauer que cuando leía una página de Kant se sentía como si entrara en una clara habitación. Por el contrario, la filosofía de Heidegger está desde un comienzo bajo el otro principio descrito. Para Kant la metafísica es la teoría “de los primeros fundamentos del conocimiento humano” y el concepto de fundamento es aquí entendido en el más llano, y por así decir, inofensivo sentido, que debe señalar y hacer concebibles dichos últimos “principios” de dicho conocimiento. Para Heidegger, por el contrario, la trascendencia es el verdadero “campo de la pregunta por la esencia del fundamento”, el fundamento surge de la “libertad finita”: como tal fundamento la libertad es abismo (*Ab-Grund*) del “ser-ahí” humano<sup>14</sup>. No es que la libre conducta individual no tenga fundamento, sino que la libertad coloca en su esencia como trascendencia el “ser-ahí” humano, como un “poder ser” (*Seinkönnen*) en posibilidades, que ante su elección finita, es decir en su destino, se entrea-bre. El rompimiento del abismo en la trascendencia fundamentante es... “el movimiento originario que realiza la libertad con nosotros mismos”; tales frases, en las que Heidegger analiza la idea de la lógica “en el torbellino de un preguntar ordinario”, se comprenden desde el mundo de Kierkegaard pero en el pensamiento de Kant no tienen ubicación alguna. Pues para Kant no era la angustia lo que le abría “lo no revelado” y por lo tanto no le abría el campo de la metafísica ni le empujaba a la misma<sup>15</sup>. El había descubierto una forma fundamental de idealismo que por un lado remitía a los hombres al “fecundo pathos de la experiencia” y los colocaba en este fundamento, y por otra parte aseguraba la participación en la “idea” y de esta manera la participación en lo infinito. Esta fue su metafísica, su camino para desterrar “la angustia ante la nada”.

*“Solo el cuerpo está sujeto a aquellas fuerzas  
 que imponen el oscuro destino;  
 pero libres de todo poder del tiempo,  
 los seres de naturaleza espiritual  
 pasean arriba, en los campos de luz,  
 divina su figura entre los dioses.  
 ¿Queréis volar alto sobre sus alas?  
 Arrojad entonces el miedo ante lo terreno.  
 Huid de la estrecha y sórdida vida  
 en el reino de lo ideal”.*

<sup>14</sup> Heidegger *Von Wessen des Grundes (Sobre la esencia del fundamento) Festschrift für Husserl* p. 80, p. 109.

<sup>15</sup> Heidegger, *¿Was ist Metaphysik? (¿Qué es Metafísica?)*, Bonn, 1929. p. 17.

Este es el talante y la forma como Schiller y Guillermo von Humboldt han visto la filosofía kantiana, y yo creo que nosotros debemos continuar viéndola de esta manera si es que queremos comprenderla en su tendencia fundamental, en su idiosincrasia, y en su grandeza histórica.

Estoy al final de mis consideraciones sobre el libro de Heidegger y me resta aún señalar un punto con el objeto de evitar malas interpretaciones. Una vez más quiero destacar que en estas consideraciones nada ha estado más lejos de mí que todo tipo de polémica personal. El valor del libro de Heidegger no debe, en ningún caso, ser negado o disminuido. Como todas las obras de Heidegger, su libro sobre Kant lleva el sello del verdadero modo de pensar filosófico y de un auténtico trabajo intelectual filosófico. Emprende su tarea con verdadera pasión interna, en ninguna parte se queda detenido en la exposición de palabras y frases, sino que nos coloca en el centro viviente del problema mismo, al que concibe en su real fuerza y originalidad; y no podrá decirse nada mejor en alabanza del libro de Heidegger, sino que muestra completamente desarrollada la problemática que desenvuelve ante nosotros, y que siempre se mantiene a la altura de su misión. Pero la alabanza o la crítica personal no son criterios útiles ni adecuados para juzgar un resultado filosófico. Aquí debe hablar sólo el problema y nada puede ser más justo con un autor, que procurar oír la voz de aquél. Falsa y mala "subjetividad" sería la que no nos impulsara y obligara a un tipo tal de objetividad. En este sentido querría yo ver consideradas y juzgadas las observaciones anteriores. Yo creo que tenemos que agradecer a Heidegger el haber colocado una vez más ante nuestros ojos el verdadero "acontecimiento" filosófico que se realiza en los fundamentos de la filosofía kantiana, y el haber hecho visible este acontecimiento en su interna fuerza y pujanza. Pero me parece que no ha considerado todo el campo de la problemática del "idealismo trascendental". El ha señalado sólo una fase (evidentemente importante) del movimiento total y presentado claramente su importancia, pero no ha considerado este movimiento en su conjunto ni ha descubierto su legalidad interna. Con relación a todo el mundo intelectual de Kant, lo que Heidegger toma y desarrolla es, a última hora, sólo un aspecto parcial. Evidentemente que no pienso discutir a Heidegger: que tal tipo de limitación y finitud es quizás el destino de todo tipo de pensamiento filosófico y de toda interpretación histórico filosófica, y que ninguno de nosotros puede jactarse de haber escapado a ese destino. La "en todo momento renovada convicción de finitud" no es quizás, como Heidegger afirma, el verdadero núcleo de la metafísica: pero en todo caso, es indispensable y necesaria como norma de trabajo y de investigación filosófica. Aquí no se trata de "un juego recíproco y comparación conciliante de puntos

de vista”; nos queda sólo la elaboración de la problemática de la finitud en cuanto tal, que de acuerdo con su esencia más íntima, “se manifiesta sólo si se la hace accesible mediante la firme guía de la cuestión fundamental de la metafísica originariamente concebida, la cual, naturalmente, no puede pretender nunca ser la única posible” (Heidegger, V. a. 227; v. e. 197). Yo ya he destacado en mis conversaciones con Heidegger en Davos, que no abrigo ni el deseo ni la esperanza de convertirlo a mi punto de vista ni atraerlo hacia él. Pero a lo que se debe aspirar en todo análisis filosófico, y lo que en cualquier sentido debe lograrse es que las posturas opuestas aprendan a “verse” correctamente y busquen comprenderse a sí mismas en esta su oposición.