

§ 29. *La imaginación trascendental y la razón teórica*

El intento de mostrar que el pensamiento puro y con él la razón teórica en general tienen su origen en la imaginación trascendental parece a primera vista infructuoso, ya que una empresa tal podría ser considerada en sí misma como un absurdo. Pues Kant dice explícitamente que la imaginación es “constantemente sensible”.^[217] ¿Cómo sería posible que ésta —siendo una facultad esencialmente sensible, es decir, “inferior” y subalterna— constituya el origen de una facultad mayor y “superior”? Que, en el conocimiento finito, el entendimiento suponga la sensibilidad y, con ella, la imaginación en función de “base”, es fácilmente comprensible. Pero, que él mismo, por su esencia, deba su origen a la sensibilidad, es una opinión que, evidentemente, no puede disimular su patente contrasentido.

Sin embargo, debe recordarse, antes de toda argumentación formalista, que no se trata aquí de deducir empíricamente una facultad mayor del alma de una inferior. En tanto que en las consideraciones sobre la fundamentación no se trata en absoluto de las facultades del alma, no puede servir de guía —ni siquiera para formular una objeción— la jerarquía entre facultades “inferiores” y “superiores” que resulta de esta actitud hacia las facultades del alma. Pero, en primer lugar, ¿qué quiere decir “sensible”?

Intencionalmente, al caracterizar el punto de partida de la fundamentación, se delimitó la esencia de la sensibilidad, tal como Kant la definió por primera vez.^[218] Sensibilidad, de acuerdo con esta definición, equivale a intuición finita. La finitud consiste en re-

cibir lo que se ofrece. Lo que se ofrece y cómo se ofrece permanecen indeterminados. No toda intuición sensible, es decir, receptiva, necesita ser forzosamente una intuición sensible y empírica. La “inferioridad” de la afección de los sentidos, físicamente condicionada, no pertenece a la esencia de la sensibilidad. De suerte que la imaginación trascendental, como intuición pura finita, no solamente puede, sino que debe ser sensible, en tanto determinación fundamental de la trascendencia finita.

Sin embargo, esta sensibilidad de la imaginación trascendental no puede tomarse en consideración para clasificarla dentro de la categoría de las facultades inferiores del alma, tanto menos cuanto que, siendo trascendental, deberá ser la condición de posibilidad de todas las facultades. De esta manera se descarta el argumento más serio, por ser el más “natural”, en contra de un posible origen del pensamiento puro en la imaginación trascendental.

Así pues, ya no es posible considerar la razón como una facultad “superior”. Pero se anuncia inmediatamente otra dificultad. Puede comprenderse, aún, que la intuición pura se origine en la imaginación trascendental como facultad de la intuición. Pero parece inadmisibles que el pensamiento, radicalmente distinto de toda intuición, tenga también su origen en la imaginación trascendental, aun cuando se quite toda importancia a la relación jerárquica entre sensibilidad y entendimiento.

Pero el pensamiento y la intuición, aunque distintos, no están separados el uno de la otra como dos cosas completamente heterogéneas. Ambos, siendo especies de representación, pertenecen más bien

a un mismo género de la representación en general, son modos de representación de... Para la interpretación siguiente no es menos importante el conocimiento del carácter primario de representación propio del pensamiento, que la correcta comprensión del carácter sensible de la imaginación.

Para poder revelar la esencia del entendimiento en un sentido originario hay que mirar su esencia más íntima; su estar destinado a la intuición. Éste su estar destinado es el ser mismo del entendimiento. Y este “ser” es lo que es y cómo es en la síntesis pura de la imaginación pura. A todo lo cual podría objetarse que, aunque el entendimiento esté ciertamente referido a la intuición pura “mediante” la imaginación pura, esto no significa de ninguna manera que el entendimiento puro sea, él mismo, imaginación trascendental y no algo propio.

La lógica, que no necesita tratar de la imaginación, prueba que el entendimiento es algo propio. Y es precisamente el mismo Kant quien siempre presenta el entendimiento bajo una forma determinada por la lógica, y aparentemente “absoluta”. El análisis debe partir de esta independencia del pensamiento, si se quiere demostrar el origen del pensamiento a partir de la imaginación.

Es indiscutible que la lógica tradicional no trata de la imaginación pura. Si la lógica necesita hacerlo o no, con tal que se entienda bien a sí misma, debe quedar, cuando menos, como una cuestión abierta. No puede negarse tampoco que Kant, al plantear sus problemas, parte siempre de la lógica. Por otra parte no es menos dudoso que la lógica, puesto que ha hecho del pensamiento, en un cierto sentido, su único tema,

ofrezca la garantía de poder delimitar o tocar siquiera la esencia plena del pensamiento.

¿No demuestra precisamente la interpretación kantiana del pensamiento puro en la *Deducción trascendental* y en la *Teoría del esquematismo* que tanto las funciones del juicio como los conceptos puros, en su papel de nociones, constituyen tan sólo elementos artificialmente aislados de la síntesis pura, siendo ésta a su vez un “supuesto” esencialmente necesario para la “unidad sintética de la apercepción”? ¿No es acaso el mismo Kant quien disuelve la lógica formal, a la que siempre se refiere como a algo “absoluto”, en lo que él llama lógica trascendental, que tiene por tema central la imaginación trascendental? ¿Acaso Kant no va tan lejos en el rechazo de la lógica tradicional —y es característico que sólo lo haga en la segunda edición— que se siente en la necesidad de decir: “Y así la unidad sintética de la apercepción es el punto más alto de donde ha de suspenderse todo uso del entendimiento y la lógica misma; y con ella la filosofía trascendental; es más, aquella facultad es el entendimiento mismo”?[219]

Los prejuicios acerca de la autonomía del pensamiento, como sugeridos por la existencia fáctica de la lógica formal —disciplina que en apariencia es suprema y no derivada—, no deben tomarse en cuenta al decidir acerca de la posibilidad de que el pensamiento puro se origine en la imaginación trascendental. Por el contrario, la esencia del pensamiento puro debe buscarse en lo que la fundamentación misma ha revelado ya. No se puede decidir sobre ese posible origen sino a partir de la esencia originaria del entendi-

miento, y de ninguna manera a partir de una “lógica” que ignora esta esencia.

Si bien es acertada la definición que equipara el pensar con el juzgar, no representa, sin embargo, sino una determinación lejana de su esencia. “Se acerca más” la definición del pensamiento como “facultad de las reglas”.[220] Y esto se debe al hecho de que hay un camino que conduce desde allí hasta la determinación fundamental del entendimiento como “apercepción pura”.

La “facultad de las reglas” significa: pro-ponerse previamente, al representarlas, las unidades que dirigen toda posible unión representativa. Pero es preciso que dichas unidades (nociones o categorías), representadas como regulativas, no solamente armonicen entre sí por su propia afinidad, sino que esta última sea a su vez englobada previamente en una unidad permanente, por un representar aún más originario.

La representación de esta unidad permanente como identidad del conjunto de reglas de la afinidad constituye el rasgo fundamental de la objetivación de... En este orientar-se-hacia ... , que funciona como un representar, el “se” queda implícito en el orientar-hacia... En este orientar-hacia ... o sea en el “se” que se externa en él, queda necesariamente patente el “yo” de este “se”. De esa manera el “yo represento” “acompaña” toda representación. Pero no se trata de un acto que realice de paso el saber dirigido hacia el pensar mismo. El “yo” “va... con” el orientarse puro. En cuanto sólo es lo que es en ese “yo pienso”, la esencia del pensamiento puro, y la del yo, se hallan en la “autoconciencia pura”. Pero este “ser consciente” del sí mismo no puede aclararse sino a partir del ser

del sí mismo, y no, por el contrario, éste desde aquél, y mucho menos ser convertido en algo superfluo por este último.

Ahora bien, el “yo pienso” equivale siempre y en cada caso a un “yo pienso la substancia”, “yo pienso la causalidad”, o sea que “en” estas unidades puras (categorías) “se dice” siempre:[221] “yo pienso la substancia”, “yo pienso la causalidad”, etc. El yo es el “vehículo” de las categorías, siempre que lleve a éstas en su previo orientarse-hacia... al punto desde donde puedan unir, como unidades regulativas representadas.

El entendimiento puro es, por tanto, un preformar “espontáneo” que representa el horizonte de unidad, una espontaneidad que forma representado y que se realiza en el “esquematismo trascendental”. Kant lo llama expresamente “el proceder del entendimiento con esos esquemas”[222] y habla del “esquematismo de nuestro entendimiento”.[223] Ahora bien, los esquemas puros son “un producto trascendental de la imaginación”.[224] ¿Cómo puede conciliarse esto? El entendimiento no produce los esquemas, sino que “los emplea”. Este empleo *no* es una manera de actuar que adopte *también* de vez en cuando, sino que este esquematismo puro que se basa en la imaginación trascendental constituye precisamente el ser originario del entendimiento, el “yo pienso la substancia”, etc. Lo que parece ser una función independiente del entendimiento puro, realizada en el pensar de las unidades, es —como un representar espontáneamente formativo— un acto fundamental puro de la imaginación trascendental. Y lo es aún más, porque precisamente este orientarse-hacia... representativo no equivale a un mentar la unidad en forma temática, si-

no —como se ha demostrado muchas veces— a un pro-ponerse lo representado de un modo no temático. Esto se realiza en una representación formativa (productiva).

Si Kant llama “nuestro pensamiento” a este referirse puro que se orienta hacia... , “pensar” este pensamiento no significa ya juzgar sino que se trata ahora del pensar en el sentido de un “imaginarse” algo, formándolo y proyectándolo libre pero no arbitrariamente. Tal “pensar” originario es un imaginar puro.

El carácter imaginativo del pensamiento puro se aclara todavía más si tratamos, a partir de la definición de la esencia del entendimiento recién adquirida, de acercarnos más a la conciencia pura, a su esencia, a fin de aprehenderla como razón. Tampoco en esto puede guiarnos la distinción, tomada a la lógica formal, entre el entendimiento que emite juicios y la razón que concluye; sino que lo decisivo es el resultado de la interpretación trascendental del entendimiento.

Kant llama al entendimiento puro una “unidad cerrada”. ¿De dónde le viene a la proyectada totalidad de la afinidad su totalidad? En tanto se trate de la totalidad de un representar como tal, lo que confiere la totalidad debe ser, a su vez, un representar. Esto se realiza en la formación de la idea. El entendimiento, por ser el “yo pienso”, debe tener, en el fondo mismo de su esencia, el carácter de una “facultad de las ideas”, es decir, de una razón; pues “sin razón no tenemos un uso sistemático del entendimiento”.^[225] Las ideas “encierran cierta perfección”;^[226] representan “la forma de un todo”^[227] y son, por consiguiente, regulativas en un sentido más originario.

Podría ahora objetarse que, precisamente en el curso de la exposición del ideal trascendental que “ha de servir como regla y arquetipo”,^[228] Kant afirma que “el caso de las creaciones de la imaginación, tal como pretenden tenerlas en la cabeza los pintores y fisonomistas, es muy distinto”.^[229] Se rechaza, pues, expresamente una conexión entre las ideas de la razón pura y las de la imaginación. Pero este pasaje dice únicamente que el ideal trascendental “tiene que fundarse siempre en ideas determinadas” y que no puede ser un “dibujo vago” y arbitrario de la imaginación productiva empírica. Esto no excluye que precisamente los “conceptos determinados” sólo sean posibles en la imaginación trascendental.

Ahora sería posible estar de acuerdo con la interpretación de la razón teórica por lo que se refiere a su pertenencia a la imaginación trascendental, en tanto ponga de relieve el libre formar representativo propio del pensar puro. Pero si esta interpretación quiere concluir de ahí que el pensamiento puro tiene su origen en la imaginación trascendental, debe objetársele que la espontaneidad no es más que un momento de la imaginación, y si el pensar tiene, por lo tanto, un parentesco con ella, jamás se trata de una congruencia esencial plena. Pues la imaginación es también y precisamente una facultad de la intuición, es decir: receptividad. Y no lo es, también, fuera de su espontaneidad, sino que es la unidad original y no compuesta de receptividad y espontaneidad.

Ahora bien, se ha demostrado que la intuición pura, por razón de su pureza, tiene el carácter de espontaneidad. Como receptividad espontánea tiene su esencia en la imaginación trascendental.

Si el pensar puro tuviera la misma esencia, debería revelar también, como espontaneidad, el carácter de receptividad pura. Pero ¿no identifica Kant continuamente el entendimiento y la razón con la espontaneidad pura y simple?

Cuando Kant equipara el entendimiento con la espontaneidad, esto no excluye una receptividad del mismo, como tampoco se excluía la espontaneidad correspondiente al equipararse la sensibilidad —intuición finita— con la receptividad. Después de todo es la mirada a la intuición empírica la que justifica este modo tan acentuado y exclusivo de caracterizar al entendimiento como receptividad, del mismo modo que la mirada a la función “lógica” del mismo, dentro del conocimiento empírico, justifica el acento exclusivo que se pone sobre su espontaneidad y “función”.

En cambio en el terreno del conocimiento puro, es decir, dentro del problema de la posibilidad de la trascendencia, la receptividad pura, es decir, la que se da a sí misma (espontáneamente) lo que se ofrece, no puede quedar oculta. ¿Acaso la interpretación trascendental del pensamiento puro no pone en evidencia, a pesar de insistir en la espontaneidad, una receptividad pura igualmente irrefutable? Evidentemente. Esta se había puesto ya de manifiesto mediante la interpretación precedente de la deducción trascendental y del esquematismo.

Para captar el carácter esencialmente intuitivo del pensamiento puro, es suficiente con comprender y retener la esencia verdadera de la intuición finita como un recibir lo que se da. Ahora bien, el carácter fundamental de la “unidad” de la apercepción trascendental, constantemente unitiva de antemano, resultó ser

el hecho de que está contra todo azar. En consecuencia, en el orientarse-hacia representativo únicamente se recibe esta oposición. El proyectar libre y formador de la afinidad es en sí un someterse a ella, un someterse receptivo y representativo. Las reglas son representadas en el entendimiento, tomado como facultad de las reglas, no como algo dado “en la conciencia”; sino que las reglas del unir (síntesis) se representan justo como obligatorias en su carácter de unitivas. Si una regla regulativa sólo existe en el acto receptivo del dejarse reglar por ella, “la idea”, como representación de las reglas, no puede representar sino en la manera de un recibir.

En este sentido, el pensar puro es receptivo en sí y no solamente de un modo adicional; es decir, es intuición pura. Esta espontaneidad receptiva, uniforme en su estructura, debe originarse, por consiguiente, en la imaginación trascendental para poder ser lo que es. El entendimiento, como apercepción pura, tiene el “fundamento de su posibilidad” en una “facultad” que “contempla fuera de sí una infinidad de representaciones y de conceptos que ella misma ha producido”.[230] La imaginación trascendental proyecta de antemano, al formarlo, el todo de las posibilidades que “contempla”, para proponerse así el horizonte dentro del cual el “mismo” cognoscitivo, y no solamente éste, actúa. Por ello, Kant puede decir: “La razón humana es de naturaleza arquitectónica, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un sistema posible...”[231]

El carácter intuitivo propio del pensamiento puro como tal no nos extrañará si tenemos en cuenta que las intuiciones puras de tiempo y de espacio son tan

poco “no intuitivos” como las categorías bien comprendidas, es decir: que su esquema puro sea “intuible” solamente quiere decir que es perceptible por un órgano sensible.

La necesidad que se anuncia en la objeción del horizonte objetivo sólo es posible en el sentido de una “coacción” que sale al encuentro, si se tropieza de antemano con un ser libre para... ella. En la esencia del entendimiento puro, es decir, de la razón teórica pura, está ya la libertad, si ésta significa un someterse a una necesidad espontáneamente dada. El entendimiento y la razón no son libres porque tengan el carácter de la espontaneidad, sino porque esta espontaneidad es una espontaneidad receptiva, es decir, es imaginación trascendental.

Pero al mismo tiempo que la intuición pura y el pensamiento puro son reducidos a la imaginación trascendental, debe hacerse visible también que la imaginación trascendental se da a conocer cada vez más como una posibilidad estructural, es decir, como aquello que hace posible la trascendencia como esencia del “mismo” finito. Así no sólo pierde el carácter de una facultad del alma empíricamente recogida, sino que al mismo tiempo desaparece la anterior limitación de su esencia a un ser la raíz de la facultad teórica como tal. Y de esa suerte hay que arriesgar por fin un último paso para revelar la “originareidad” del fundamento establecido.

§ 30. *La imaginación trascendental y la razón práctica*

Ya en la *Crítica de la razón pura* dice Kant que “práctico es todo lo que es posible mediante la libertad”.^[232]

Pero en tanto que la posibilidad de la razón teórica implica la libertad, aquélla, la razón teórica, considerada en sí misma, es a la vez práctica. Pero, si la razón finita, como espontaneidad, es receptiva y se origina, por consiguiente, en la imaginación trascendental, también la razón práctica se funda necesariamente en ésta. Sin embargo, el origen de la razón práctica no debe ser “deducido” mediante una argumentación, por más sólida que pueda ser, sino que ha menester de una revelación explícita, por medio de una explicitación de la esencia del “sí mismo práctico”.

De acuerdo con lo que se ha dicho sobre el “yo” de la apercepción pura, la esencia del sí-mismo reside en la “conciencia de sí”. Pero lo que el “sí mismo” es y cómo lo es en esta “conciencia” se determina desde el ser del sí mismo, del que forma parte la patentibilidad de sí. Éste es lo que es sólo en tanto co-determina el ser del sí-mismo. Si ahora se interroga al sí-mismo práctico por el fundamento de su posibilidad, hay que delimitar en primer lugar aquella conciencia de sí que posibilita el sí-mismo como tal. Dirigiendo la mirada hacia esta conciencia de sí práctica, es decir, moral, debemos investigar hasta qué grado nos remite su estructura esencial a la imaginación trascendental como a su origen.

Kant llama también persona al yo moral, al sí-mismo, a la esencia propia del hombre. ¿En qué consiste la esencia de la personalidad de la persona? “La personalidad misma es [...] la idea de la ley moral junto al respeto inseparablemente unido a ella.”[233] El respeto es la “receptividad” respecto a la ley moral, es decir, lo que hace posible el recibir esta ley como una ley moral. Pero si el respeto constituye la esencia

de la persona y del sí-mismo moral, debe presentar, según lo dicho, un modo de la conciencia de sí. ¿Hasta qué grado lo es? ¿Puede funcionar como un modo de la conciencia de sí siendo, de acuerdo con la definición del propio Kant, un “sentimiento”? Pues los sentimientos, los estados afectivos de placer y displacer, pertenecen a la sensibilidad. Ésta, sin embargo, no está necesariamente determinada por los estados físicos, de manera que queda abierta la posibilidad de un sentimiento puro, libre de determinaciones afectivas, un sentimiento “producido por uno mismo”.[234] Por lo tanto, hay que preguntarse acerca de la esencia del sentimiento en general. La explicitación de esta esencia permitirá decidir en qué medida el “sentimiento” en general y, con él, el respeto como sentimiento puro puedan representar algo semejante a un modo de la conciencia de sí.

Aun en los sentimientos “inferiores” del placer se manifiesta una estructura fundamental peculiar. El placer no es únicamente placer hacia algo y en algo, sino siempre y a la vez un gozo placentero, es decir, un estado en el cual el hombre se siente gozoso, feliz. De modo que cada sentimiento en general, sensible (en sentido más restringido) o no sensible, muestra esta estructura: el sentimiento es un sentir hacia... y, como tal, al mismo tiempo, un sentir-se del que siente. La manera según la cual el sentir-se hace patente al sí-mismo, es decir, lo deja ser, es co-determinada siempre esencialmente por el carácter del objeto hacia el cual el que siente, al sentir-se, experimenta un sentimiento. Pero ¿hasta qué punto corresponde el respeto a esta estructura esencial del sentimiento, y por qué es un sentimiento puro?

Kant ofrece un análisis del respeto en la *Crítica de la razón práctica*.^[235] La interpretación siguiente sólo pondrá de relieve lo más esencial.

El respeto como tal es respeto por... la ley moral. No sirve para juzgar nuestras acciones y no aparece detrás del acto moral, como una actitud frente al hecho consumado. El respeto por la ley constituye más bien la posibilidad misma de la acción. El respeto por... es la manera en la cual una ley se nos hace accesible. Esto implica, a la vez, que este sentimiento de respeto por la ley no sirve —como dice Kant— como “fundamento” de la ley. La ley no es lo que es por el respeto que le tenemos, sino que inversamente este tener un sentimiento respetuoso por la ley, unido al modo determinado en el que se hace patente la ley, es la forma en que la ley como tal puede, en general, salir a nuestro encuentro.

El sentimiento es sentimiento hacia... , de tal suerte que el yo, que siente, se siente a la vez a sí mismo. Por lo tanto, en el respeto a la ley el yo respetuoso debe hacerse patente a sí mismo de un modo expreso; y esto no sólo posteriormente, ni de vez en cuando, antes bien, el respeto a la ley —esta manera determinada de manifestación de la ley como fundamento de la determinación del actuar— no es en sí sino un patentizar el mí mismo como un sí mismo que actúa. Lo que respeta el respeto, la ley moral, se lo da la razón a sí misma como razón libre. El respeto por la ley es respeto a uno mismo, a un sí-mismo no determinado por la presunción o el amor propio. En consecuencia, el respeto, en su modo específico de patentizar, se refiere a la persona. “El respeto se refiere siempre y únicamente a personas, jamás a cosas.”^[236]

En el respeto a la ley, yo me someto a ella. Este sentimiento específico hacia..., que se encuentra en el respeto, es un someterse. En el respeto a la ley, yo me someto a mí mismo. En este someterme a mí mismo yo soy yo mismo. ¿Como qué, o hablando con más precisión, como quién me patentizo a mí mismo en el sentimiento de respeto?

Al someterme a la ley, me someto a mí mismo como razón pura. En este someterme a mí mismo, me elevo hasta mí mismo como ser libre que se determina a sí mismo. Este peculiar elevarse a sí mismo al someterse patentiza al yo en su “dignidad”. Expresándolo en forma negativa: en el respeto a la ley que yo mismo me impongo, como ser libre, no me puedo despreciar a mí mismo. El respeto es, por lo tanto, de modo de ser-mismo del yo, en virtud del cual éste “no expulsa al héroe de su alma”. El respeto consiste en ser responsable frente a sí mismo, es el auténtico ser-mismo. Este proyectarse que-se-somete, el proyectarse sobre la posibilidad total y fundamental del existir propio, posibilidad que da la ley, es la esencia del ser-mismo que actúa, es decir, de la razón práctica.

La anterior interpretación del sentimiento de respeto no solamente demuestra hasta qué grado constituye éste la razón práctica, sino que muestra, a la vez, que ha desaparecido el concepto del sentimiento como facultad empírica del alma, ocupando su lugar una estructura trascendental y fundamental del sí-mismo moral. Hay que entender la expresión “sentimiento” en este sentido ontológico-metafísico, si debe agotar todo el contenido al que Kant hace referencia al caracterizar el respeto como un “sentimiento moral” y el “sentimiento de mi existencia”. No hay nece-

sidad de ir más adelante para ver que la estructura de la esencia del respeto pone de relieve en sí mismo la constitución originaria de la imaginación trascendental.

La entrega inmediata a..., que se somete, es la receptividad pura; la libre imposición de la ley es la espontaneidad pura; ambas están en sí unidas originariamente. Y, a su vez, sólo el origen de la razón práctica en la imaginación trascendental permite comprender por qué, en el respeto, no se aprehende objetivamente ni la ley ni el sí-mismo que actúa, sino que se patentizan ambos de una manera más originaria, no objetiva y no temática, como un deber y un actuar que forman el ser-mismo no reflexionado y actuante.

§ 31. La originareidad del fundamento establecido y el retroceso de Kant ante la imaginación trascendental

El “principio supremo de todos los juicios sintéticos” delimitó la esencia plena de la trascendencia del conocimiento puro. La imaginación trascendental se reveló como fundamento esencial de esta esencia. La precedente interpretación más originaria de la esencia de este fundamento esencial muestra el alcance del principio supremo. Éste habla de la constitución esencial del ser humano en general, en tanto determinado por la razón pura finita.

Esta constitución originaria de la esencia del hombre, “enraizada” en la imaginación trascendental, es lo “desconocido”, que Kant debe haber entrevisto, pues habló de una “raíz desconocida para nosotros”. Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conoci-

do, se nos impone como un elemento de inquietud. Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario: Kant retrocedió ante esta raíz desconocida.

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación trascendental, según la espontánea descripción de la primera redacción,[237] es apartada y transformada —a favor del entendimiento—. Pero al mismo tiempo se tenía que conservar todo lo que la primera edición había señalado como su función en la fundamentación trascendental, so pena de que la fundamentación entera se derrumbase por completo.

No es este el lugar de discutir en qué sentido reaparece la imaginación pura en la *Crítica del Juicio* ni, sobre todo, si reaparece en la referencia explícita a la fundamentación de la metafísica, que acabamos de exponer.

En la segunda edición, Kant empezó por eliminar los dos pasajes principales, en los que había tratado explícitamente la imaginación como la tercera facultad fundamental al lado de la sensibilidad y del entendimiento.

El primer pasaje[238] es reemplazado por una exposición crítica del análisis del entendimiento de Locke y Hume, como si Kant estimara —muy injustamente, desde luego— que su procedimiento en la primera edición está cercano al empirismo. El segundo[239] pasaje, en cambio, desaparece al reelaborar el conjunto de la deducción trascendental.

Es más: aun el pasaje donde Kant introduce por primera vez la imaginación en la *Crítica de la razón pura*, como una “función indispensable del alma”,^[240] ha sido modificado^[241] posteriormente en forma muy significativa; aunque no sea sino en el ejemplar que él usaba. En vez de “función del alma”, escribe ahora “función del entendimiento”. De este modo se atribuye la síntesis pura al entendimiento puro. La imaginación pura se hizo innecesaria como facultad propia y, por ello, al parecer, se descarta la posibilidad de que pueda ser el fundamento esencial del conocimiento ontológico, posibilidad ya señalada con bastante claridad en el capítulo sobre el esquematismo, capítulo que quedó intacto en la segunda edición.

Ahora bien, la imaginación trascendental no se reveló únicamente en el capítulo sobre el esquematismo (cuarta etapa) como el centro formativo del conocimiento puro, sino ya desde antes, en la deducción trascendental (tercera etapa). Por lo tanto, si, en la segunda edición, debía suprimirse la imaginación trascendental, por lo que respecta a su función central de facultad fundamental, era necesario, en primer lugar, reelaborar completamente la deducción trascendental. La imaginación trascendental es el elemento desconocido e inquietante que se convirtió en el motivo de la nueva concepción de la deducción trascendental. Este motivo hace visible^[242] el fin de la nueva redacción de la deducción trascendental. Este fin nos ofrece el verdadero hilo conductor para una interpretación más penetrante de esta reelaboración. Desde luego, no es posible presentarla aquí. Basta con indi-

car el cambio de posición ante la imaginación trascendental.

El cambio, arriba citado, de la expresión “función del entendimiento” en lugar de “función del alma”, caracteriza la nueva posición de Kant frente a la imaginación trascendental. Ahora no es ya una “función” como facultad propia, sino que sólo es “función” como producto de la facultad del entendimiento. Mientras en la primera edición toda síntesis, es decir, la síntesis como tal, se origina en la imaginación como en una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento, en la segunda edición, sólo el entendimiento hace el papel de origen de toda síntesis.

Ya al principio de la deducción trascendental, según aparece en la segunda edición, se dice que la síntesis “es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa”, a la cual “debe llamarse entendimiento a diferencia de la sensibilidad”.^[243] Debe notarse aquí la expresión indiferente: “facultad representativa”.

La “síntesis” es, en general, el nombre de una “acción del entendimiento”.^[244] “La facultad de enlazar *a priori*” es el “entendimiento”.^[245] De allí que ahora se trate de la “síntesis pura del entendimiento”.^[246]

Pero Kant no se conforma con haber atribuido tácitamente la función de la síntesis al entendimiento, sino que afirma expresamente: “La síntesis trascendental de la imaginación [es]... un efecto del entendimiento en la sensibilidad.”^[247] “El acto trascendental de la imaginación” es concebido como “el influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno”^[248], es decir, sobre el tiempo.

¿No demuestran acaso todos estos pasajes que la imaginación trascendental se ha conservado a pesar

de todo? Sin duda alguna, pues su eliminación total en la segunda edición habría sido tanto más extraña, cuanto que “la función” de la imaginación siguió siendo imprescindible para la problemática y la imaginación se menciona todavía en las partes no reelaboradas de la *Crítica de la razón pura*, que se encuentran antes y después de la deducción trascendental.

Sin embargo, la imaginación trascendental existe en la segunda edición solamente de nombre. “Es una y la misma espontaneidad que allí bajo el nombre de imaginación y aquí bajo el de entendimiento, pone enlace en lo múltiple de la intuición.”[249] La imaginación no es ahora sino un nombre de la síntesis empírica, es decir, de la síntesis relativa a la intuición, la cual, en el fondo, es decir, como síntesis, pertenece al entendimiento, como muestran con bastante claridad los pasajes antes citados. La “síntesis” es “llamada” “imaginación” sólo en tanto se refiere a la intuición, pero en el fondo es entendimiento.[250]

La imaginación trascendental no funciona ya como una facultad fundamental e independiente que sirva de intermediaria, en un sentido originario, entre la sensibilidad y el entendimiento en su posible unidad; sino que se excluye esta facultad intermediaria y sólo se mantienen las dos fuentes fundamentales del espíritu. Su función es asignada al entendimiento. Y aun cuando Kant presente, en la segunda edición, a la imaginación trascendental bajo el título de *synthesis speciosa*,[251] nombre propio que al parecer es característico de la imaginación trascendental, esta expresión es precisamente un testimonio de que la imaginación trascendental ha perdido su independencia anterior. Se denomina así por la sola razón de que el

entendimiento se refiere en ella a la sensibilidad, y sin esta relación es *synthesis intellectualis*.

Pero ¿ por qué retrocedió Kant ante la imaginación trascendental? ¿No vislumbró acaso la posibilidad de una fundamentación más originaria? Al contrario. El prólogo de la primera edición delimita esta tarea con toda claridad. Kant distingue “dos partes” [252] en la deducción trascendental, una “objetiva” y otra “subjetiva”.

Desde el punto de vista de la interpretación anterior de la deducción trascendental, esto significa que ésta plantea la pregunta acerca de la posibilidad interna de la trascendencia y revela, por medio de su respuesta, el horizonte de la objetividad. El análisis de la objetividad de los objetos posibles es la parte “objetiva” de la deducción.

Pero la objetividad se forma en la objetivación que se orienta hacia..., y ésta se realiza en el sujeto puro como tal. La pregunta acerca de las facultades que participan esencialmente en esta orientación, y acerca de su posibilidad, es la pregunta acerca de la subjetividad del sujeto trascendente como tal; he aquí la parte “subjetiva” de la deducción.

A Kant le importaba sobre todo el hacer visible la trascendencia, para poder aclarar, a partir de ahí, la esencia del conocimiento trascendental (ontológico), y, por lo tanto, dice: la deducción objetiva “por eso justamente es esencial para mis fines. La otra (la deducción subjetiva) va enderezada a considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y las facultades cognoscitivas en que descansa, por lo tanto, en sentido subjetivo; y, aunque este desarrollo es de gran importancia para mi fin principal, no perte-

nece, sin embargo, a él; porque la cuestión principal sigue siendo: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia?, y no es: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?”[253]

La deducción trascendental es en sí necesariamente objetiva y subjetiva a la vez. Pues es la revelación de la trascendencia, que forma la orientación esencial de la subjetividad finita hacia toda objetividad. Por eso no puede faltar nunca la parte subjetiva de la deducción trascendental; pero es posible dejar para más tarde su elaboración explícita. Si Kant decidió hacerlo así, fue porque comprendió claramente la esencia de semejante estudio de la parte subjetiva de la fundamentación de la metafísica.

En la citada caracterización de la deducción subjetiva se dice además claramente que ésta debe retroceder hasta las “facultades del conocimiento”, “en las que se apoya el entendimiento mismo”. Además, Kant echa perfectamente de ver que dicha regresión hasta el origen no puede ser un análisis psicológico y empíricamente explicativo, que siente “hipotéticamente” un fundamento. Pero este problema de una revelación trascendental de la esencia de la subjetividad del sujeto (“deducción subjetiva”) no ha sido introducido posteriormente en el prólogo, sino que por el contrario Kant, en la preparación de la deducción, habla ya de este “camino no recorrido” que trae forzosamente consigo cierta “oscuridad”. No quiere dar una teoría “prolija” de la subjetividad, por más que “la deducción de las categorías” “fuerce” a “penetrar profundamente en los primeros fundamentos de la posibilidad de nuestro conocimiento en general”.[254]

En consecuencia, Kant tenía conciencia de la posibilidad y necesidad de una fundamentación más originaria, pero no formaba parte de su propósito inmediato. Sin embargo, no fue ése el motivo que lo indujo a suprimir la imaginación trascendental, ya que ésta forma precisamente la unidad de la trascendencia y de su objetividad. En la imaginación trascendental misma debe encontrarse el motivo por el cual Kant se aparta de ella como facultad independiente, fundamental y trascendental.

Como Kant no desarrolla la deducción subjetiva, tiene que atenerse en la subjetividad del sujeto a la concepción y a las características que le ofrecieron la antropología y la psicología tradicionales. Estas últimas toman la imaginación por una facultad inferior dentro de la sensibilidad. En efecto, el resultado de la deducción trascendental y del esquematismo, es decir, la comprensión de la esencia trascendental de la imaginación pura, no era suficiente para mostrar la subjetividad del sujeto desde un punto de vista enteramente nuevo.

Y en verdad ¿cómo sería posible que una facultad inferior de la sensibilidad constituyese la esencia de la razón? ¿No habrá una confusión máxima si las partes inferiores ocupan el lugar de las superiores? y ¿qué será de la venerable tradición, según la cual la *ratio* y el *logos* ocupan funciones centrales en la historia de la metafísica? ¿Puede destruirse el primado de la lógica? ¿Podrá mantenerse la estabilidad arquitectónica de la fundamentación de la metafísica, la división en estética y lógica trascendentales, si su tema ha de ser, en el fondo, la imaginación trascendental?

¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo?

Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la “posibilidad” de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental la que le produjo temor, sino que, mientras tanto, la razón pura como tal lo había atraído con mayor fuerza.

A través de la fundamentación de la metafísica en general, adquirió Kant por primera vez una clara comprensión del carácter de “universalidad” del conocimiento ontológico-metafísico. Tenía ahora un “seguro apoyo” para recorrer críticamente la región de la “ética” y para reemplazar la universalidad empírica e indeterminada de las doctrinas morales de la filosofía popular por la originalidad esencial de los análisis ontológicos, que son los únicos capacitados para proporcionar una “metafísica de las costumbres” y una fundamentación de la misma. La distinción decisiva entre el *a priori* puro y todo dato empírico adquirió una importancia cada vez mayor en la lucha contra el empirismo superficial y disimulado de la ética imperante. Mientras la esencia de la subjetividad del sujeto estuviese en su personalidad, que a su vez es idéntica a la razón moral, tenía que afirmarse el carácter racional del conocimiento puro y de la acción. Toda síntesis pura, la síntesis en general, debe adjudicarse, como espontaneidad, a aquella facultad que es libre en el sentido más propio, es decir, a la razón actuante.

Este carácter racional puro, que se descubre progresivamente en la personalidad, no pudo, ni siquiera para Kant, afectar a la finitud del hombre, si es verdad que un ente determinado en general por la moralidad y el deber no puede, esencialmente, devenir o ser “infinito”. Por el contrario, a Kant se le planteó el problema de buscar la finitud precisamente en el ser racional y puro mismo y no, en primer lugar, en el hecho de que este ser esté determinado por la “sensibilidad”; pues solamente así se podía comprender la moralidad como pura, es decir, como no condicionada ni, menos aún, como creada por el hombre empírico.

Este problema ontológico-personal de una razón pura y finita como tal no podía, desde luego, tolerar cerca de sí nada que recordara a la constitución específica de un modo determinado de realización de un ser racional finito como tal. La imaginación tenía esta semejanza, considerada no solamente como facultad específicamente humana, sino además como facultad sensible.

Al reforzarse de este modo a sí misma, la problemática de una razón pura tenía que desalojar a la imaginación, ocultando así completamente su esencia trascendental.

Es indudable que el problema de la distinción entre un ser racional finito en general y la realización particular de tal ser, a saber, del hombre, pasa a primer plano en la segunda edición de la deducción trascendental. Es más, la primera “corrección” puesta por Kant en la primera página de la segunda edición de su obra lo pone en evidencia. Al definir el conocimiento finito, más exactamente, la intuición finita, agrega: “para nosotros hombres por lo menos”.[255] Esto debe

mostrar que, si toda intuición finita es receptiva, dicha recepción no se efectúa necesariamente por medio de los órganos sensibles, como entre nosotros los hombres.

Lo oscuro y “extraño” de la imaginación trascendental —de aquel fundamento descubierto en la primera fundamentación— y la intensa claridad de la razón pura contribuyeron a ocultar de nuevo la esencia originaria de la imaginación trascendental, entrevista por un instante.

Ésta es, comprendida a la luz del problema fundamental de la *Crítica de la razón pura*, la quintaesencia de la observación hecha desde hace tiempo por los intérpretes de Kant, y que se expresa a menudo en la siguiente forma: de la interpretación “psicológica” de la primera edición, Kant pasó a una más “lógica” en la segunda.

Sin embargo, debe notarse que la fundamentación no fue nunca “psicológica” en la primera edición, ni se hizo “lógica” en la segunda. Ambas son, más bien, trascendentales, es decir, son necesariamente tanto “objetivas” como “subjetivas”. Sólo que en la fundamentación trascendental subjetiva, la segunda edición se decidió a favor del entendimiento puro y contra la imaginación pura, para salvar la supremacía de la razón. En la segunda edición, la deducción subjetiva, “psicológica”, no solamente no retrocede, sino que, por el contrario, se intensifica al dirigirse hacia el entendimiento puro como facultad de la síntesis. Ahora es superfluo el reducir el entendimiento a “facultades cognoscitivas” más originarias.

La interpretación de las etapas de la fundamentación de la metafísica que acabamos de hacer, basada

en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* exclusivamente, ha puesto constantemente la finitud de la trascendencia humana en el lugar central de la problemática.

En la segunda edición, Kant amplió el concepto de un ser racional finito —concepto que ya no se confunde con el del hombre— y, en consecuencia, planteó más ampliamente el problema de la finitud. ¿No es ésta una razón suficiente para atenernos a la segunda edición precisamente cuando intentamos hacer una interpretación central de esta obra? Según lo dicho anteriormente, ésta no es “mejor” por proceder “más lógicamente”. Al contrario, bien comprendida, es todavía más “psicológica”, pues se dirige exclusivamente hacia la razón pura como tal.

Pero ¿no se pone así en tela de juicio la presente interpretación, y sobre todo la explicitación originaria de la imaginación trascendental que surge de aquélla?

¿Por qué se hizo, desde un principio, un problema la finitud del conocimiento puro? Porque la metafísica, de cuya fundamentación se trataba, pertenece a la “naturaleza del hombre”. La finitud específica de la naturaleza humana es, pues, decisiva para la fundamentación de la metafísica.

La pregunta aparentemente externa de si en la interpretación de la *Crítica de la razón pura* debe darse la preferencia a la segunda edición o viceversa, no es sino un pálido reflejo de la pregunta decisiva para la fundamentación kantiana de la metafísica y su interpretación: ¿proporciona la imaginación trascendental un fundamento suficientemente sólido para determinar originariamente, es decir, en su unidad y en su to-

talidad, la esencia finita de la subjetividad del sujeto humano? O, por el contrario, ¿se plantea el problema de una razón pura humana en forma más inteligible al eliminarse la imaginación trascendental, acercándose así a una posible solución? Mientras no se haya decidido esta pregunta, el intento de interpretar más originariamente la imaginación trascendental queda necesariamente incompleto.

La crítica de la idea de una antropología filosófica muestra que no basta con plantear sencillamente la cuarta pregunta acerca de lo que es el hombre. Por el contrario, la imprecisión de esta pregunta indica que, finalmente, ni siquiera ahora nos hemos apropiado del resultado decisivo de la fundamentación kantiana.

§ 38. La pregunta acerca de la esencia del hombre y el verdadero resultado de la fundamentación kantiana

Cada vez se ve más claramente que mientras nos atengamos a cualquier definición o tesis formulada no nos acercaremos al verdadero resultado de la fundamentación kantiana. Nos aproximaremos al auténtico filosofar de Kant tan sólo a condición de preguntarnos, cada vez con mayor decisión, no lo que Kant dice, sino lo que se realiza en su fundamentación. La interpretación más originaria de la *Crítica de la razón pura*, que acabamos de presentar, tiende únicamente a revelar esta realización.

¿Cuál es el verdadero resultado de la fundamentación kantiana? No es que la imaginación trascendental constituya el fundamento establecido, ni que esta fundamentación se convierta en una pregunta acerca de la esencia de la razón humana, sino que Kant, al revelar la subjetividad del sujeto, retrocede ante el fundamento que ha establecido.

¿Acaso este retroceso no forma también parte del resultado? Y ¿qué es lo que se realiza en él? ¿Se trata tal vez de una inconsecuencia que habría que reprocharle a Kant? ¿Es este retroceso y este no llegar al fin únicamente algo negativo? De ninguna manera. Más bien se hace patente que Kant, en el curso de su fun-

damentación, socava la base sobre la cual apoyó su *Crítica*, al principio. El concepto de la razón pura y la unidad de una razón pura sensible se convierten en problema. La investigación que penetra en la subjetividad del sujeto, la “deducción subjetiva”, conduce a lo oscuro. Kant no se refiere a su antropología no sólo porque ésta sea empírica y no pura, sino porque, debido a ella, aun la manera de interrogar por el hombre se convierte en un problema en el curso de la fundamentación.

No se trata de buscar la respuesta a la pregunta por lo que el hombre es, se trata ante todo de preguntar cómo es posible que en una fundamentación de la metafísica pueda y deba *preguntarse* por el hombre.

Lo problemático de la pregunta acerca del hombre es precisamente la problemática que salió a la luz en la realización de la fundamentación kantiana de la metafísica. Ahora se ve que el retroceso de Kant ante el fundamento que él mismo había descubierto, es decir, ante la imaginación trascendental, es —de acuerdo con su intención de salvar la razón pura, es decir, de mantener la base propuesta— el movimiento del filosofar que pone de manifiesto el hundimiento de esta base y, por ello, el abismo de la metafísica.

La interpretación originaria de la fundamentación kantiana, realizada anteriormente, adquiere su justificación y fundamenta su necesidad por medio de este resultado. Todos los esfuerzos por lograr esta interpretación han sido guiados no por un vano intento de llegar a lo originario, ni por un querer saberlo todo mejor, sino simplemente por la tarea de poner de manifiesto la tendencia más íntima de la fundamentación y, por ello, de su propia problemática.

Pero si la fundamentación no hace a un lado la pregunta acerca de lo que es el hombre, ni le da una respuesta contundente, sino que solamente pone de manifiesto su carácter problemático, ¿qué sucede con la cuarta pregunta de Kant, en la que debía resumirse la *metaphysica specialis* y, con ella, el filosofar verdadero?

Sólo podremos plantear esta cuarta pregunta tal como debe ser planteada si la desarrollamos, como pregunta, a partir de la comprensión que hemos obtenido sobre el resultado de la fundamentación, y si renunciamos a una respuesta prematura.

Se trata de preguntar por qué las tres preguntas (1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me es permitido esperar?) “se dejan reducir” a la cuarta. ¿Por qué “puede incluirse todo esto en la antropología”? ¿Qué tienen de común estas tres preguntas, bajo qué aspecto son una, de tal modo que pueda reducírselas a la cuarta? ¿Cómo debe formularse esta cuarta pregunta para que pueda englobar y llevar en su unidad a las otras tres?

El interés más profundo de la razón humana se une en las tres preguntas mencionadas. Se interroga por un poder, un deber y un permitir de la razón humana.

Cuando un poder es problemático y se quiere delimitar sus posibilidades, se encuentra, a la vez, un no-poder. Un ser todopoderoso no necesita preguntarse: ¿qué es lo que puedo?, es decir: ¿qué es lo que no puedo? No solamente no necesita preguntárselo, sino que, de acuerdo con su esencia, no puede plantearse esta pregunta. Pero este no-poder no es un defecto sino la ausencia de todo defecto y de toda “nega-

ción”. El que se pregunta: ¿qué es lo que puedo? enuncia con ello una finitud. Y lo que esta pregunta toca en su interés más íntimo hace patente una finitud en lo más íntimo de su esencia.

Cuando un deber es problemático, el ser que pregunta se halla en suspenso entre un “sí” y un “no”, es tentado por algo que no debe hacer. Un ser que se interesa a fondo por un deber se sabe en un no-haber-cumplido-todavía y de tal manera que le parece problemático lo que debe hacer. Este todavía-no de una realización aún indeterminada da a conocer que un ser, cuyo interés más íntimo es un deber, es fundamentalmente finito.

Cuando un permitir es problemático aparece algo que se concede o se niega a quien pregunta. Se pregunta por lo que es o no es permitido esperar. Pero esperar revela una privación, y si esta privación surge del interés más íntimo de la razón humana, ésta se reconoce como esencialmente finita.

Pero la razón humana no solamente acusa su finitud en estas preguntas, sino que su interés más íntimo tiende hacia la finitud misma. Lejos de empeñarse en eliminar aquel poder, deber y permitir, es decir, en eliminar la finitud, se empeña en asegurarse de esta finitud para mantenerse en ella.

La finitud, por lo tanto, no se adhiere sencillamente a la razón pura humana, sino que su finitud es un hacerse finito, es decir, una “cura” por el poder ser finito.

De ahí resulta que la razón humana no es solamente finita porque se plantee las tres preguntas mencionadas, sino que, por el contrario, plantea estas preguntas porque es finita, de tal suerte que, en su rac-

ionalidad, le va por esta finitud misma. Debido a que las tres preguntas interrogan por este [objeto] único: la finitud, estas preguntas “se dejan” referir a la cuarta: ¿qué es el hombre?

Pero las tres preguntas no sólo se dejan referir a la cuarta, sino que no son otra cosa que esta misma pregunta, es decir, deben de ser referidas a esta pregunta, de acuerdo con su propia esencia. Pero esta referencia sólo es necesariamente esencial cuando esta cuarta pregunta renuncia a la universalidad e indeterminación que tiene a primera vista para adquirir esa univocidad en virtud de la cual se pregunta en ella por la finitud del hombre.

Como pregunta de tal índole, no sólo no se subordina a las tres primeras, sino que se transforma en la primera, de la cual se derivan las otras tres.

Pero por este resultado y a pesar de toda la precisión de la pregunta acerca del hombre, o más bien a causa de ella, se agudiza el problema de esta pregunta. Se vuelve problemático qué clase de pregunta acerca del hombre es y si puede ser todavía una pregunta antropológica. El resultado de la fundamentación kantiana resalta a tal grado que es posible ver en él una posibilidad originaria de repetición.

La fundamentación de la metafísica se basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora convertirse en problema. La fundamentación de la metafísica es una “disociación” (analítica) de nuestro conocimiento, es decir, del conocimiento finito en sus elementos. Kant la llama un “estudio de nuestra naturaleza interna”.^[299] Este estudio sólo deja de ser un preguntar accidental y desorientado acerca del hombre, para convertirse “an-

tes bien en un deber^[300] del filósofo”, a condición de que la problemática, por la que se guía esencialmente, sea comprendida originariamente y con la suficiente amplitud y lleve a tomar la “naturaleza interna” de “nuestra” mismidad como problema de la finitud en el hombre.

Por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la “antropología filosófica” aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar desapercibida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada en atención a una fundamentación de la metafísica.

No puede examinarse aquí si y cómo la “antropología filosófica” —fuera del problema de una fundamentación de la metafísica— posee una tarea propia.

B) EL PROBLEMA DE LA FINITUD EN EL HOMBRE Y LA METAFÍSICA DEL SER AHÍ

La presente interpretación de la *Crítica de la razón pura* se llevó a cabo a fin de dilucidar el problema fundamental de la necesidad de la pregunta acerca de la finitud del hombre en atención a una fundamentación de la metafísica. Por consiguiente, la finitud ha sido recordada constantemente, tanto en el punto de partida, como también en el curso de la interpretación. Si Kant, en el curso de la fundamentación, socava la base que había establecido, esto significa que las “premisas” implícitas de Kant, destacadas al principio de la interpretación,[301] la esencia del conocimiento y su finitud, toman ahora el carácter de un problema decisivo.

La finitud y la peculiaridad de la pregunta que interroga por ella determinan a fondo la forma interna de una “analítica” trascendental de la subjetividad del sujeto.

§ 39. *El problema de una posible determinación de la finitud en el hombre*

¿Cómo ha de preguntarse por la finitud en el hombre?
¿Se trata de un problema serio? ¿Acaso no se hace patente la finitud del hombre miles de veces en todas partes y en todo tiempo?

Para señalar lo finito en el hombre, basta con enumerar algunas de sus imperfecciones. Pero esta vía sólo nos proporciona datos acerca de que el hombre es un ser finito. Pero no sabemos ni en qué consiste la esencia de su finitud, ni menos aún de qué modo determina esta finitud el hombre como el ente que es en el fondo y en su totalidad.

Aun si lográramos sumar todas las imperfecciones humanas y “abstraer” lo que tienen en común, no se habría captado nada de la esencia de la finitud. En efecto, no se puede saber, de antemano, si las imperfecciones del hombre permiten ver inmediatamente su finitud o si no son sino más bien remotas consecuencias fácticas de la esencia de su finitud, que no pueden comprenderse sino a partir de ésta. Y aun si lo imposible fuera posible o sea, si se demostrara racionalmente que el hombre es un ser creado, la determinación del hombre como *ens creatum* sólo comprobaría una vez más el hecho de su finitud, pero no aclararía la esencia de la misma y no probaría que esta esencia constituye la naturaleza fundamental del ser del hombre.

Por lo tanto, la manera en la que debe plantearse la pregunta acerca de la finitud en el hombre —manifestación cotidiana de su esencia— no es algo evidente. La investigación sólo ha dado este resultado: la pregunta acerca de la finitud en el hombre no es una investigación arbitraria de las propiedades humanas. Por el contrario, surge de la tarea de la fundamentación de la metafísica. Esta tarea la exige como pregunta fundamental. En consecuencia, la problemática de la fundamentación de la metafísica debe contener una

advertencia acerca de la dirección en la que la pregunta acerca de la finitud del hombre se debe mantener.

Ahora bien, si la tarea de una fundamentación de la metafísica admite una repetición más originaria, esta última debe dar una luz más clara y precisa sobre la conexión esencial que existe entre el problema de la fundamentación y la pregunta, inspirada por él, referente a la finitud del hombre.

La fundamentación kantiana de la metafísica se inició con la justificación de todo lo que está en la base de la metafísica propiamente dicha, en la base de la *metaphysica specialis*, es decir: con la justificación de la *metaphysica generalis*. Lo que en la antigüedad, por último en Aristóteles, fue el problema de la πρώτη φιλοσοφία, del filosofar verdadero, se consolidó en forma de disciplina bajo el nombre de “ontología”. La pregunta por el ὄν ἢ ὅν (por el ente como tal), se mantiene aquí en una conexión muy oscura con la pregunta por el ente en total (θεῖον).

El nombre de metafísica designa una concepción en la cual son problemáticas no solamente las dos direcciones fundamentales de la pregunta por el ente, sino también su posible unidad. Prescindiendo por demás de la cuestión de si las dos direcciones mencionadas agotan o no la totalidad de la problemática referente al conocimiento fundamental del ente.

Ahora bien, si la pregunta por la finitud en el hombre ha de determinarse a partir de una repetición más originaria de la fundamentación de la metafísica, debe librarse a la pregunta kantiana de la orientación que tuvo en la disciplina fija y en la sistemática de la metafísica escolástica y llevarla al campo abierto de su propia problemática. Esto implica, a la vez, que no

debe aceptarse como definitivo el planteamiento aristotélico del problema.

El τί τὸ ὄν plantea la pregunta por el ente; pero plantear una pregunta no significa necesariamente que uno se apropie y elabore la problemática que ésta encierra. Se conoce hasta qué punto se oculta el problema de la metafísica en la pregunta τί τὸ ὄν cuando nos damos cuenta del hecho de que por de pronto no se deja derivar de dicha pregunta, de cómo queda encerrado en ella —en tanto debe ser captada como problema—, el problema de la finitud en el hombre. Tampoco se logra una indicación acerca de cómo se debe preguntar por la finitud en el hombre por la simple enunciación y repetición de esta pregunta. La repetición del problema de la fundamentación de la *metaphysica generalis* no equivale a reiterar la pregunta: “¿qué es el ente como tal?” La repetición tiene que desarrollar como problema esta pregunta que llamamos, brevemente, la pregunta por el ser. Este desarrollo debe demostrar hasta qué grado el problema de la finitud en el hombre, y las investigaciones ya señaladas, tienen que ver necesariamente con la solución de la pregunta por el ser. Hablando de un modo categórico: hay que sacar a luz la conexión esencial entre el ser como tal (no el ente) y la finitud en el hombre.

§ 40. *La elaboración originaria de la pregunta del ser como vía hacia el problema de la finitud en el hombre*

La pregunta fundamental de los antiguos φυσιολόγοι^[302] por el ente en general (es decir, por el λόγος de la φύσις) se convirtió —y en esto consiste el desarrollo interno de la metafísica antigua desde

CONFERENCIAS DAVOSIANAS

La crítica de la razón pura de Kant y la tarea de la fundamentación de la metafísica

Las lecciones se proponen demostrar la tesis: La crítica de la razón pura de Kant es una —más aún, la primera— fundamentación explícita de la metafísica.

(Dicho negativamente, contra la interpretación tradicional del neokantismo, equivale a: no se trata de ninguna teoría del conocimiento de las ciencias naturales y del conocimiento matemático; en una palabra, no se trata de teoría alguna del conocimiento.)

En la explicación de esa fundamentación de la metafísica se aclara a la vez no sólo que la cuestión de la esencia del hombre es esencial en una “metafísica de la metafísica”, sino hasta qué punto lo es.

El peso principal de las explicaciones se puso en señalar el carácter interno de la problemática de la fundamentación, sus principales operaciones y su necesidad.

Según esto, la totalidad se divide en tres apartados:

1. la fundamentación de la metafísica en su planteamiento,
2. la fundamentación de la metafísica en su explicación,
3. la fundamentación de la metafísica en su origen.

1. El planteamiento kantiano dentro de la metafísica tradicional se refiere a la forma del problema. Hasta donde la *metaphysica specialis*, el conocimiento de lo suprasensible (mundo, alma [inmortalidad], Dios), constituye la “metafísica propiamente dicha” (Kant), la cuestión de su posibilidad equivale sin más a: ¿cómo es posible el conocimiento del ente? Hasta donde el entendimiento corriente de lo que es el ser del ente se refiere a la posibilidad del conocimiento del ente, la cuestión de la posibilidad del conocimiento óntico revierte a la posibilidad del conocimiento *ontológico*; esto es, la fundamentación de la *metaphysica specialis* se concentra en la fundamentación de la *metaphysica generalis* (ontología).

Se ve con esto cómo la cuestión de la posibilidad de la ontología asume la forma problemática de una “crítica de la razón pura”.

2. Para entender la explicación de la fundamentación es imprescindible aclarar que, en adelante, sólo la razón *humana* pura, esto es, *finita*, es la que abarca el círculo de la problemática, y hasta qué punto lo hace. A este propósito se requiere explicar la esencia del conocimiento finito en general y el carácter básico de la finitud como tal. Surge de aquí, y sólo de aquí, el intuición en el concepto metafísico —no psicológico ni sensualista— de la sensibilidad como perspectiva finita. Debido a que la perspectiva del hombre es finita, requiere del pensamiento que, como tal, es finito por los cuatro costados. (La idea de un pensamiento infinito es disparatada.)

El conocimiento finito consta de “dos fuentes básicas de la conciencia” (sensibilidad y entendimiento), o de “dos troncos”, que —“quizá”— provienen de una raíz “común” desconocida.

La aclaración de la posibilidad del conocimiento ontológico (conocimiento sintético a priori) lleva a la pregunta de la esencia de una síntesis “pura” (independiente de la experiencia) de la perspectiva y del pensamiento puros.

Los estadios capitales de la explicación de la fundamentación son, por ende, los siguientes:

a) Explicación de los *elementos* de la esencia del conocimiento puro; esto es, de la perspectiva pura (espacio, tiempo) y del pensamiento puro (estética trascendental y analítica de los conceptos).

b) Característica de la *unidad esencial* de esos elementos en la síntesis pura (§ 10 de la 2ª edición).

c) Aclaración de la *posibilidad intrínseca* de esa unidad esencial, esto es, de la síntesis pura (deducción trascendental).

d) Descubrimiento del *fundamento* de la posibilidad de la esencia del conocimiento ontológico (capítulo del esquematismo).

3. La fundamentación en su origen.

Resultado de lo anterior: El fundamento de la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* es la imaginación trascendental. Kant, en el curso de la fundamentación, introdujo frente al planteamiento principal una *tercera* fuente de la conciencia.

Esta no yace “entre” los dos troncos citados, sino que es su raíz.

Esto se muestra por cuanto la sensibilidad pura y el entendimiento puro se retrotraen a la imaginación; mas no son retrotraídos sólo éstos, sino también la razón teórica y la práctica en su diferencia y unidad.

Con esto se hace saltar la plataforma de la razón.

De esa guisa, Kant se estableció en una posición, por su radicalismo, de la que tuvo que retirarse.

Esta afirma: Destrucción de las fundamentaciones habidas en la metafísica occidental (espíritu, logos, razón).

Exige un descubrimiento nuevo y radical del fundamento de la posibilidad de la metafísica como constitutivo natural del hombre, esto es, una metafísica de la existencia dirigida hacia la posibilidad de la metafísica como tal, la que ha de plantear la cuestión de la esencia del hombre de forma que la sitúe *delante* de toda antropología filosófica y filosofía de la cultura.

DISPUTACIÓN DE DAVOS ENTRE ERNST CASSIRER Y MARTIN HEIDEGGER

Cassirer: ¿Qué entiende Heidegger por neokantismo? ¿Cuál es el enemigo contra el que se dirige Heidegger? Creo que difícilmente se hallará un concepto que tan esfumado esté como el de neokantismo. ¿Qué blande Heidegger cuando en vez de hablar de la crítica neokantiana impone la fenomenica, que le es propia? El neokantismo es el chivo expiatorio de la reciente filosofía. No veo por ninguna parte al neokantiano. Agradecería que se me esclareciera dónde propiamente está la contraposición, pues no creo que exista contradicción alguna esencial. El concepto de *neokantismo* se ha de tomar no substancial, sino funcionalmente. No se trata de una clase de filosofía como doctrina dogmática, sino de una dirección en el *status quaestionis*. He de confesar que a este respecto he visto en Heidegger a un neokantiano como jamás lo hubiera sospechado de él.

Heidegger: Si en primer lugar tuviera que empezar citando nombres, diría: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Lo que hay de común en el neokantismo sólo se puede entender 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. A consecuencia de esto, Kant fue considerado como teórico de la teoría matemático-física del conocimiento. Fue bajo tal teoría del conocimiento como fue visto Kant. Incluso el propio Husserl, entre 1900 y 1910, cayó en cierto sentido en los brazos del neokantismo.

Entiendo por neokantismo la concepción de la crítica de la razón pura que explica la parte de la razón pura que lleva a la dialéctica trascendental, como teoría del conocimiento con relación a la ciencia natural. Aprovecho la ocasión para señalar que eso que aquí se toma como teoría de las ciencias, para Kant carecía de interés. Este no se propuso dar una teoría de la ciencia natural, sino mostrar la problemática de la metafísica, de la ontología para ser más preciso. Lo que me incumbe a todo esto es elaborar, de manera positiva, el contenido medular del fundamento positivo de la crítica de la razón pura dentro de la ontología. Basándome en

mi interpretación de la dialéctica como ontología, creo poder demostrar que el problema de la apariencia de la lógica trascendental, que en Kant es negativo según parece a primera vista, en realidad es positivo, y se puede plantear así: ¿Es la apariencia sólo un hecho que verificamos, o se ha de entender todo el problema de la razón de guisa que, ya de antemano, se capte hasta qué punto la apariencia es algo necesario de la naturaleza del hombre?[311]

Cassirer: A Cohen sólo se puede entender como se debe cuando se le entiende históricamente, no sin más como a un teórico del conocimiento. Mi manera de ver no la concibo como una deserción de Cohen. 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 la totalidad del problema. Y lo mismo vale para Natorp. Ahora volvamos a los problemas medulares del sistema de Heidegger.

Concordamos en un punto, de todas maneras, a saber, que la imaginación productiva también a mí me parece que de hecho tiene importancia central en Kant. He sido llevado a esta convicción a raíz de mis trabajos con lo simbólico, que no se puede solucionar sin retrotraerlo a la virtud de la imaginación productiva. Esta es la relación de toda cogitación con la perspectiva. Kant denomina a la imaginación *synthesis speciosa*. La síntesis es capacidad básica del pensar puro. Kant no se refiere a la síntesis sin más, sino precisamente a la síntesis que se sirve de la especie. Ahora bien, este problema de la especie conduce al meollo del concepto de imagen, del concepto de símbolo.

Cuando se contempla la totalidad de la obra de Kant brotan grandes problemas; uno de ellos es el de la libertad. A mi entender ha sido siempre éste el problema fundamental propiamente dicho de Kant. ¿Cómo es posible la libertad? Dice Kant, esta cuestión no se deja captar así. Lo único que captamos es la incomprendibilidad de la libertad. A este respecto debería acudir a la ética kantiana: El imperativo categórico ha de estar constituido de tal manera que la ley de que se trate sea válida no sólo para los hombres, sino para todos los seres inteligentes en general. Aquí aparece súbitamente este paso digno de nota. Desaparece repentinamente la limitación a una determinada esfera. Lo ético como tal va más allá del mundo de las apariencias; pero lo que en este punto surte es lo decididamente metafísico. Se trata del paso al *mundus intelligibilis*. Tal vale para lo ético, y en lo ético se alcanza un punto que ya no es relativo a la finitud del ser cognoscente, sino que en este momento se implanta un absoluto. Esto no se puede explicar históricamente. Se dirá que se trata de un paso que Kant no podía dar, mas no podemos negar el hecho de que el problema de la libertad se plantea de modo que atraviesa su esfera inicial.

Y esto encaja con las explicaciones de Heidegger. El significado extraordinario del esquematismo no puede ser encarecido suficientemente. Ha sido en este punto donde han ocurrido los mayores malentendidos al interpretar a Kant. Pero en lo ético no permite el esquematismo, pues dice: nuestros conceptos de libertad, etc. son intuitos (no conocimientos) que no se pueden esquematizar. Existe el esquematismo del conocimiento teórico, pero no el de la razón prácti-

ca. Hay de todas maneras algo distinto a lo que Kant denomina la típica de la razón práctica, a la par que distingue entre esquematismo y típica. Es preciso entender que se hace imposible penetrar en Kant si en este momento se deja a un lado otra vez el esquematismo. El esquematismo es también para Kant el *terminus a quo*, mas no el *terminus ad quem*. En la crítica de la razón práctica surgen nuevos problemas, pero esta plataforma del esquematismo la sigue manteniendo Kant, más aún, la ensancha. Kant ha salido del problema de Heidegger, pero a éste se le ha ampliado este círculo.

Resumen: Esta ampliación era necesaria porque hay un problema que ocupa el punto medio: Heidegger ha aseverado que nuestra potencia cognoscitiva es finita, relativa y limitada. Pero surge la pregunta: ¿Cómo llega tal ser limitado al conocimiento, a la razón y a la verdad?

Pasemos a la pregunta en sí: al exponer el problema de la verdad, Heidegger afirma: no es posible que existan verdades en sí o eternas, antes bien que, las verdades, cuando lo son, hacen todas referencia a la existencia. Y continúa: el ser limitado no puede tener verdades eternas por ningún modo. No hay verdades eternas y necesarias que lo sean tales para los hombres. Y de nuevo salta aquí todo el problema. Para Kant el problema propiamente era: ¿Cómo es posible —no obstante esa limitación que el propio Kant señalara— cómo es posible que a pesar de todo existan verdades necesarias y generales? ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? ¿Tales juicios que no sólo sean finitos en su contenido, sino que en su contenido sean necesariamente generales? Ante este

problema, Kant acude a las matemáticas en busca de ejemplo. El conocimiento finito se sitúa ahora en una relación con la verdad que no desarrolla de nuevo un “solo”. 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.

Ahora pregunto: ¿renunciará Heidegger a toda esta objetividad, a esta forma de absoluto que ha sostenido Kant en lo ético, en lo teórico y en la crítica de la capacidad de juzgar? ¿Se retirará por completo al ser finito, o, de otro modo, dónde encontrará una brecha por estas esferas? Pregunto esto porque en realidad todavía no lo sé, puesto que en Heidegger sólo encontramos la fijación del punto de perforación. Creo, empero, que Heidegger no puede ni quiere quedarse en eso. Él mismo se ha de plantear estas preguntas; pero otra vez afloran problemas del todo nuevos.

Heidegger: Veamos en primer lugar la cuestión de las ciencias matemáticas. Se puede decir que, para Kant, la naturaleza no parecía ser una región del ente. Naturaleza no significa en Kant jamás objeto de la ciencia matemática natural, sino que el ente de la naturaleza es el ente en el sentido anterior. Lo que propiamente nos quería dar con la doctrina de los fundamentos no era doctrina estructural categórica del objeto de la ciencia matemática natural; antes bien, iba en pos de una teoría del ente en general. (Heidegger lo demuestra.) Kant busca en general una teoría del ser, sin presumir objetos que existieran, sin pre-

suponer un círculo determinado del ente (ni del psíquico ni del físico). Busca una ontología general que ha de colocarse antes de la ontología de la naturaleza, como objeto de la ciencia natural, y antes de la ontología de la naturaleza, como objeto de la psicología. Lo que quiero demostrar es que la analítica no es sólo una ontología de la naturaleza como objeto de la ciencia natural, sino una ontología general, una *metaphysica generalis* fundamentada críticamente. El propio Kant dice: La problemática de los *Prolegomena* —donde ilustra cómo es posible la ciencia natural, etc.— no es el motivo central, sino que tal lo es la cuestión sobre la posibilidad de la *metaphysica generalis*, es decir, la aplicación de la misma.

Pasemos al otro problema, el de la imaginación. Es incumbencia de Cassirer demostrar cómo la finitud se vuelve trascendente en los escritos éticos. —En el imperativo categórico estriba algo que va más allá del ser finito. Ahora bien, el propio concepto de imperativo nos habla como tal de su intrínseca relación con el ser finito. Incluso ese ir más allá hacia algo superior es siempre sólo un ir más allá a un ser finito, a una criatura (ángel). También esa trascendencia queda todavía dentro de lo creado y de la finitud. Esta relación íntima que yace en el propio imperativo, así como la finitud de la ética aparece en un lugar donde Kant habla de la razón del hombre como razón que se contiene a sí misma [*Selbshalterin*], esto es, de una razón que está fija en sí y no puede fugarse a un Eterno, a un Absoluto, pero que tampoco puede fugarse al mundo de las cosas. Ese estar entremedio es el ser de la razón práctica. Creo que yerra quien en la concepción de la ética kantiana busca antes que nada hacia

dónde se dirige el proceder moral, y pasa por alto la función intrínseca de la ley misma en el ser-ahí. No es posible discutir del problema de la finitud del ser moral si no se plantea la pregunta: ¿Qué significa aquí ley y hasta qué punto la legalidad es constitutiva del ser-ahí y de la personalidad? Que en la ley obra algo que va más allá de la sensibilidad no hay que negarlo. Pero la cuestión es: ¿Cómo es en sí la estructura interna del ser-ahí en sí? ¿Finita o infinita?

En esta cuestión de pasar más allá de la finitud hay un problema centralísimo. Ya he dicho que la cuestión de la finitud en general es peculiar sobremanera, pues se puede argumentar formalmente sin más: mientras hable sobre finito y quiera determinar lo finito en cuanto tal he de tener alguna idea de la infinitud. Por principio de cuentas esto no dice mucho, aunque sí lo suficiente para poder afirmar que hay aquí un problema central. Como en lo que se explicó como *constitutivum* de la finitud se presenta contenido este carácter de la infinitud, debo aclarar aquello que yo dijera, a saber, que Kant describe la imaginación del esquematismo como *exhibitio* originaria. Pero esta originalidad es una *exhibitio* del tipo de la interpretación, del darse libremente, en la que hay una indicación hacia el tomar. Por tanto, esa originalidad está en verdad y en cierta manera como potencia creadora. El hombre como ser finito tiene determinada infinitud en lo ontológico; pero el hombre jamás es infinito y absoluto en la factura del ente mismo, sino que es infinito en el sentido de entender el ser. Por cuanto —como Kant dijera— el entendimiento ontológico del ser sólo es posible en la experiencia interior del ente, esta infinitud de lo ontológico está vincu-

lada esencialmente a la experiencia óptica; tanto que se puede afirmar a la inversa: esta infinitud que aflora en la imaginación es en efecto el argumento más agudo en pro de la finitud, pues ontología vale tanto como índice de la finitud. Dios no la tiene. Y puesto que el hombre posee *exhibitio*, yace ahí el más agudo argumento de su finitud, puesto que ontología sólo entiende de entes finitos.

Ahora viene la objeción de Cassirer con relación al concepto de verdad. Kant entiende por conocimiento ontológico aquél que es necesario en general, que presume todas las experiencias fácticas; por lo que debo señalar que Kant dice en varios lugares que aquello que hace posible la experiencia, la íntima posibilidad del conocimiento ontológico, es algo fortuito. —La propia verdad misma es en lo más recóndito una con la estructura de la transcendencia, dado que el ser-ahí es un ente abierto a otro y a sí mismo. Nosotros somos un ente que se mantiene en lo manifiesto del ente. El mantenerse en lo abierto del ente lo denomino ser-en-la-verdad, y paso más allá a decir: en razón de la finitud del ser-en-la-verdad propia del hombre hay a la par un ser-en-la-no-verdad. La no-verdad pertenece al más íntimo meollo de la estructura del ser-ahí. Y aquí, creo, se encuentra la raíz donde se implanta metafísicamente el “parecer” metafísico de Kant.

Pasemos ahora a la pregunta de Cassirer sobre las verdades eternas de valor común. Si digo: la verdad depende del ser-ahí, no se trata de un aserto óptico, como cuando afirmo: sólo es verdadero aquello que piensa el hombre particular. Ahora bien, esta frase es metafísica: la verdad sólo puede serlo en cuanto tal y

en cuanto verdad sólo tiene un sentido, si existe el ser-ahí. Si no existiera el ser-ahí, no habría verdad, pues nada habría. Empero, con la existencia de una cosa como el ser-ahí es como la verdad entra en el ser-ahí. Respecto de la pregunta: ¿qué hay que decir de la validez de la eternidad de la verdad? Esta pregunta se orienta siempre al problema de la validez en la frase susodicha, y de ahí se llega a lo que vale, y así es como se encuentran valores y cosas parecidas. En mi opinión, el problema se ha de desenvolver a la inversa. La verdad indica relación al ser-ahí. Con esto no se dice que no haya posibilidad de que alguien haga patente el ente tal cual es. Diría, empero, que esta sobresubjetividad de la verdad, este aflorar de la verdad sobre el singular mismo como un ser-en-la-verdad, equivale a ser entregado al propio ente, ser promovido a la posibilidad de conformarlo por uno mismo. Lo que aquí se puede disolver como conocimiento objetivo, a tenor de la existencia particular fáctica (sea cual sea) posee un contenido de verdad que, como tal contenido, dice algo sobre el ente. La validez peculiar que le es atribuida se interpreta mal cuando se dice: frente al fluir de la vivencia hay un algo constante y eterno, el sentido y el concepto. Objetaré: ¿qué significa aquí propiamente eterno? ¿quién nos ha dicho de esa eternidad? ¿no será tal eternidad la constancia en el sentido del *ἀεί* del tiempo? ¿no es esa eternidad nada más que lo que es posible en razón de cierta transcendencia interna del propio tiempo? Toda mi interpretación de la temporalidad tiene el propósito metafísico de interrogar: ¿todos estos títulos de la metafísica transcendental son *a priori*, *ἀεί ὄν*, fortuitamente οὐσία o de dónde provienen? Si hablan de lo eter-

no, ¿cómo hay que entenderlos? Sólo se entienden y son posibles debido a que en la esencia del tiempo hay una transcendencia eterna, de modo que no sólo es el tiempo el que posibilita la transcendencia, sino que el tiempo posee en sí un carácter horizontal, merced al cual frente a la actitud respecto del futuro y de la rememoración me es dado disponer siempre de un horizonte de presente, futuro y pretérito que hallan aquí una fijación temporal, ontológica y trascendental, dentro de la cual se encuentra algo que es primordialmente como la constancia de la substancia. —A partir de esto es como hay que entender toda mi interpretación de la temporalidad. Ya para exponer esta íntima estructura de la temporalidad y para mostrar que el tiempo no es sólo un marco en el que se desenvuelven los acontecimientos y aclarar este íntimo carácter de la temporalidad en el ser-ahí se requería del refuerzo de mi libro. Cada página del mismo ha sido escrita puesta la mira únicamente en que, ya desde los antiguos, el problema del ser se ha interpretado siempre con relación al tiempo, en un sentido incomprensible, y que el tiempo se ha atribuido siempre al sujeto. Por lo que hace a la relación de esta cuestión con el tiempo y con el ser en general ha sido bastante exponer la temporalidad del ser-ahí, no en el sentido en que se elabora en alguna que otra teoría, sino dentro de la bien delineada problemática en que se expone la cuestión del ser-ahí humano. —Toda esta problemática de *El ser y el tiempo*, donde se trata de la existencia del hombre, no es una antropología filosófica; a este efecto es demasiado angosta, demasiado perentoria. A mi parecer estriba aquí una problemática que hasta este momento no se ha desarrollado nunca como

tal, una problemática que se determina en la cuestión: Si ha de ser factible la posibilidad de la comprensión del ser, y con ello la posibilidad de la trascendencia del hombre, y con ello la posibilidad del comportamiento conformador hacia el ente, del acaecer histórico de la historia mundana del hombre, y si tal posibilidad está fundada sobre una comprensión del ser y si esta comprensión ontológica de un modo u otro está orientada hacia el tiempo, ocurre la tarea: explicar la temporalidad del ser-ahí con relación a la posibilidad de la comprensión del ser. A ello se orientan todos los problemas. El análisis de la muerte tiene la función de explayar en una dirección la futuribilidad del ser-ahí, mas no exponer una tesis metafísica y última, en completud, sobre la esencia de la muerte. El análisis de la angustia tiene como única función no hacer visible un fenómeno central en el hombre, antes bien preparar la cuestión: ¿En base a qué sentido metafísico del ser-ahí mismo es posible que el hombre se pueda encontrar situado ante cosa semejante como es la nada? El análisis de la angustia se dispone de tal modo que en la determinación de la ubicación de la angustia se co-funde la posibilidad de pensar algo como la Nada cual Idea. Sólo cuando entiendo la nada o la angustia poseo la posibilidad de entender el ser. Este es incomprendible si la nada también lo es. Y sólo en la unidad de la comprensión del ser y de la nada surge la cuestión del origen del porqué. ¿Por qué puede el hombre preguntar por el porqué, y por qué lo debe hacer? Este problema central del ser, de la nada y del porqué es de los más elementales y concretos. Es hacia estos problemas en dirección a los cuales está orientada toda la analítica del ser-ahí. A mi parecer, por

este presupuesto se verá que todo el presupuesto en el que opera la crítica de *El ser y el tiempo* no ha llegado al núcleo propiamente dicho de lo que era el propósito; tanto que en otro lugar concedo que si se toma esta analítica del ser-ahí, en cierto modo encerrada en *El ser y el tiempo*, como una indagación sobre el hombre, y luego se plantea la cuestión de cómo partiendo de este entendimiento del hombre sea posible la comprensión de una conformación de la cultura y de los ámbitos culturales, [entonces] —si esta cuestión se plantea así— se hace imposible decir algo sobre lo que aquí se habla. Todas estas cuestiones son inadecuadas con relación a mi problema central. Planteo aún otra cuestión metódica: ¿Cómo se ha de entablar tal metafísica del ser-ahí, cuya determinación estriba en el problema de ganarse un terreno para el problema de la posibilidad de la metafísica? ¿No hay a su base una determinada cosmovisión? No me comprendería a mí mismo si afirmara que brindo una filosofía carente de punto de vista. Y aquí ocurre un problema, a saber, el de la relación de filosofía y cosmovisión. No es cometido de la filosofía ofrecer una cosmovisión, aunque la cosmovisión es presupuesto para filosofar. Y la cosmovisión que brinda el filósofo no es directa en el sentido doctrinal, como tampoco en el sentido de un influjo, sino que estriba en que al filosofar se radicaliza la transcendencia del ser-ahí mismo, esto es, la íntima posibilidad de este ser finito de comportarse frente al ente en su totalidad. Dicho de otro modo: Cassirer afirma: No comprendemos la libertad, sino sólo la incompreensión de la libertad; la libertad no se deja comprender. La pregunta: ¿Cómo es posible la libertad? carece de sentido. Pero de esto no se sigue

que en cierto modo obre aquí el problema de lo irracional, sino que, porque la libertad no es objeto de la comprensión teórica —antes bien que es objeto del filosofar— lo anterior no es otra cosa sino que la libertad sólo es y puede ser en la liberación. La única relación adecuada con la libertad, en el hombre, sólo puede darse en el librarse-a-sí-mismo de la libertad [que hay] en el hombre.

Para entrar en esta dimensión del filosofar, que no es asunto de discusión erudita, sino tema sobre el que el filósofo nada sabe, y que es cometido ante el que se ha de doblegar, esta liberación del ser-ahí del hombre ha de ser la tarea única y central, que puede dar la filosofía como filosofar. Y en este sentido me inclino a creer que Cassirer emplea un *terminus ad quem* muy distinto, en el sentido de una filosofía de la cultura, en el que esta cuestión de la filosofía de la cultura logra su función metafísica en el devenir de la historia humana, mientras no se reduzca a ser una interpretación a secas de las diversas secciones, sino que en su dinámica interna se enraíce de tal manera que aparezca en la metafísica del ser-ahí mismo expresa y previamente, no con posterioridad, como devenir fundamental.

Preguntas a Cassirer:

1. ¿Qué camino tiene el hombre hacia la infinitud? ¿Cuál es el modo como el hombre puede participar en la infinitud?

2. ¿Se ha de ganar la infinitud como determinación privativa de la finitud, o se trata de un dominio propio?

3. ¿Hasta dónde tiene la filosofía el cometido de liberar de la angustia? ¿O no tiene la tarea de liberar radicalmente al hombre de la angustia?

Cassirer: Ad 1. No otro sino al través de la forma. Tal es la función de la forma, que mientras el hombre cambia su existencia en forma, esto es, mientras tiene que trastornar todo lo que en él es acontecimiento en alguna forma objetiva, en la que se objetivice, de tal guisa que no que se libere radicalmente con ello de la finitud del punto de partida (puesto que éste se relaciona todavía con su propia finitud), sino que a medida que va saliendo de su finitud, lleve la finitud a algo nuevo. Y esto es la infinitud inmanente. El hombre no puede realizar el salto de su propia finitud a la infinitud realista. Ahora bien puede y debe tener la metabase que le lleve de la inmediatez de su existencia a la región de la forma pura; sólo de este modo es como poseerá su infinitud. “Del cáliz de este reino de espíritus se vierte sobre él la infinitud.” El reino de los espíritus no es un reino metafísico de espíritus; sino que el auténtico reino de espíritus es su propio mundo espiritual por él fabricado. Que lo haya podido fabricar es el sello de su infinitud.

Ad 2. No es sólo una determinación privativa, sino un dominio propio, mas no un dominio que sólo se ha ganado negativamente hacia lo finito; no sólo hay constituida en la infinitud una pugna hacia la finitud, sino que en cierto sentido es la totalidad lo que constituye la completación de la finitud. Pero esta completación de la finitud es lo que constituye asimismo la infinitud. Goethe: “¿Quieres llegar a lo infinito?, recorre en todas sus partes lo finito.” Mientras se completa la finitud, esto es, mientras se recorre en

todas sus partes, se dirige hacia la infinitud. Esto es lo contrario de privación, es completación perfecta de la propia finitud.

Ad 3. Se trata de una cuestión tan radical que sólo se puede responder con cierto tipo de confesión. La filosofía ha de hacer que el hombre se sienta libre en cuanto lo puede ser. En cuanto lo logra, creo yo que lo libera de todas formas, radicalmente en cierto sentido, de la angustia como pura ubicación [*Befindlichkeit*]. Creo, como ha dicho Heidegger antes hoy mismo, que la libertad sólo se puede hallar propiamente en el camino de la liberación progresiva, que en realidad es de por sí un proceso inacabable. Creo que suscribiría esta concepción. De todas maneras veo que yace aquí el problema más difícil. Se me antoja que el sentido, la meta, de hecho es la liberación a este tenor: “¡Arrojad lejos de vosotros la angustia de lo terrenal!” Ésta es la posición del idealismo a la que siempre me he acogido.

Moderador: Observación filológica: Ambos señores hablan un idioma totalmente distinto. Hemos de hallar en esos dos idiomas algo común. Cassirer, por su parte; ya ha hecho un intento de traducción en su “ámbito de acción”. Queremos saber si Heidegger reconoce esa traducción. Las posibilidades de esa traducción se han dejado sentir hasta que ha aparecido algo que es intraducible. A saber, los términos que representan lo característico de cada lenguaje. He intentado entresacar algunos de esos términos de ambos idiomas, que dudo sea posible traducir recíprocamente; me refiero a las expresiones de Heidegger: el ser-ahí, el ser, lo óntico. Y, a la inversa, a las de Cassirer: lo funcional del espíritu y la transformación del

espacio original en otro. Si resultara que no hubiera traducción, de un lado y otro, para esos términos, sería en ellos donde se habría de buscar la diferencia entre el espíritu de la filosofía de Cassirer y el de la de Heidegger.

Heidegger: Cassirer, en la primera conferencia, ha empleado las expresiones: *terminus a quo* y *terminus ad quem*. Podría decirse que el *terminus ad quem* de Cassirer es la totalidad de una filosofía de la cultura, en el sentido de una ilustración de la totalidad de las formas de la conciencia conformadora. El *terminus a quo* cassirereano es de lo más problemático. Mi posición es a la inversa: el *terminus a quo* es mi problemática central, la que trato de desarrollar. La cuestión es: ¿Es mi *terminus ad quem* tan claro? A mi entender éste estriba no en la totalidad de una filosofía de la cultura, sino en la pregunta: τί τὸ ὄν; o ¿qué es propiamente ser? A mi entender, el problema de la metafísica del ser-ahí se reduce a buscar una base al problema fundamental de la metafísica a partir de esa pregunta. O, para retornar una vez más al núcleo de la interpretación de Kant, no ha sido mi propósito aportar algo nuevo por lo que hace a la interpretación epistemológica y hacer resaltar la imaginación, sino esclarecer que la problemática intrínseca de la crítica de la razón pura, o sea la cuestión de la posibilidad de la ontología, nos retrotrae a convertir el suelo propiamente dicho en un abismo. Cuando Kant dice que las tres cuestiones fundamentales se retrotraen a la cuarta: ¿Qué es el hombre?, se vuelve cuestionable la cuestionabilidad de la pregunta. Traté de mostrar que no es tan comprensible sin más partir de un concepto del Logos, sino que la cuestión de la posibilidad de la me-

tafísica exige una metafísica del ser-ahí, de suerte que la cuestión sobre qué es el hombre, no se ha de responder tanto en el sentido de un sistema antropológico, sino que propiamente se ha de esclarecer con relación a la perspectiva en que se haya de colocar.

Y ahora vuelvo a los conceptos de *terminus a quo* y *terminus ad quem*. ¿Se trata sólo de una interrogación heurística, o pertenece a la esencia de la filosofía poseer un *terminus a quo* que se puede convertir en problemático, y poseer además un *terminus ad quem* que guarda alguna correlación con el *terminus a quo*? Esta problemática me parece que no se ha explayado claramente en la filosofía cassirereana, hasta este momento. Cassirer se preocupa ante todo por plantear las distintas formas de la conformación, con la finalidad de expresar determinada dimensión de esas fuerzas conformadoras a la luz, posteriormente, de esas conformaciones. Pero cabría replicar: luego esta dimensión básicamente es lo mismo que lo que denomino ser-ahí. Mas esto sería erróneo. La diferencia se ve del todo clara en el concepto de libertad. He hablado de la liberación en el sentido de que la liberación de la transcendencia intrínseca del ser-ahí constituye el carácter fundamental del filosofar. Por lo tanto, el sentido propio de esa liberación no estriba en liberarse respecto de las figuras conformadoras de la conciencia y del reino de la forma, sino en liberarse de la finitud del ser-ahí. O sea, llegar a la situación de yerto del ser-ahí; llegar al antagonismo ínsito en el ser de la libertad. No he sido yo quien se ha dado la libertad, por más que sólo por la libertad me sea posible ser yo mismo. Pero ser yo mismo no en el sentido ahora de una base de explicitación indiferenciada, antes

bien que el ser-ahí es el evento básico propiamente dicho en el que es esencial el existir del hombre y toda la problemática de la existencia.

Partiendo de aquí es como, a mi parecer, se puede dar respuesta a la pregunta del moderador sobre la traducción. Creo que lo que designo como ser-ahí no es traducible por concepto alguno de Cassirer. Si se quisiera designar por tal la conciencia, eso precisamente es lo que he intentado rechazar. Lo que denomino ser-ahí no se determina sólo en lo esencial con lo que se denomina por espíritu, ni sólo por vida, sino que se refiere a la unidad prístina y a la estructura inmanente de relación del hombre, que en cierta manera está vinculado a un cuerpo y que, mediante tal aherramiento en el cuerpo está en cierta ligazón con el ente, en medio del cual se halla; mas no en el sentido de que su espíritu lo mire con desprecio, sino en el sentido de que el ser-ahí, [aunque] arrojado en medio del ente, practica como libre una ruptura en éste que siempre es histórica y a la postre efímera; tan efímera que la más excelsa forma de la existencia del ser-ahí [*Existenz des Daseins*] sólo se deja retrotraer a escasos y raros momentos de la permanencia del ser-ahí entre la vida y la muerte, por lo que cabe decir que el hombre sólo existe [*existiert*] por exiguos momentos en la cima de su propia posibilidad, mientras que el resto lo pasa moviéndose en medio de su propio ente.

Respecto del problema de qué clase de ser amaga en su filosofía de la forma simbólica, es la cuestión central del intrínseco concepto del ser lo que determina la metafísica del ser-ahí, pero esto lo hace con miras a una sistemática dada de los ámbitos culturales y de las disciplinas filosóficas. En toda mi labor filosó-

fica hago a un lado la conformación y división de la filosofía tradicionales, puesto que creo que la orientación de las mismas es fatalmente en una dirección de donde no es posible regresar a la problemática intrínseca de la filosofía. Tal división corresponde a contingencias de las escuelas, o sea, que se trata de una filosofía que ha perdido la problemática intrínseca de la cuestión, y se requieren arrestos para romper por medio de esas disciplinas; precisamente porque cuando repasamos disciplinas como la estética, etc., de nuevo regresamos a la forma específica y metafísica del ser de los correspondientes ámbitos. El arte no es sólo una forma de la conciencia autoconformante, sino que en sí tiene un sentido metafísico del devenir básico del ser-ahí propiamente dicho.

Adrede he suprimido estas diferencias. No es posible llegar a un trabajo objetivo mediante nivelaciones. Antes bien, como se logra mayor claridad perfilando la exposición, prefiero volver a plantear toda la discusión bajo el signo de la crítica kantiana de la razón pura, y convertir de nuevo la cuestión de lo que es el hombre en asunto central. De la misma manera como no tomamos la cuestión en ningún sentido ético, sino que de la problemática de ambas posiciones se esclarece que la cuestión del hombre es esencial para el filósofo en cuanto éste abstrae sin más de sí propio, o sea en cuanto no plantea la cuestión antropocéntricamente, se ha de mostrar que por lo mismo que el hombre es un ser que es trascendente, esto es, abierto al ente como un todo, y a sí mismo, es al través de este carácter extrínseco como se coloca a la par en el todo del ente; con lo que se logra que sólo así tenga sentido la cuestión y la idea de una antro-

pología filosófica. La cuestión del ser del hombre tiene sentido y razón de ser no cuando se escudriña al hombre empíricamente como objeto dado, tampoco cuando se pergeña una antropología del hombre, sino cuando ha sido motivada por la problemática central de la filosofía misma, en la que se retrotrae al hombre más allá de sí, hacia el todo del ente, con la finalidad de poner de manifiesto, a pesar de toda su libertad, el “no ser” de su existencia; “no ser” que no ha de dar pie a pesimismo ni a melancolía, sino a entendimiento de aquellos cuya operación aparece sólo allí donde hay oposición; [tiene razón de ser de igual manera] cuando la filosofía posee por cometido arrojar debidamente al hombre a los rigores de su sino, sacándolo del aspecto espurio del hombre considerado como pura obra del espíritu.

Cassirer: También soy contrario a la nivelación. Lo que intentamos, y a lo que queremos, debemos y podemos llegar, es que, permaneciendo en el propio lugar, no obstante, se vea cada uno no ya a sí mismo sino también al otro. La posibilidad de esto la infiero de la idea del conocimiento filosófico, idea que el propio Heidegger reconocerá. No intentaré mover a Heidegger de su posición y forzarlo a que adopte otro punto de vista, sino que sólo trataré de hacerme comprensible tal posición.

Creo que se ha esclarecido ya dónde está la contraposición. No es provechoso, empero, tratar una y otra vez de suprimir dicha contraposición. Estamos en una posición de la que poco se puede sacar mediante puros argumentos lógicos. No se puede obligar a nadie a adoptar esta posición, y no hay tal pura coerción lógica que pueda forzar a alguien a partir de una

posición que a mí me puede parecer esencial. Diríase que a este respecto estamos condenados también aquí a una relatividad. “Lo que se escogerá como filosofía dependerá de lo que se considere que es el hombre.” Pero no nos hemos de atener a esa relatividad de colocar al hombre empírico en el centro. Ha sido muy importante lo que por último ha dicho Heidegger.

Tampoco su posición puede ser antropocéntrica, y si no lo puede ser, pregunto ¿dónde está, pues, ahora el centro común de nuestra contraposición? Que no puede estar en lo empírico es claro. De nuevo debemos buscar el centro común de la contraposición. Pero digo que ni siquiera es necesario que lo busquemos. Tenemos dicho centro precisamente porque existe un mundo humano objetivo y común en que en modo alguno se carece de diferencias entre los individuos, aunque con la reserva de que no poseemos aquí más que el puente de un individuo a otro. Vuelvo a poner aquí el fenómeno primario del lenguaje. Cada uno habla su lenguaje y es impensable que se pueda traducir el lenguaje de uno en el de otro; no obstante nos entendemos todos mediante el lenguaje. Existe por tanto algo que es *el* lenguaje, y concomitantemente algo como una unidad sobre la infinitud de los diferentes lenguajes. Aquí yace el que para mí es punto decisivo. Por eso parto de la objetividad de la forma simbólica, porque ocurre aquí lo incomprendible; el lenguaje es el ejemplo de más claridad. Afirmamos que tenemos aquí un terreno común; posteriormente lo afirmamos como postulado. A pesar de todas las ilusiones que podamos sufrir no nos perderemos si mantenemos esta condición y esto es a lo que denominaría mundo del espíritu objetivo. Del

dasein se devana el hilo que mediante tal espíritu objetivo nos une una vez más con otro *dasein*. Insisto en que no hay otro camino de *dasein* a *dasein* si no es al través de este mundo de las formas. Se trata de un hecho. Si no se diera este hecho no comprendería cómo podía ser el entenderse. Incluso el conocer no deja de ser un caso básico de este aserto: que es posible formular una aserción objetiva sobre una cosa que tenga carácter de una necesidad que para nada toma en cuenta la subjetividad del particular.

Heidegger ha dicho con razón que el fundamento de su metafísica es el mismo que Platón y Aristóteles fijaron: ¿Qué es el ente? Ha dicho, además, que Kant se ha vinculado una vez más a esa cuestión básica de toda metafísica; esto lo concedo sin más. Me parece, empero, que existe una diferencia básica que radica precisamente en lo que Kant ha denominado giro copernicano. Mediante dicho giro en modo alguno me parece que se haya hecho a un lado la cuestión del ser; esto sería una interpretación errada. Pero la cuestión del ser recibe ahora, por ese giro, una conformación harto más complicada que la que poseyera en la antigüedad. ¿En qué consiste el giro? “Hasta aquí se suponía que el conocimiento se debía dirigir al objeto [...] ahora se intenta invertir la pregunta. ¿Qué ocurriría si nuestros conocimientos no se dirigieran hacia el objeto, antes bien que fuera éste el que dirigiera nuestro conocimiento?” Es decir, que a la cuestión de la fijación de los objetos precede la cuestión de la constitución ontológica de la objetividad en sí, y que cuanto vale de esta objetividad en sí ha de valer de toda objetividad que se halle dentro de la estructura ontológica. Lo nuevo de este giro me parece que estriba en

que no existe una única estructura ontológica de ese tipo, sino que poseemos estructuras ontológicas por completo diversas. Cada estructura ontológica posee sus nuevos presupuestos aprioristas. Kant afirma hallarse atado a las condiciones de la posibilidad de la experiencia y muestra cómo cada clase de nueva forma se refiere a sendos mundos nuevos de lo objetivo: cómo el objeto estético no se halla coligado con el empírico, cómo tiene sus propias categorías apriorísticas, cómo el arte estructura su mundo, cómo estas leyes son diferentes de las leyes de lo físico. Con esto se insinúa una multiplicidad del todo nueva en el problema del objeto en sí. Por este medio, de la vieja metafísica dogmática surge la nueva metafísica kantiana. El ser de la vieja metafísica era la substancia, que estaba a la base. El ser de la nueva metafísica no es ya, según mi modo de hablar, el ser de una substancia, sino el ser que deriva de una multiplicidad de determinaciones funcionales. Ya aquí me parece que yace el punto esencial de la diferencia entre mi posición y la de Heidegger.

Interpreto la cuestión kantiana de la trascendencia como de nuevo la ha formulado Cohen. Vio lo esencial del método transcendental en que dicho método comienza con un hecho, ante el cual la definición general siguiente: “Empezar con un hecho para preguntar acerca de la posibilidad de ese hecho” de nuevo queda restringida, por cuanto que lo que merece ser cuestionado plantea la ciencia natural matemática. Kant no se encierra en esta delimitación. Pero yo pregunto sobre la posibilidad del lenguaje del hecho. ¿Cómo es posible, cómo es pensable que en ese medio nos podamos entender de un *dasein* a otro? ¿Cómo

es posible que podamos ver una obra de arte como algo determinado objetivamente, como un ente objetivo, como eso pleno de sentido en su totalidad?

Esta cuestión ha de recibir solución todavía. Quizá no haya que resolver todas las cuestiones de la filosofía a partir de aquí. En muchos sectores quizá no se pueda sacar nada partiendo de aquí; pero es preciso que antes que nada se plantee de nuevo la cuestión, y es mi opinión que sólo cuando se haya planteado esta cuestión se habrá despejado el camino para entrar en la problemática que plantea Heidegger.

Heidegger: La última cuestión de Cassirer sobre la contraposición entre Kant y la antigüedad me brinda ocasión de señalar todo el conjunto. La cuestión de Platón se ha de repetir, creo yo. Esto no quiere decir que volvamos a la respuesta que dieran los griegos. Se ve obviamente que el ser en sí se halla escindido en una multiplicidad y que existe por ello un problema central, [debido a lo cual es preciso] agenciarse un terreno desde donde entender la intrínseca multiplicidad de las formas del ser a partir de la idea de ser. Por lo mismo creo que es importante para mí lograr que ese sentido del ser funja como central, [tanto que] todo el conato de mis investigaciones va dirigido a recabar el horizonte para la cuestión sobre el ser, sobre su estructura y su multiplicidad.

Si sólo nos circunscribiéramos a la pura mediación, no iríamos muy lejos de forma productiva. Pertenece al ser de la filosofía, como opción finita del hombre, circunscribirse a la finitud de éste, como rendimiento humano en nada creador. Precisamente, empero, porque la filosofía alcanza a la totalidad del

hombre, la finitud se ha de manifestar en aquélla de un modo del todo radical.

De todo lo tratado, esto es lo que ustedes han de concluir: que no se han de orientar por las posiciones diversas de los que filosofan ni se han de ocupar de Cassirer o de Heidegger, sino que lo importante es que hayan llegado a sentir que nos hallamos en camino de tomar con seriedad, una vez más, la cuestión central de la metafísica. Y esto les quisiera hacer notar: que lo que acaban de ver en pequeña proporción, la disensión de filósofos sobre la unidad de la problemática, cuando se trata de términos mayores se expresa de manera muy distinta, y que en las disputaciones a lo largo de la historia de la filosofía lo esencial es liberarse de la diferencia entre posiciones y puntos de vista; es decir, que la raíz de la labor filosófica se halla en diferenciarse de los puntos de vista.

- [1] Quiere decir 1ª parte, sección 3 de *El ser y el tiempo*.
- [2] La destrucción de la historia de la ontología de la segunda parte de *El ser y el tiempo*.
- [3] La cuarta sección del libro sobre Kant.
- [4] “Aportaciones” es el título de un grueso manuscrito de mitad de los años treinta.
- [5] El texto de la *Disputación de Davos* es una transcripción preparada por O. F. Bollnow y J. Ritter, alumnos de la Universidad de Davos. Según me comunica O. F. Bollnow, no se trata de un documento literal, sino de una elaboración posterior a base de los apuntes por ellos tomados. O. F. Bollnow brindó el texto mecanografiado para su impresión, por lo cual le muestro aquí mi agradecimiento.

- [6] *Crítica de la razón pura*, 2ª ed., p. 21. La edición de Raymund Schmidt (Meiners Philosophische Bibliothek, 1926) confronta de manera ejemplar la primera edición (A) con la segunda (B). Citamos siempre A y B simultáneamente. Para la edición española se ha usado la traducción de Manuel García Morente, Madrid, 1928 (tomo I, p. 100), haciendo, a veces, algunas modificaciones. La traducción es, por desgracia, incompleta. Falta el prometido apéndice con los capítulos de la 1ª ed. que se modificaron totalmente en la 2ª.

- [7] A. G. Baumgarten, *Metaphysica*. 2ª ed. 1743, § I.
- [8] *Op. cit.*, § 2.
- [9] Siguiendo el ejemplo de H. Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie*, 1910, han aparecido recientemente algunos trabajos que estudian, más amplia y profundamente, la relación de Kant con la metafísica tradicional. Cf. sobre todo las investigaciones de H. Heimsoeth, “Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus”, *Kantstudien*, t. XXIX (1924), pp. 121 ss.; además, “Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert”. (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft III. Jahr, Geisteswiss. Kl. Hft. 3*. 1926). Cf. también la obra, más extensa, de M. Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert*, 1924. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 tomos, 1921 y 1924, ofrece una exposición de la filosofía kantiana en relación con la historia de la metafísica poskantiana; sobre la historia de la metafísica en el idealismo alemán, cf. Nic. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1ª parte, 1923; 2ª parte, 1929.

No es posible hacer aquí una crítica de estas investigaciones. Advertimos solamente que todas parten del supuesto de que la *Crítica de la razón pura* es una “teoría del conocimiento” y sólo tratan de la metafísica y de los “temas metafísicos” en forma accesoria.

- [10] M. Heinze, “Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern”, *Abhdlg. der K. Sächsisch. Ges. der Wissenschaften*, t. XIV, phil.-hist. Kl., 1894, p. 666. Cf. también Kant, *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leib-*

niz und Wolff, en *Obras completas* (Cassirer) VIII, pp. 301 s.

- [11] *Über die Fortschritte*, *op. cit.*, p. 238.
- [12] B XV (trad. cit., t. I, p. 29).
- [13] B XIII s. (trad. cit., t. I, p. 26).
- [14] *Über die Fortschritte*, *op. cit.*, p. 302.
- [15] B XVI (trad. cit., t. I, p. 30).
- [16] *Kritik der Urteilskraft, Vorrede zur ersten Aufl.* 1790, en *Obras completas* (Cassirer) V, p. 235 (hay trad. esp.).
- [17] A 11, B 24 (trad. cit., t. I, pp. 104-105).
- [18] A 14, B 28 (trad. cit., t. I, p. 110).
- [19] *Cf. infra* § 7.
- [20] B 25, A 11 (trad. cit., t. I, p. 106).
- [21] A 845 s., B 873 s.; A 247, B 303 (trad. cit., t. II, p. 148);
cf. también: Über die Fortschritte, op. cit., pp. 238, 263, 269, 301.
- [22] B 113 (trad. cit., t. I, p. 221).
- [23] B XVII (trad. cit., t. I, p. 38).
- [24] B XVIII (trad. cit., t. I, p. 38).
- [25] A 146, B 185 (trad. cit., t. I, p. 308).
- [26] A 62 s., B 87 (trad. cit., t. I, p. 189).
- [27] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 4, en *Obras completas* (Cassirer) IV, p. 23 (hay trad. esp.).

- [28] Kant, *Obras póstumas manuscritas*, vol. V. *Metaphysik* (Obras, ed. por la Preuss, Akad. d. Wissenschaften, III, 5) 1928, n° 4892. Cf. B. Erdmann, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, II, 217.
- [29] A 19, B 33 (trad. cit., t. I, p. 117). Subrayado por Kant.
- [30] A 320, B 376 s. (trad. cit., t. II, p. 244).
- [31] *Loc. cit.*
- [32] *Loc. cit.* (trad. cit., t. II, p. 245).
- [33] *Über die Fortschritte*, *op. cit.*, p. 312.
- [34] *Loc. cit.*
- [35] B 72 (trad. cit., t. I, p. 169).
- [36] B 139, 145 (trad. cit., t. I, pp. 253, 261).
- [37] B 71 (trad. cit., t. 1, p. 167).
- [38] El texto kantiano: *intuitus derivatus* (trad. cit., t. 1, p. 169).
- [39] B 72 (trad. cit., t. I, p. 169).
- [40] A 19, B 33 (trad. cit., t. I, p. 117).
- [41] “La intuición sensible es o intuición pura (espacio y tiempo) o bien intuición empírica de aquello que, en el espacio y en el tiempo, es representado inmediatamente como real por la sensación”, B 147 (trad. cit., t. I, p. 263).
- [42] A 68, B 93 (trad. cit., t. I, p. 196).
- [43] Cf. *I. Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. por G. B. Jäsche. *Obras completas* (Cassirer) VIII, § 17, p. 408.

[44] Heidegger utiliza en este párrafo cinco verbos que en alemán tienen la misma raíz (*herstellen, vorstellen, beistellen, darstellen, stellen*) pero que no pueden traducirse al castellano en esta forma. Hemos traducido: *herstellen* por producir, *beistellen* por poner a nuestra disposición, *darstellen* por presentar, *vorstellen* por representar y *stellen* por poner. Cuando Heidegger usa el término *vorstellen* con el sentido de hacer presente, lo hemos traducido por re-presentar.

[45] A 235 (título), 249.

[46] A 20, B 34 (trad. cit., t. I, p. 118).

[47] A 89, B 121 (trad. cit., t. I, p. 232).

[48] B XXVII (trad. cit., t. I, p. 44).

[49] *Kants Opus postumum*, exposición y crítica de E. Adickes; 1920, p. 653 (C 551). Subrayado por el autor.

[50] I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, 1790, *Obras completas* (Cassirer) VI, p. 27.

[51] A 45, B 62 s. (trad. cit., t. I, p. 157).

[52] A 373.

[53] A 277, B 333 (trad. cit., t. II, pp. 189-190).

[54] A 51, B 75 (trad. cit., t. I, p. 174).

[55] A 50, B 74 (trad. cit., t. I, p. 173).

[56] A 294, B 350 (trad. cit., t. II, p. 212).

[57] A 51, B 75 s. (trad. cit., t. I, p. 175).

[58] A 15, B 29 (trad. cit., t. I, p. 112).

[59] A 835, B 863.

[60] *Cf. supra*, § 2.

[61] Carta a M. Hertz, 1781, *Obras completas* (Cassirer), IX, p. 198.

[62] A 703, B 731.

[63] A XX (trad. cit., t. I, p. 16).

[64] B XV (trad. cit., t. I, p. 29). Heidegger cita muy libremente, usando en vez del participio *heimgesucht* el sustantivo verbal *Heimsuchung*, palabra que difícilmente tiene un equivalente exacto en castellano y que hemos traducido por “nostalgia”. Compárense el texto original kantiano y la traducción de García Morente:

“Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung *heimgesucht*, ihm (dem Weg der Wissenschaft) als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren?”

“Mas ¿por qué la naturaleza ha *introducido* en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo (el camino de la ciencia) como uno de sus más importantes asuntos?”

[65] Cf. § 7.

[66] A 25, B 39 (trad. cit., t. I, p. 126).

[67] Kant, *Obras póstumas manuscritas, op. cit.*, vol. V, nº 5846. Cf. Erdmann, *Reflexionen*, II, 1038.

[68] A 32, B 48 (trad. cit., t. I, p. 138). Cf. también B 40 (trad. cit., t. I, p. 126).

[69] A 33, B 49 (trad. cit., t. I, p. 140).

[70] A 33, B 50 (trad. cit., t. I, p. 141).

[71] A 33, B 49 (trad. cit., t. I, p. 140).

[72] A 34, B 50 (trad. cit., t. I, p. 141).

[73] (οὐρανός - tiempo o cielo.)

[74] Cf. *infra* § 35.

[75] Cf. *infra* § 34.

[76] B 73 (trad. cit., t. I, p. 169).

- [77] *Logikvorlesung*, *op. cit.*, VIII, § 6, p. 402.
- [78] *Op. cit.*, § 1, nota 1, p. 399.
- [79] *Op. cit.*, nota 2.
- [80] Hemos traducido *Wasgehalt* como “contenido-*quid*”, *Sachgehalt* como “contenido quiditativo” y *Sachheit* como “quididad”.
- [81] *Op. cit.*, § 4, p. 401; además: A 320, B 377 (trad. cit., t. II, p. 245).
- [82] A 68, B 93 (trad. cit., t. I, p. 195).
- [83] Erdmann, *Reflexionen*, II, 554. *Obras póstumas manuscritas* de Kant, *op. cit.*, vol. V, nº 5051.
- [84] *Logikvorlesung*, § 20, p. 408.
- [85] A 73, B 98 (trad. cit., t. I, p. 202).
- [86] *Prolegomena*, § 21.
- [87] A 76-80, B 102-105; en B es el § 10 (trad. cit., t. I, pp. 207 ss.).
- [88] *Cf. supra*, § 7, y § 9.
- [89] A 94.
- [90] A 76 s., B 102 (trad. cit., t. I, p. 207 s.).
- [91] A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209).
- [92] A 77, B 103 (trad. cit., t. I, p. 208).
- [93] A 78 s., B 104 (trad. cit., t. I, p. 210).
- [94] A 79, B 104 s., (trad. cit., t. I, p. 210).
- [95] A 79, B 105 (trad. cit., t. I, p. 210).
- [96] A 88, B 121 (trad. cit., t. I, p. 231).
- [97] A 85, B 117 (trad. cit., t. I, p. 226).
- [98] *Cf. infra*, § 31.

[99] Hemos traducido, siguiendo la traducción francesa de De Waelhens y Biemel, *entgegenstehen* (literalmente: enfrentarse) por ob-jetarse, pues el sentido etimológico de este término (*ob-jicere*) coincide con el del término alemán. El acto de ob-jetivación al que se hace referencia es anterior al acto de objetivación propiamente dicho, tal como lo define la teoría del conocimiento.

[100] A 92 s., B 124 s. (trad. cit. t. I, p. 235 s.).

[101] A 104.

[102] A 104.

[103] A 104.

[104] A 103 s.

[105] A 113.

[106] A 106.

[107] A 126.

[108] A 115-128.

[109] A 115.

[110] A 119.

[111] A 124.

[112] A 108.

[113] A 116.

[114] A 107.

[115] A 117 nota (subrayado por Kant).

[116] A 118.

[117] *Loc. cit.*

[118] A 287, B 343 s. (trad. cit., t. II, p. 202); *cf. Nachträge zur Kritik* (en las *Obras póstumas* de Kant, ed. por B. Erdmann), p. 45, 1881.

- [119] A 249.
- [120] A 99.
- [121] *Loc. cit.*
- [122] A 119.
- [123] A 119.
- [124] A 120.
- [125] A 99.
- [126] A 123.
- [127] A 124.
- [128] A 124. La eliminación del *und* (y), propuesta por Erdmann y Riehl quita a la frase —tal vez algo dura— el sentido decisivo, según el cual la imaginación trascendental unifica, primeramente, la intuición pura en sí misma y, luego, a ésta con la apercepción pura.
- [129] A 110.
- [130] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Opera (ed. Adam et Tannery), t. X, p. 368 ss.
- [131] *Cf. supra*, § 2.
- [132] A 669, B 697; A 703, B 731.
- [133] A 85, B 117 (trad. cit., t. I, p. 226).
- [134] A 128.
- [135] A 137, B 176-187 (trad. cit., t. I, p. 296 ss.).
- [136] A 120.
- [137] Heidegger usa aquí tres términos formados con el mismo verbo: *abbilden*, *nachbilden* y *vorbilden* (literalmente: retratar, copiar y figurar) que hemos traducido por “formar imágenes”, “reproducir imágenes” y “preformar imágenes”. Sin embargo, los substantivos respec-

tivos *Abbild* y *Nachbild* han sido traducidos literalmente.

- [138] A 140, B 179 s. (trad. cit., t. I, p. 301).
- [139] A 141, B 180 (trad. cit., t. I, p. 301).
- [140] *Loc. cit.* (trad. cit., t. I, p. 302).
- [141] *Loc. cit.*
- [142] *Über eine Entdeckung, loc. cit.*, p. 8, nota.
- [143] A 140, B 179 (trad. cit., t. I, p. 300).
- [144] A 140, B 179 (trad. cit., t. I, p. 301).
- [145] A 140, B 180 (trad. cit., t. I, p. 301).
- [146] A 141, B 180 (trad. cit., t. I, p. 302).
- [147] A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).
- [148] A 142, B 182 (trad. cit., t. I, p. 303).
- [149] A 320, B 377 (trad. cit., t. II, p. 245).
- [150] A 31 s., B 47 (trad. cit., t. I, p. 137).
- [151] *Loc. cit.*
- [152] A 145, B 184 (trad. cit., t. I, p. 307).
- [153] A 138, B 177 (trad. cit., t. I, p. 298).
- [154] A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).
- [155] A 145, B 184 s. (trad. cit., t. I, p. 307).
- [156] *Loc. cit.*
- [157] A 142 ss., B 182 ss. (trad. cit., t. I, pp. 304 ss.).
- [158] A 158 ss., B 197 ss. (trad. cit., t. II, p. 13).
- [159] A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).
- [160] *Cf. infra*, § 35.
- [161] A 144, B 183 (trad. cit., t. I, p. 305).

- [162] A 182 ss., B 224 ss. (trad. cit., t. II, pp. 47 ss.).
- [163] A 144, B 183 (trad. cit., t. I, p. 305).
- [164] *Loc. cit.*
- [165] *Cf.* A 78 ss., B 104 ss. (trad. cit., t. I, pp. 210 ss.).
- [166] A 137 s., B 176 s. (trad. cit., t. I, p. 297).
- [167] A 138, B 177 (trad. cit., t. I, p. 298).
- [168] A 139, B 178 (trad. cit., t. I, p. 299). El texto se ha traducido directamente.
- [169] La traducción de García Morente dice: “El esquema puro de...”
- [170] *Obras póstumas manuscritas* de Kant, *op. cit.*, vol. V, nº 6359.
- [171] A 154-158, B 193-197 (trad. cit., t. II, pp. 8-13).
- [172] A 155, B 195 (trad. cit., t. II, p. 10).
- [173] A 150 ss., B 189 ss. (trad. cit., t. II, pp. 5 ss.).
- [174] A 154, B 193 s. (trad. cit., t. II, p. 8).
- [175] A 155, B 194 (trad. cit., t. II, p. 9).
- [176] *Loc. cit.*
- [177] A 156 ss., B 195 ss. (trad. cit., t. II, p. 10).
- [178] *Logikvorlesung*, § 106, nota 2, *loc. cit.*, VIII, p. 447; *cf.* también B 302, nota (trad. cit., t. II, p. 145), A 596, B 624, nota.
- [179] A 156, B 195 (trad. cit., t. II, pp. 10-11).
- [180] *Loc. cit.* El texto se ha traducido directamente.
- [181] *Loc. cit.*
- [182] A 157, B 196 s. (trad. cit., t. II, p. 11).
- [183] A 158, B 197 (trad. cit., t. II, pp. 13-14).

- [184] La interpretación del principio sintético supremo que hemos dado muestra en qué medida determina este principio la esencia de los juicios sintéticos *a priori* y puede ser considerado como el principio metafísico de *razón suficiente*, bien comprendido. Cf. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes, Festschrift f. E. Husserl* (Ergänzungsbd. z. Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forsch.), 1929, pp. 71 ss., sobre todo p. 79 (apareció también como separata; 3ª ed., 1949, pp. 15 s.) [hay trad. esp.].
- [185] A 108 s.
- [186] A 235 ss., B 294 ss. (trad. cit., t. II, pp. 133 ss.).
- [187] A 250; este texto fue corregido por el mismo Kant. Cf. *Nachträge*, CXXXIV.
- [188] A 146, B 185 (trad. cit., t. I, p. 308).
- [189] Cf. *Vom Wesen des Grundes, loc. cit.*, pp. 75 ss., 3ª ed., pp. 11 ss.
- [190] A 247, B 303 (trad. cit., t. II, p. 148).
- [191] A 845, B 873. Cf. también el empleo del título “ontología” en: *Fortschritte der Metaphysik*.

- [192] A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).
- [193] A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209).
- [194] H. Mörchen, en su disertación de Marburgo (1928): *Die Einbildungskraft bei Kant*, realizó la tarea de exponer e interpretar en forma monográfica la doctrina kantiana de la imaginación, según se desprende de la *Antropología*, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica del juicio* y los demás escritos y cursos. Dicho estudio será publicado en el vol. XI del *Jahrbuch f. Philos. und phänomenol. Forschung*. La presente exposición se limita a lo más necesario, guiándose exclusivamente por el problema principal de la fundamentación de la metafísica.
- [195] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Obras Completas (Cassirer) VIII, § 28, p. 54 (hay trad. esp. de José Gaos).
- [196] Reicke, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, 1889, p. 102.
- [197] Ya en el *De Anima*, Γ 3, Aristóteles pone la φαντασία “entre” la αἴσθησις y la νόησις.
- [198] Erdmann, *Reflexionen I*, 118. *Obras póstumas manuscritas de Kant*, op. cit., vol. II, 1, n° 339. Cf. también Pöhlitz, *Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, 2ª ed., hecha según la ed. de 1821, por K. H. Schmidt, 1924, p. 141.
- [199] *Anthropologie*, op. cit., VIII, § 28.
- [200] *Loc. cit.*
- [201] B 151 (trad. cit., t. I, p. 268).
- [202] Cf. § 24.

- [203] A 124.
- [204] A 78 s., B 104 (trad. cit., t. I, p. 210).
- [205] *Cf.* § 6.
- [206] A 94.
- [207] A 115.
- [208] A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209). La caracterización explícita de la imaginación como una facultad fundamental debía aclarar la significación de esta facultad a los contemporáneos de Kant. Fichte, Schelling y, a su manera, Jacobi atribuyeron a la imaginación un papel esencial. No podemos examinar aquí si llegaron a reconocer, a sostener o hasta interpretar, en un sentido más originario, la esencia de la imaginación tal como Kant la concibió. La siguiente interpretación de la imaginación trascendental surgió de un planteamiento diferente, y se mueve en dirección opuesta a la del idealismo alemán. *Cf. infra*, § 35.
- [209] A 94 s. Kant dice aquí expresamente que ha tratado, en la *Estética trascendental*, de la sinopsis trascendental.
- [210] Se trata del prefijo griego σύν (con) que aparece en los términos síntesis y sinopsis.
- [211] A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209).
- [212] Erdmann, *Reflexionen II*, 408. Obras póstumas manuscritas de Kant, *op. cit.*, vol. V, n° 5934. Adickes, apoyándose en la variante de Erdmann —que en mi opinión no es acertada— lee en vez de “preformación” (*Vorbildung*), “unión” (*Verbindung*). *Cf. infra*, § 32.
- [213] A 291, B 347 (trad. cit., t. II, p. 206). R. Schmidt observa que en A “(*ens imaginarium*)” aparece tres líneas más arriba después de “tiempo”.
- [214] *Reflexionen*, II, 402, *Obras póstumas manuscritas de Kant*, *op. cit.*, vol. V, n° 5315.

- [215] A 374.
- [216] Sólo al separar netamente la sinopsis de la intuición pura y de la síntesis del entendimiento se aclara la diferencia entre la “forma de la intuición” y la “intuición formal”, distinción que Kant introduce en B § 26, p. 160, nota (trad. cit., t. I, p. 279).
- [217] A 124.
- [218] *Cf. supra*, § 5.
- [219] B 133, nota (trad. cit., t. I, p. 247).
- [220] A 126.
- [221] A 343, B 401.
- [222] A 140, B 179 (trad. cit., t. I, p. 300).
- [223] A 141, B 180 (trad. cit., t. I, p. 302).
- [224] A 142, B 181 (trad. cit., t. I, p. 303).
- [225] A 651, B 679.
- [226] A 567 s., B 595 s.
- [227] A 832, B 860. *Cf.* a este respecto: *Vom Wesen des Grundes*, 3ª ed., pp. 28 s.
- [228] A 570, B 598.
- [229] *Loc. cit.*
- [230] *Über die Fortschritte der Metaphysik*, *loc. cit.*, VIII, p. 249.
- [231] A 474, B 502.
- [232] A 800, B 828.
- [233] *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *Obras completas* (Cassirer) VI, p. 166.
- [234] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2ª ed. *Obras completas* (Cassirer) IV, p. 257 (hay trad. esp.).

- [235] *Kritik der praktischen Vernunft*, I parte, 1er. libro, 3er. capítulo, *Obras completas* (Cassirer), V, pp. 79 ss. (hay trad. esp.).
- [236] *Loc. cit.*, p. 84.
- [237] *Cf. supra* los §§ 24 y 25.
- [238] A 94.
- [239] A 115.
- [240] A 78, B 103 (trad. cit., t. I, p. 209).
- [241] *Cf. Nachträge* XLI.
- [242] *Cf. infra*.
- [243] B 130 (trad. cit, t. I, p. 243).
- [244] *Loc. cit.*
- [245] B 135 (trad. cit., t I, p. 248).
- [246] B 140, 153 (trad. cit., t. I, pp. 254 s. y 269).
- [247] B 152 (trad. cit., t. I, p. 269).
- [248] B 154 (trad. cit., t. I, p. 272).
- [249] B 162, nota (trad. cit., t. I, p. 281).
- [250] B 151 (trad. cit., t. I, p. 268).
- [251] *Loc. cit.*
- [252] A XVI ss. (trad. cit., t. I, pp. 11 ss.).
- [253] *Loc. cit.*
- [254] A 98.
- [255] B 33 (trad. cit., t. I, p. 117).
- [256] *Über die Fortschritte der Methaphysik*, *op. cit.*, VIII, p. 312.
- [257] *Cf. supra*, § 28.
- [258] B 291 (trad. cit., t. II, p. 130).

[259] Pölitz, *Vorlesungen über die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 88, *cf.* p. 83.

[260] A 95 ss.

[261] A 98.

[262] A 98-100.

[263] A 120. *Cf.*, además, la nota de Kant.

[264] A 100-103.

[265] A 102.

[266] Kant dice: “La síntesis reproductiva de la imaginación forma parte de los actos trascendentales del espíritu”. A 102. Ahora bien, Kant llama, generalmente, imaginación no trascendental, es decir, empírica, a la imaginación reproductiva. Si se toma “reproductivo” en el sentido de “empírico”, la frase citada pierde todo su sentido. Riehl (*Korrekturen zu Kant, Kantstudien*, vol. V [1901], p. 268) propone, por tanto, que se escriba “productiva” en vez de “reproductiva”. Si bien se anula así el pretendido contrasentido, se anula también la idea misma que Kant quiso expresar por medio de esta frase. Pues lo que quiere demostrar precisamente es que la imaginación productiva, lo que aquí quiere decir pura, es reproductiva pura, en tanto posibilita la reproducción. La interpolación de “productiva” sólo tiene sentido si, en vez de remplazar la palabra “reproductiva”, la determina con mayor exactitud, lo que el contexto hace enteramente ocioso. Si de todas maneras se quiere corregir algo, debe ponerse “síntesis reproductiva pura”.

[267] A 102.

[268] A 102.

[269] A 103-110.

[270] A 551, B 579.

[271] A 152, B 191 (trad. cit., t. II, p. 6).

- [272] A 152 s., B 192 (trad. cit., t. II, pp. 6-7).
- [273] A 103.
- [274] A 103.
- [275] A 126.
- [276] A 35, B 51 (trad. cit., t. I, p. 142).
- [277] A 77, B 102 (trad. cit., t. I, p. 207 s.).
- [278] *Cf. supra*, § 4.
- [279] B 67 s. (trad. cit., t. I, pp. 163 s.).
- [280] *Loc. cit.* La modificación propuesta: “ihrer Vorstellung” en vez de “seiner Vorstellung” anula el sentido esencial del texto. El *ihrer* no quiere decir que la representación sea una representación del espíritu, sino que el representar, puesto en el espíritu, re-presenta las “relaciones puras” de la sucesión de la serie de los ahora y las pro-pone a la receptividad. (El hecho de que en castellano la forma de la tercera persona singular del pronombre posesivo sea la misma para ambos géneros, no facilita la comprensión exacta de la sutil distinción anterior, ni deja entrever al lector de habla castellana la naturaleza de la modificación que se discute.)
- [281] A 123.
- [282] A 144, B 183 (trad. cit., t. I, p. 305).
- [283] A 182, B 225 (trad. cit., t. II, p. 48).
- [284] A 348 ss., B 406 ss.
- [285] *Cf. supra*, § 33 c. Un pasaje de la disertación de 1770 demuestra que Kant estuvo indeciso respecto a el “al mismo tiempo”: *Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem præmittat ac sibi conditionis loco substernat. A enim et non A non repugnant, nisi simul (h. e. tempore*

eodem) cogitata de eodem... De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 14, 5. *Obras completas* (Cassirer) II, p. 417. Kant demuestra aquí la imposibilidad de una deducción “racional” del tiempo, es decir, su carácter intuitivo, al indicar que toda “ratio” y aun el principio fundamental del pensamiento en general, presupone el “tiempo”. El significado “temporal” de este “tempore eodem” queda ciertamente oscuro. Si significa “en el mismo ahora”, Moses Mendelsohn tendría razón al escribir, en una carta a Kant (25 dic. 1770), refiriéndose a este pasaje:

“No creo que la condición del “eodem tempore” sea tan necesaria para el principio de contradicción. En tanto se trate de un mismo sujeto, *A* y *non A* no pueden ser enunciados del mismo, ni aun en tiempos diferentes. Lo único que se requiere para el concepto de la imposibilidad es que haya un mismo sujeto con dos predicados *A* y *non A*. También puede decirse: *impossible est, non A prædicatum de subiecto A.*” Kant, *Obras Completas* (Cassirer), IX, p. 93.

[286] A 101.

[287] B 288 ss. (trad. cit., t. II, pp. 126 ss.).

[288] B 291 (trad. cit., t. II, pp. 129-130).

[289] *Cf. supra*, § 22.

[290] *Über eine Entdeckung*, *op. cit.*, VI, p. 71.

- [291] Cf. § 26.
- [292] A 804 s., B 832 s.
- [293] *Obras completas* (Cassirer), VIII, p. 343.
- [294] *Loc. cit.*, p. 344.
- [295] Cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, p. 13 s. (hay trad. esp. de José Gaos).
- [296] Cf. *Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze*. T. I, 1915, p. 319. En la 2ª y 3ª ed. los volúmenes se han publicado bajo el título de *Vom Umsturz der Werte*.
- [297] *Loc. cit.*, p. 324.
- [298] Cf. *Die Stellung des Menschen in Kosmos*.
- [299] A 703, B 731.
- [300] *Loc. cit.*
- [301] Cf. 2ª parte.
- [302] Cf. Aristóteles, *Física* Γ 4, 203 b I5. Aun el mismo Kant habla en la *Crítica de la razón pura* (A 845, B 873) de la “fisiología de la razón pura”.
- [303] Cf. *Vom Wesen des Grundes*, 1ª parte.
- [304] *Wissenschaft der Logik*. *Obras Completas*, t. III, pp. 78 s.
- [305] *Obras completas* (Cassirer), IX, p. 198.
- [306] Cf. *Sein und Zeit*. (Hay trad. esp. de José Gaos: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951).
- [307] Para la comprensión concreta de los siguientes párrafos es indispensable un estudio de *El ser y el tiempo*.

Me abstengo de tomar posición frente a la crítica emitida hasta la fecha. Esta toma de posición será objeto de una publicación especial, y se ocupará únicamente de aquellas críticas —las hay de muy diversa índole— que se mantienen dentro de la dimensión del problema.

[308] B XXXIV (trad. cit., t. I, p. 52).

[309] A 244, B 302 (trad. cit., t. II, p. 144).

[310] *Wissenschaft der Logik*, Introducción, *Obras completas*, vol. III, pp. 35 s.

[311] Sin interrogante en el original. [T.]

ÍNDICE

Prólogo a la cuarta edición
Prólogo a la primera edición
Prólogo a la segunda edición
Observaciones previas a la tercera edición

Introducción

Tema y estructura de la investigación

ANÁLISIS DE LA IDEA DE UNA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL MEDIANTE LA INTERPRETACIÓN DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA* COMO FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

Parte primera. El punto de partida de la fundamentación de la metafísica

- § 1. El concepto tradicional de la metafísica
- § 2. El punto de partida de la fundamentación de la metafísica tradicional
- § 3. La fundamentación de la metafísica como *Crítica de la razón pura*

Parte segunda. La realización de la fundamentación de la metafísica

A) La caracterización de la dimensión de regresión para la realización de la fundamentación de la metafísica

I. Caracteres esenciales del campo de origen

- § 4. La esencia del conocimiento como tal
- § 5. La esencia de la finitud del conocimiento
- § 6. El campo de origen de la fundamentación de la metafísica

II. La manera en que se revela el origen

- § 7. Esquema de las etapas para una fundamentación de la ontología
- § 8. El método para revelar el origen

B) El proyecto de la posibilidad interna de la ontología: las etapas de su realización
Primera etapa de la fundamentación: los elementos esenciales del conocimiento puro

a) La intuición pura en el conocimiento finito

- § 9. Explicitación del espacio y del tiempo como intuiciones puras

§ 10. El tiempo como intuición universal pura

b) El pensamiento puro en el conocimiento finito

§ 11. El concepto puro del entendimiento (la noción)

§ 12. Las nociones como predicados ontológicos (categorías)

Segunda etapa de la fundamentación: la unidad esencial del conocimiento puro

§ 13. La pregunta por la unidad esencial del conocimiento puro

§ 14. La síntesis ontológica

§ 15. El problema de las categorías y el papel de la Lógica trascendental

Tercera etapa de la fundamentación: la posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis ontológica

§ 16. Aclaración de la trascendencia de la razón finita como intención básica de la Deducción trascendental

§ 17. Las dos vías de la Deducción trascendental

§ 18. Forma exterior de la Deducción trascendental

Cuarta etapa de la fundamentación: el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico

§ 19. Trascendencia y sensibilización

§ 20. Imagen y esquema

§ 21. Esquema e imagen-esquema

§ 22. El esquematismo trascendental

§ 23. Esquematismo y subsunción

Quinta etapa de la fundamentación: determinación total de la esencia del conocimiento ontológico

§ 24. El principio sintético supremo como determinación total de la esencia de la trascendencia

§ 25. La trascendencia y la fundamentación de la *metaphysica generalis*

Parte tercera. La fundamentación de la metafísica en su originareidad

A) Caracterización explícita del fundamento establecido en la fundamentación

§ 26. La imaginación trascendental como centro formativo del conocimiento ontológico

§ 27. La imaginación trascendental como tercera facultad fundamental

B) La imaginación trascendental como raíz de ambas ramas

§ 28. La imaginación trascendental y la intuición pura

§ 29. La imaginación trascendental y la razón teórica

§ 30. La imaginación trascendental y la razón práctica

§ 31. La originareidad del fundamento establecido y el retroceso de Kant ante la imaginación trascendental

C) La imaginación trascendental y el problema de la razón pura humana

§32. La imaginación trascendental y su relación con el tiempo

§ 33. El carácter temporal interno de la imaginación trascendental

§ 34. El tiempo como afección pura de sí mismo y el carácter temporal del sí-mismo.

§ 35. La originareidad del fundamento establecido y el problema de la metafísica

Parte cuarta. Repetición de la fundamentación de la metafísica

A) Fundamentación de la metafísica en la antropología

§ 36. El fundamento establecido y el resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica

§ 37. La idea de una antropología filosófica

§ 38. La pregunta acerca de la esencia del hombre y el verdadero resultado de la fundamentación kantiana

B) El problema de la finitud en el hombre y la metafísica del ser-ahí

§ 39. El problema de una posible determinación de la finitud en el hombre

§ 40. La elaboración originaria de la pregunta del ser como vía hacia el problema de la finitud en el hombre

§ 41. La comprensión del ser y el ser-ahí en el hombre

C) La metafísica del ser ahí como ontología fundamental

§ 42. La idea de una ontología fundamental

§ 43. El punto de partida y el curso de la ontología fundamental

§ 44. La finalidad de la ontología fundamental

§ 45. La idea de la ontología fundamental y la *Crítica de la razón pura*

Apéndice

Conferencias davosianas

La *Crítica de la razón pura* de Kant y la tarea de la fundamentación de la metafísica.

Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger

La primera frase de *Kant y el problema de la metafísica* anuncia la intención de Heidegger al emprender una nueva interpretación de la obra kantiana fundamental: "La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica". No se trata, pues, de aclarar alguna dificultad, algún malentendido, que obstruya la comprensión de esta obra; por el contrario, Heidegger se propone sacar a luz el contenido decisivo de la *Crítica*, tratando de exponer lo que Kant "ha querido decir." Y su intención, por arbitraria que pueda parecer, se apoya en una máxima que el mismo Kant quería ver aplicada en toda interpretación filosófica, y que consiste en "reconocer, apartándose de la investigación de la letra, lo que el autor ha querido decir". Así, Heidegger, disintiendo de los comentaristas habituales que parten del supuesto de que la *Crítica de la razón pura* es una "teoría del conocimiento" y sólo tratan la metafísica y los temas metafísicos en forma accesorio, enfoca el problema de la metafísica "como problema de la ontología fundamental". Pero el hecho de que ya en la introducción de su obra aparezca el término, tan característico, de "ontología fundamental", puede despertar la sospecha de que Heidegger, arbitrariamente, presta a Kant su propia problemática e intenta hacer de la *Crítica* una justificación de su propio pensamiento. Será el lector, en última instancia, quien decida si esta sospecha es fundada o si la interpretación heideggeriana penetra en la obra de Kant más que todos los comentarios anteriores.



Thank you for evaluating ePub to PDF Converter.

That is a trial version. Get full version in http://www.epub-to-pdf.com/?pdf_out