

NOTA CRÍTICA

Heidegger, un kantiano sedicente (Comentarios al *Curso de Marburgo (1925-1926)* sobre Kant)

EUGENIO MOYA¹

La edición española del *Curso de Marburgo* sobre Kant de 1925-1926², publicado inicialmente por Walter Biemel en 1975, a partir del manuscrito de Martin Heidegger, una transcripción de Fritz Heidegger y una copia taquigráfica de Simon Moser, es una buena ocasión para reevaluar críticamente la interpretación heideggeriana de Kant, pues, como sabemos, esas lecciones del semestre de invierno, pensadas en el contexto de la redacción de la segunda parte de *Sein und Zeit*, contienen lo esencial de una recepción de Kant que se repetirá en el curso de 1927-1928, en las conferencias de Davos (marzo-abril de 1929), y en la edición de *Kant y el problema de la metafísica* (1929).

I

Los sistemas idealistas que vinieron inmediatamente después de Kant y que creyeron enlazarse directamente a él no vieron en el planteamiento trascendental el medio seguro de que dispone la razón humana para limitarse a sí misma, sino que, por el contrario, el instrumento que les permitía sustraer a la razón de todas las limitaciones que hasta entonces se le venían imponiendo, cumpliendo lo que Platón había prometido, pero sin poder avanzar: transformar la dialéctica en algo más que un simple órgano del conocimiento de la realidad para abarcar ésta en su plenitud y totalidad. De nuevo, la vieja identidad parmenídea del pensar y el ser reconstituída.

Tal era el punto al que creía haber llegado la *Lógica* de Hegel, que reprocha a Kant y a toda la lógica anterior su incapacidad para sobreponerse al punto de vista puramente «formal» y subjetivo. Hegel sostiene que el enfoque crítico renuncia a su interés por los objetos por su concepción instrumental del conocimiento. La *crítica de la razón* se plantea como un análisis de la forma del conocimiento, haciendo abstracción del contenido objetivo de éste, con lo que la crítica de la razón se separa del conocimiento objetivo. Pero cuando se procede reflexivamente, la forma del pensamiento sólo formalmente se distingue de su contenido, es en concreto el contenido mismo que se aprehende a sí mismo, el *en sí* que se convierte en un *para sí*. De este modo el error kantiano consistió en descubrir las formas y las categorías como fundamento absoluto del pensamiento del objeto y del objeto para el pensamiento; o sea, el error estaba en admitir lo trascendental como originario, porque la presencia del objeto no puede ser pensado, como ya denunciaba en *Glauben und Wissen* (1802), más que como simple apariencia de una realidad *escondida*.

1 Departamento de Filosofía. Universidad de Murcia. E-mail: emoya@um.es

2 Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*. Versión española de J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2004, 328 páginas.

«Antes de Kant —dice Hegel— nadie distinguía, en nuestro país, entre entendimiento y razón. Pero, si no queremos hundirnos en la conciencia vulgar, con su burda confusión de las formas distintas del pensamiento puro, es necesario que establezcamos entre el entendimiento y la razón esta diferencia: para la segunda, el objeto es lo determinado en y para sí, la identidad de contenido y forma, de lo universal y lo particular, mientras que para el primero se desdobra en forma y contenido, en lo universal y lo particular, en un vacío en sí y en la determinación que desde fuera recae sobre él: o, lo que es lo mismo, en el pensar del entendimiento el contenido es indiferente con respecto a su forma, a diferencia de lo que ocurre con el conocimiento racional o por medio de conceptos, en que el contenido crea por sí mismo su forma»³.

La identificación dialéctica del ser y del concepto disuelve el problema del fundamento del conocimiento: no hay un comienzo inmediato y absoluto, es decir, un algo sin la conciencia o una conciencia sin algo. Todo se da en un sistema de mediaciones. La tesis kantiana de la irreductibilidad de intuición y concepto es errónea. Nada es absolutamente inmediato, todo es derivado, en rigor la única realidad «no derivada» es el conjunto del sistema de derivaciones, es decir, la Idea absoluta de la *Lógica* y el Saber absoluto de la *Fenomenología*. Lo inmediato es para Hegel un mediato que se ignora como momento en el devenir total del ser y del *Logos*. La lógica de Hegel cierra, por eso, el sistema metafísico; es la recuperación total de la realidad total en el saber absoluto: el ser inmediato es ya *Logos*. Ningún objeto, en tanto que se presenta como algo externo, como separado de la razón, independiente de ella, puede oponerle resistencia, puede no ser penetrado por ella.

En este contexto filosófico, en el que la misma historia no es sino la realización y la verdadera expresión del Espíritu y en el que la filosofía como disciplina, en vez de servir de base o fundamento a las ciencias, las subsumía, se comprende que un grupo de filósofos alemanes en la década de 1860-1870 denunciaran los excesos de una lógica hegeliana que había devenido pura metafísica. Se impuso, así, el famoso eslogan de los neokantianos: «¡vuelta a Kant!» (*zurück zu Kant!*), un eslogan que lanzó en 1862 E. Zeller en su lección inaugural en Heidelberg: «Sobre el significado y tarea de la teoría del conocimiento».

«ha llegado [la filosofía alemana] —dice Zeller— a uno de los puntos críticos que, en caso favorable, la llevará a una transformación sobre bases nuevas y, en caso adverso, a su decadencia y disolución. En vez de los grandiosos y armónicos sistemas que, en rápida sucesión, dominaron durante medio siglo la filosofía alemana, se nos ofrece en los momentos actuales el deplorable espectáculo de una desintegración y un estancamiento innegables, que entorpecen hasta los intentos más plausibles e impiden que las más sagaces investigaciones se traduzcan en resultados favorables en cuanto a la totalidad de la filosofía; y otro tanto acontece con las relaciones entre la filosofía y las ciencias especiales (...): hasta tal punto se ha salido de su cauce natural, que si bien la primera está dispuesta, en general, a aprender de las segundas más que hace algunos decenios, vemos cómo en las ciencias especiales va arraigando más y más el prejuicio de que ya no necesitan de la filosofía para sus fines propios y de que, lejos de necesitarla, representa un entorpecimiento para sus investigaciones. Huelga demostrar que este estado de cosas es perjudicial... Dondequiera que las cosas siguen una tra-

3 Hegel, G.W., *Enciclopedia* § 467 (Werke, t. VII, pp. 335-336)

yectoria coherente se siente, de vez en cuando, la necesidad de retornar al punto de partida de esa evolución, de recordar los problemas originarios y de intentar de nuevo resolverlos con el espíritu inicial, aunque tal vez con otros medios. Este momento parece haber llegado también para la filosofía alemana. Pues bien, el arranque del proceso evolutivo en que se ve encuadrada nuestra actual filosofía es Kant, y la realización científica con que éste abrió nuevas rutas a la filosofía, su teoría del conocimiento. Quien intente mejorar los fundamentos de nuestra filosofía tendrá que volver necesariamente los ojos, antes que nada, a esta investigación e indagar con el espíritu de su misma crítica los problemas que Kant se planteó, para evitar, enriquecido con las experiencias científicas de nuestro siglo, los errores en que él hubo de incurrir.»⁴

Es, pues, la teoría del conocimiento, no la simple lógica, la que se erige en fundamento formal de toda la filosofía, la llamada a pronunciar la última palabra acerca del método certero que debe seguirse en la filosofía y en la ciencia en general.

II

En el contexto de la rehabilitación de la *Erkenntniskritik* kantiana podemos hacernos una idea de lo provocador que pudo ser leer lo que Heidegger escribió en el § 3 de *Kant y el problema de la metafísica*: que la *Crítica de la razón pura* «no tiene nada que ver con la teoría del conocimiento»⁵, y que quienes la habían interpretado como una teoría de las ciencias positivas (en clara referencia a Cohen y su *Kants Theorie der Erfahrung*, 1881⁶), «desconocen por completo la intención de esa obra».

«Si la dejásemos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la *Crítica de la razón pura* no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óptico (experiencia), sino del conocimiento ontológico. Pero ni esta interpretación, que a su vez está bastante alejada de la interpretación de la Estética y de la Analítica trascendentales comúnmente aceptada, acierta en lo esencial.»⁷

4 Zeller, E., «Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie», en: *Vorträge und Abhandlungen*, Leipzig, 1877. Citado por Cassirer, E., *El problema del conocimiento*, Madrid, FCE, 1956, IV, pp. 1314.

5 Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, FCE, 19812, pp. 24-25.

6 Como he sostenido en «Neokantismo» (en: *Diccionario Espasa de Filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003, pp. 616-617), al margen del momento «deconstructivo», fundacional, del neokantismo, que tuvo como protagonistas a los profesores de las universidades de Berlín, Heidelberg y Jena (de ahí que el neocriticismo se asociara a la *Schulphilosophie* [filosofía académica]), esto es, a nombres como Eduard Zeller (1814-1908), Kuno Fischer (1824-1907), Friedrich A. Lange (1828-1875), Hermann Helmholtz (1821-1894) y Otto Liebmann (1840-1912), la filosofía neokantiana hizo visibles tres orientaciones principales: de un lado, nos encontramos con la de Helmholtz, Gustav Theodor Fechner (1801-1887), Johannes Müller (1801-1858), Emil Du Bois-Reymond (1818-1896), Friedrich Albert Lange (1828-1875), y Alois Riehl (1844-1924), que, en la línea de Jakob Friedrich Fries (1773-1843), intentó una naturalización del criticismo; de otro, la de Hermann Cohen (1848-1918), Eduard Bernstein (1850-1932), Paul Natorp (1854-1924), Karl Vorländer (1860-1928), Ernst Cassirer (1874-1945), Arthur Liebert (1878-1946) y el primer Nicolai Hartmann (1882-1950), integrantes de la «Escuela de Marburgo», racionalista y logicista, que centró sus investigaciones en la búsqueda de los fundamentos lógico-conceptuales de las ciencias; por último, la de la *Südwestdeutsche Schule*, más conocida como «Escuela de Baden», fundada por Wilhelm Windelband (1848-1915) y cuyos miembros más destacados fueron Heinrich Rickert (1863-1936), Bruno Bauch (1877-1942), Jonas Cohn (1869-1947), Emil Lask (1875-1915) y Richard Kroner (1884-1974), que centraron sus reflexiones en la axiología y la historia.

Heidegger habla de la *intención* de Kant, una expresión que hay que entenderla en clave personal: Heidegger cree haber descubierto un *Kant originario* que en la *Crítica de la razón pura* fundamentó y elevó por primera vez la dignidad del discurso de la ontología como *metaphysica generalis*.

No le importó la suspensión de funciones de todos los metafísicos que tan solemnemente proclamara Kant en el § 5 de los *Prolegómenos*⁸. Tampoco someter a Kant a una problemática ajena a su obra. Como le comenta a Jaspers en una carta de 16 de diciembre de 1925⁹,

«Estoy agradecido al destino por haberme preservado de echar a perder a Kant y Hegel mediante unas lentes que hoy se venden.

Creo que estoy siguiendo el espíritu del mundo al estar próximo a ambos»

Kant habla de *destino*. Cree, como la misma raíz de la palabra alemana *Geschick* indica, haber recibido el encargo de recuperar al *Kant originario* contra los kantianos sedicentes. Así se lo confiesa de nuevo a Jaspers en febrero de 1928¹⁰:

«Por ahora soy «edificado» a diario por Kant, que puede ser interpretado todavía con mayor vehemencia que Aristóteles. Creo que debe ser redescubierto totalmente de nuevo».

Si, de acuerdo con los planteamientos hermenéuticos de los que Rorty se considera heredero, entendemos que es *edificante* todo proyecto que permite encontrar nuevas, más interesantes y provechosas formas de hablar¹¹, hay que decir que la «edificación» kantiana de Heidegger tiene que ver con el proyecto transcendental del filósofo de Königsberg. En efecto, Heidegger también quiere llamarse filósofo transcendental. Por eso extiende la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento al todo de la experiencia humana del mundo y de su praxis vital. Se comprometió así con Kant, pero yendo más allá de él, al preguntarse por *cómo es posible comprender*. Desde esta perspectiva, en la medida en que la filosofía transcendental no investigó al *ente* mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa de su *ser*, lejos de haber reemplazado la metafísica por una teoría del conocimiento, como suponían los neokantianos, habría hecho suya la posibilidad interna de la ontología. Pese a lo que pudiera parecer, con su revolución copernicana Kant, según el filósofo de Messkirch, empujó hacia el centro del interés filosófico la problemática ontológica.

7 Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, p. 25.

8 «Por consiguiente —dice Kant en los *Prolegómenos* [§ 5, Ak., IV, 278]—, todos los metafísicos quedan solemne y legítimamente suspendidos de sus actividades hasta que hayan respondido de manera satisfactoria a la pregunta: ¿Cómo son posibles los conocimientos sintéticos a priori? Pues sólo en esta respuesta consiste la carta credencial que deben exhibir, si tienen que presentarnos algo en nombre de la razón pura; pero a falta de esta credencial no pueden esperar otra cosa que ser rechazados sin que las personas sensatas, que ya han sido tantas veces engañadas, examinen lo que ellos presentan.

Si en cambio quisieran ejercer su actividad no como ciencia, sino como un arte de persuasiones provechosas y ajustadas al sentido común humano, no se les puede impedir, en justicia, este negocio. Emplearán entonces el modesto lenguaje de una creencia razonable. y confesarán que no les será permitido, no va saber, sino ni siquiera conjeturar nada acerca de lo que está más allá de los límites de toda experiencia posible.»

9 *Correspondencia Heidegger-Jaspers*, edición de J.J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2003, p. 49.

10 *Correspondencia Heidegger-Jaspers*, p. 70.

11 Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 325.

Todavía hoy se oyen los suspiros de alivio de muchos metafísicos que vieron rehabilitada su tarea y justificado su sueldo. Pero el alborozo no debería haber hecho olvidar lo que confesó el propio Heidegger en el prólogo a la cuarta edición (1973) de su monografía sobre Kant: que el filósofo de Königsberg fue para él un simple *recurso de donde extraer un portavoz cualificado para plantear su ontología fundamental*¹². De hecho, su exposición de la *Crítica* se hizo siempre desde el horizonte de la problemática de la analítica de la existencia (*ek-sistencia, Existenz*) planteada en *Sein und Zeit* (1927), una problemática que, como decíamos y reconoce en el prólogo precitado, resultaba totalmente extraña a la obra de Kant. En ese sentido, el conjunto de lecciones impartidas en el semestre de invierno de 1925-26, que configuran la obra que reseñamos, son claves no sólo para conocer tanto la génesis del pensamiento de Heidegger como la *Wirkungsgeschichte* de una *malinterpretación* sostenida e interesada del criticismo kantiano y su programa transcendental.

III

El punto de partida de Heidegger en estas lecciones es la crítica al psicologismo (*Lógica*, §§ 6-10), una crítica que compartió con muchos filósofos de principios de siglo XX: Husserl, Popper... También con los neokantianos. Se trataba en el caso de Heidegger de hacer frente al dominio de una actitud naturalista de la razón que resulta incapaz de dar cuenta de la cuestión lógica de la validez del conocimiento.

Aunque esta orientación antinaturalista podría haber sido un buen punto de partida para un acercamiento al neokantismo¹³, basta leer el § 22 de la *Lógica*, en el que acusa a Cohen y Natorp de ejercer cierta «violencia» (*Gewaltsamkeit*) en su interpretación de Kant, para darnos cuenta de la intención polémica de su lectura «fenomenológica»¹⁴. El principio de la concepción marburguesa de Kant es, según Heidegger, deshacer la dualidad de sensibilidad y entendimiento, disolver el *ser dado* en el *ser pensado*, por la vía de desdibujar el papel de la sensibilidad y primar el papel lógico-determinativo de la apercepción transcendental¹⁵. Pero Husserl había ya mostrado que esa diso-

12 Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 7-8.

13 Tengamos en cuenta que Heidegger, educado en el neokantismo de Rickert —«un kantiano sedicente», según la calificación que le hace en carta a Jaspers el 26 de diciembre de 1926 (edición de Síntesis, p. 58)— circunscribe su polémica con el neokantismo fundamentalmente a Cohen y Natorp, pues es evidente que la concepción de las formas simbólicas de Cassirer hacen que la opinión de Heidegger sea más favorable. En el fondo, como se pone de manifiesto en la *Davoser Disputation*, la diferencia radical estriba en la concepción de la filosofía que tenían unos y otro. Para Heidegger las propuestas antimetafísicas de los marburgueses y su concepción de la filosofía como teoría de las ciencias convierten a la filosofía en *ancilla scientiae*, esto es como un discurso insustancial y dispensable. Cfr. Philonenko, A., «Cassirer lecteur et interprète de Kant», en : Seidengart, J. (dir.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, Paris, Cerf, 1990, pp. 43-54; Orth, E. W. «Heidegger und der Neukantianismus», en: *Man and World*, 25 (1992), p. 432.

14 Véanse en este mismo sentido las lecciones del semestre de invierno de 1927-28, donde afirma explícitamente que la interpretación fenomenológica de Kant se opone radicalmente a la neokantiana. Cfr. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, en: *Gesamtausgabe*, Francfort, V. Klostermann, 1977, t. 25, p. 79.

15 La Escuela de Marburgo quiso continuar el idealismo crítico hasta llevarlo a un idealismo lógico, eliminando todos los elementos realistas y psicológicos de la teoría kantiana. Entre ellos la cosa en sí y el momento receptivo del conocimiento. De hecho, si Fichte consideró la cosa en sí como una metáfora que la interpretación podía eliminar, el neokantianismo de Marburgo (Natorp) la convirtió en la «tarea infinita» de la determinación del objeto del conocimiento. De este modo, quitó también el fundamento explicativo de las sensaciones, y, por tanto, a éstas también hubo que suprimirlas. En efecto, Cohen y Natorp defendieron que la sensación no constituye ningún factor positivo en el conocimiento. La comparan más bien con la *x* de las ecuaciones matemáticas; es la magnitud incógnita que el pensamiento tiene que determinar a partir de sí mismo. Por consiguiente el pensamiento es totalmente autónomo. Siguiendo solamente sus propias leyes, sin tener que conformarse a ningún material prefijado, produce el objeto de conocimiento de manera puramente lógica.

lución privaban de una fundamentación auténtica, «desde abajo», el mismo conocimiento, y que sólo el esclarecimiento fenomenológico de la *correlación* entre acto intencional y objeto intencional hacía creíble y realizable la concepción trascendental de la «producción» categorial¹⁶. En este sentido, Heidegger denuncia la reducción neokantiana de la Estética a la Lógica, en la medida en que el tiempo es, en cuanto forma de la intuición, autónomo a la determinación del *yo pienso*. En clave analítico-existencial esto significa que la existencia humana no es únicamente conciencia y autoconciencia. La comprensión del ser que lo distingue de cualquier otro ente, no lo hace plenamente transparente, porque el *Dasein* que pregunta por el sentido del ser se ve confrontado con el carácter incomprensible de la propia existencia en que se encuentra *arrojado*:

«lo que designo como ser-ahí no es meramente traducible por concepto alguno de Cassirer. Si se quisiera designar por tal la conciencia, eso es precisamente 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 aherrojamiento en el cuerpo está en cierta ligazón con el ente, en medio del cual se halla; más no en un 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 efímera.»¹⁷

Más allá de la superación del idealismo marburgués por una hermenéutica de la facticidad, lo interesante a la hora de dilucidar sus relaciones con Kant, es que Heidegger ve en el de Königsberg el primero en atisbar la conexión de toda comprensión del ser con el tiempo¹⁸, una conexión que el neokantismo y la misma construcción fenomenológica habían eclipsado de Kant. Puesto que la existencia humana precisamente no es un libre proyecto de sí misma, ni una auto realización del espíritu, sino ser-hacia-la-muerte, es decir esencialmente finita, resulta que en la doctrina de Kant de la cooperación de intuición y entendimiento y en la restricción del uso del entendimiento dentro de los límites

Este es un puro producto del pensar no sólo en cuanto a su esencia, sino también en cuanto a su existencia. Toda realidad es, como dice Cohen en su *Logik der reinen Erkenntnis*, realidad lógica; todo ser es ser lógico. En consonancia con esta idea, despoja al concepto de *a priori* de todo carácter psicológico y lo toma de modo rigurosamente lógico. Las categorías son principios ideales, supuestos lógicos supremos de todo conocimiento científico. La conciencia, a la que son immanentes, no es algo psicológico, sino lógico. El neokantismo remarca el carácter formal (casi matemático) de las funciones cognoscitivas, con lo que acentúa el factor creador, espontáneo, y pasa por alto el otro factor: el receptivo.

Curiosamente, la lógica para Cohen, como en su día para Hegel, apunta así, más que a un conjunto de reglas del pensamiento, al ser mismo. La forma determina el contenido. Percepción e interpretación no resultan, por ello, como ocurría en Kant, pares conceptuales irreductibles. Lo dice Cohen en su *Lógica del conocimiento puro* (1902): «La actividad misma es el contenido, la producción es el producto, la unificación es la unidad». El conocimiento no es síntesis, sino más bien producción [*Erzeugung*]. El dato se sitúa, dice Natorp en *Philosophie* (1911), no al comienzo del proceso como material bruto, sino al final, con lo que *facticidad* deja de oponerse a *normatividad*: en el corazón mismo de los hechos se sitúa la lógica. De este modo, los objetos, que, según Kant, eran constituidos, son ahora producidos por la conciencia cognoscente. Conocer significa producir [*erzeugen*] los objetos. Como dice Cohen, «El ser no descansa en sí mismo; el pensamiento es quien lo hace surgir».

16 En las lecciones del semestre de invierno de 1927-1928 dirá que *a priori* es «lo que aparece al sujeto, «lo que se encuentra en el espíritu», «lo que aparece en las acciones del sujeto». Véase *Phänomenologische Interpretation...*, t. 25, pp. 314-315.

17 Heidegger, M., *Disputación de Davos*, en: *Kant y el problema de la metafísica*, apéndice, pp. 221-222.

18 *Lógica*, § 14, p. 158.

de la experiencia posible, Heidegger cree reconocer una anticipación de sus propios resultados. Particularmente, la capacidad de la imaginación trascendental, esa enigmática facultad intermedia de la mente humana, en la que pueden cooperar intuición y concepto, receptividad y espontaneidad, es lo que le induce a descubrir en la filosofía trascendental una metafísica de la finitud:

«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 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 síntesis pura de la imaginación pura.»¹⁹

No puede hablarse, sin embargo, de una exacta metafísica de la finitud, pues la concepción kantiana de la temporalidad, en exceso deudora del paradigma representacionista cartesiano le impidió ver, según asegura en las *Lecciones de Marburgo* que comentamos, que el tiempo «no puede estar presente en absoluto», no tanto porque es forma pura de la intuición, sino porque «él mismo es la condición de posibilidad de que haya tal cosa como el ser»²⁰.

El *ser* —dirá más tarde— *es evento; el ser no es, acaece*. Son los hechos los que están atravesados por el tiempo, por la historia; también por el lenguaje. El ser es *lenguaje* (texto, mito, narración, diálogo) y *tiempo* (flujo del acaecer). La identidad entre *ser, lenguaje y tiempo* es el postulado fundamental de la ontología heideggeriana. La experiencia y la verdad son interpretados, por ello, a partir de la temporalidad y no desde la conciencia o desde la pureza de un yo trascendental. Dirá, por eso, en las lecciones sobre *Lógica* (§ 29) que no es el tiempo un modo del yo pienso, sino éste un modo del tiempo. O sea, que mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos *comprendiendo ya* de una manera u otra en la familia, en la sociedad y el estado en que vivimos y, por tanto, en la historia.

Evidentemente, Heidegger sabe que utiliza a Kant para ir más allá de él. Si le hubiera interesado la ontología de la razón kantiana, hubiese enfrentado al logicismo de los neokantianos la diferencia radical entre sensibilidad y entendimiento y, por tanto, la irreductibilidad de las operaciones intuitivas e intelectivas; esto es, habría insistido en lo que para Kant era un hecho: la heterogeneidad de las facultades mentales, la modularidad de la mente humana²¹. Pero a Heidegger, aunque pudo aparentar lo contrario cuando escribía en *Kant y el problema de la metafísica* (§ 4) que «todo pensar está

19 Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, p. 129.

20 *Lógica*, § 37, p. 321.

21 Se trata de una heterogeneidad modular tan irreductible que le hace sostener en el § 31 de la *Antropología en sentido pragmático* que sus afinidades han de pensarse en términos químicos, esto es, al modo en que sólo algunas sustancias pueden combinarse para dar lugar a otras con distintas propiedades. Nos alerta por eso de los desvaríos en que puede incurrir nuestra razón cuando, ofuscada por la unidad, busca una facultad básica o raíz común y desatiende al hecho de que «tanto en la naturaleza muerta como en la viva, tanto en el cuerpo como en el alma, el juego de las fuerzas, descansa en descomposiciones y combinaciones de lo heterogéneo» (VII, 177-178, nota). En la primera versión de su *deducción trascendental* de las categorías *Crítica* (KrV, A 94) había defendido «Hay tres fuentes (capacidades o facultades mentales originarias que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia, sin que puedan a su vez ser deducidas de otra facultad de la mente, a saber: el sentido, la imaginación y la apercepción». También en A 648-649 / B 676-677 es claro: aunque «los diferentes fenómenos de una misma sustancia muestran a primera vista tanta diversidad, que obligan a suponer inicialmente en esa sustancia casi tantas clases de facultades como efectos se pre-

al servicio de la intuición», no prestó la mínima atención al empirismo kantiano, ni a la irreductibilidad del par intuición concepto; lo que le interesó fue presentar la contraimagen del pensamiento puro de la escuela de Marburgo. Por eso buscó, como los románticos, en la imaginación el tronco o la raíz común de sensibilidad y entendimiento. El resultado fue ciertamente antikantiano:

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

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 excluye la espontaneidad correspondiente al equipararse la sensibilidad —intuición finita— con la receptividad.»²²

Si a Heidegger le hubiese parecido original la noción kantiana del tiempo y hubiese querido hacer justicia a la novedad del planteamiento transcendental de las formas de la intuición sensible, no habría denunciado su cartesianismo, su idealismo. Al contrario, hubiese remarcado que la conciencia kantiana está siempre encarnada, mediada por lo orgánico, por lo sensible y que, por tanto, se encontraba muy alejada de ese *pecado de angelismo* que vio él y después Maritain en el *esprit détaché* cartesiano. Pero a Heidegger le interesó siempre alinear al mismo Kant en esa metafísica de la subjetividad que se hizo fuerte en la Modernidad y que él siempre vio como una fase más en la funesta historia de la metafísica de la presencia. De ahí que en la *Lógica* (§ 23a) afirme que, al fin,

«Kant se limita a venir al terreno del dogmatismo de Descartes, que asume sin discutirlo. Y la tesis fundamental de este dogmatismo es que lo que hay dado primeramente y antes que nada, es decir, *a priori*, es el *ego cogito*».

Si a Heidegger le hubiese parecido razonable ver en la investigación kantiana un intento serio de determinar la esencia de la verdad transcendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, no habría denunciado e intentado superar ontológicamente su antropología del conocimiento²³. Le habría interesado la forma en que un ser finito como el humano, cuyo entendimiento

sentan, como, por ejemplo, en el psiquismo humano, la sensación, la conciencia, la imaginación, la memoria, el ingenio, el discernimiento, el placer, el deseo, etc.», una regla lógica exige que reduzcamos lo más posible esa aparente diversidad descubriendo, por comparación, la identidad oculta y que examinemos si la imaginación, asociada a la conciencia, no equivaldrá al recuerdo, el ingenio, al discernimiento, o acaso incluso al entendimiento y la razón. Evidentemente, señala Kant, se trata de una reducción a una facultad básica que la lógica no puede probar, con lo que finalmente «esta unidad de razón es puramente hipotética». Sobre el modularismo de la mente kantiana, véase mi *¿Naturalizar a Kant? Crítico y modularidad de la mente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

²² Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 133-134.

²³ En la *Davoser Disputation* señala: «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 metafísica 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» (Heidegger, M., *Disputación de Davos*, en: *Kant y el problema de la metafísica*, apéndice, pp. 220-221).

es el lugar de la verdad, puede a pesar de todo llegar a tener verdades universales y necesarias. Pero a Heidegger sólo le interesó destacar la *historicidad del pensamiento*; por eso vinculó en la misma *Lógica* que comentamos la elucidación de la verdad con el análisis de la temporalidad. «Historicidad» no hace referencia en él, por ello, al conjunto de eventos y proyectos humanos que se suceden en el tiempo. La historia no es más, como dice en *Holzwege*, que el resultado de la *epojé* del ser. Se entiende, de este modo, que el tema de la historicidad esté ligado tanto en el Heidegger de *Sein und Zeit* como en el de *Vom Wesen der Wahrheit* o *Platons Lehre von der Wahrheit*, a su doctrina de la cooriginariedad de la verdad y la no-verdad. El fenómeno originario de la verdad es la apertura, la iluminación del ser; pero en el mismo *dar-se*, el ser se oculta. Toda apertura lleva consigo un encubrimiento (*Verbergung*); toda verdad, un error (*Irre*). Las asimetrías epistemológicas entre verdad e ilusión, entre ciencia y metafísica, entre ciencia y literatura deben ser, por tanto, relativizadas. Más aún: los mismos discursos científicos se hacen inconmensurables. *Veritas filia temporis*.

IV

Como decíamos: es claro que Heidegger sabe que utiliza a Kant para ir en su contra más allá de él. Su disputa con Cohen, Natorp y en menor medida con Cassirer —a pesar de la *Davoser Disputation* de 1929— apunta realmente a Kant y a la Modernidad y se alimenta, como ha sostenido Gadamer²⁴, de las corrientes irracionalistas entonces en moda. Lleva razón Cassirer cuando en el mismo comienzo del coloquio de Davos denuncia el intento heideggeriano de usar el neokantismo como *chivo expiatorio*. Me atrevería a decir más: hay en Heidegger un temprano²⁵, secreto y perverso deseo de leer e interpretar a Kant (el verdadero destructor de la metafísica; el símbolo del pensamiento ilustrado moderno, del cosmopolitismo político) para alcanzar a su través (como la salamandra mítica pasando por el fuego) un estadio filosófico superior, una humanidad renovada o, lo que es lo mismo, perdida. Por eso, asegura en la *Lógica* (§ 10, p. 100) que «Kant no fue un kantiano». Tras sus recurrentes escritos, lecciones y conferencias sobre Kant desde 1925 a 1929, tras su polémica con el neokantismo, hay, pues, mucho más que una polémica filosófica. Hay todo un juego de poder. Y en el peor sentido. Esclarecedor a este respecto es el dictamen que el 26 de junio de 1933, siendo rector en Friburgo, elevó al ministro bávaro de educación para expulsar al neokantiano Hönigswald²⁶ de la Universidad de Múnich. Y merece la pena recordarlo no tanto por lo que supuso el alegato de cara a la expulsión de este profesor judío, sino por lo reveladoras que pueden ser las palabras de Heidegger de cara a evaluar las verdaderas intenciones de su lectura y superación de Kant y el kantismo.

24 Así lo señaló Gadamer en «Kant und die philosophische Hermeneutik», en: *Kant-Studien* 66, (1975), pp. 395-403.

25 Digo temprano, porque desde 1935, en el que escribe *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, salvo alusiones tangenciales, Heidegger no vuelve a mostrar hasta 1961, en *Kants These über das Sein*, un directo y especial interés por Kant.

26 La principal obra de Richard Hönigswald (1875-1947), recocida por Gadamer en *Verdad y método* como esencial para el mismo giro hermenéutico de la filosofía alemana, es de 1921: *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, donde, a diferencia de los neokantianos de Marburgo, que se centran en el acto lógico y, por consiguiente, intemporal del conocer humano, realiza un enfoque psicológico, no asociacionista, del pensar muy cercano a la fenomenología husserliana (Cfr. E.W. Orth, «Richard Hönigswalds Neukantianismus und Edmund Husserls Phänomenologie als Hintergrund des Denkens von Edith Stein», *Studien zur Philosophie von Edith Stein, (Phänomenologische Forschungen, 26-27)*, Karl Alber, Freiburg, 1991, 16-52.). Una reciente evaluación de su *Denkpsychologie* puede verse en: Guidetti, L., *L'ontologia del pensiero. Il «nuovo neokantismo» di Richard Hoenigswald e Wolfgang Cramer*, Macerata, Quodlibet, 2004.

«Hönigswald —dice Heidegger— procede de la escuela neokantiana, que defendió una filosofía hecha a medida del liberalismo. La esencia del ser humano fue disuelta en una conciencia libremente flotante en general y ésta se diluyó finalmente para llegar a ser una generalizada razón universal de tipo lógico. Por este camino, bajo una fundamentación científico-filosófica aparentemente rigurosa, se desvió la mirada y se pasó por alto al ser humano en su arraigo histórico y en su tradición popular de su origen en la tierra y la sangre. Junto con esto se produjo una consciente represión de todo preguntar metafísico, y se consideraba al ser humano no ya sólo como siervo de una cultura mundial general e indiferente. Sobre esta posición básica surgieron los escritos de Hönigswald. Pero hay que añadir que precisamente Hönigswald defiende las ideas del neokantismo con una agudeza particularmente peligrosa y una dialéctica vacía. El peligro consiste especialmente en el hecho de que este agitar despierta la impresión de la mayor objetividad y de la ciencia más rigurosa y que ha engañado y perdido ya a muchos jóvenes. Todavía hoy debo clasificar como un escándalo el que se haya llamado a este hombre a la Universidad de Múnich.»²⁷

Hönigswald, en virtud de la *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums* fue separado de la Universidad en agosto de 1933 (en 1939 se exiliaría en Suiza), porque incumplía el *Arierparagraph*, pero lo interesante desde el punto de vista filosófico es que él, como tantos otros defensores del viejo racionalismo europeo fue víctima de lo que Lukács llamó *Die Zerstörung der Vernunft*, una destrucción en la que desempeñó un papel clave la rehabilitación heideggeriana de esa *metafísica de la Edad de Piedra* que guarda como gran secreto el pensar rememorante. El juicio final de Lukács es certero:

«Lo que Heidegger llama fenomenología y ontología no es, en realidad, otra cosa que una descripción antropológica de la existencia humana con tendencias abstractas hacia el mito, lo que en sus descripciones fenomenológicas se convierte insensiblemente en una pintura —no pocas veces interesante y hasta cautivadora» de la existencia del filisteo intelectual en la época de crisis del periodo imperialista.»²⁸

Antes de poner el punto y final al este comentario crítico de la *Lógica* de Heidegger, me gustaría hacer un breve consideración sobre la edición de Alianza. Sin duda alguna, hay que aplaudir la iniciativa de ofrecer en español los textos de las lecciones de Heidegger ya que en ellas siempre hay un lenguaje más pedagógico que el endiablado lenguaje en el que publicó sus obras. Sin embargo, echo de menos en esta edición, como en tantas otras ediciones españolas, un índice analítico. Es una práctica editorial que se ha generalizado por imperativos puramente economicistas, pero que, desde mi punto de vista, debería ser sopesada y corregida en futuras actuaciones, pues, el objetivo último que se persigue con la traducción y publicación de un original es facilitar la tarea investigadora, una tarea, que se vería favorecida si, además, se ofreciera un buen índice de nombres y materias.

27 Citado por Grondin, J., *H.G. Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000, p. 101.

28 Lukács, G., Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 405.