

JULIÁN CARVAJAL

FINITUD RADICAL Y MORALIDAD A LA LUZ DEL
DEBATE HEIDEGGER-CASSIRER SOBRE
EL KANTISMO

1. EL MARCO DEL DEBATE: EL ENCUENTRO DE DAVOS DE 1929

El marco en el que se desarrolla este debate entre Martín Heidegger y Ernst Cassirer, fundamental para la interpretación contemporánea de Kant, es el de los segundos cursos universitarios de Davos, que se celebraron del 17 de marzo al 6 de abril de 1929. Estos cursos surgieron con la intención, entre otras, de facilitar encuentros entre intelectuales franceses y alemanes en un terreno neutral. A estos segundos cursos asistieron Léon Brunschvicg, Henri Lichtenberg y el joven Maurice de Gandillac ¹.

Sabemos que el clima político en que se desarrolló el encuentro fue extremadamente difícil por el auge del partido nacionalsocialista y su influjo en todos los aspectos de la vida de Alemania. Ernst Cassirer, judío y defensor de la Ilustración, no sentía simpatía alguna por el partido nazi a diferencia de Heidegger²; de modo que se podía adivinar una oposición política como trasfondo de la discusión, aun cuando sin duda sea excesivo ver aquí a Heidegger ya comprometido

¹ Vid. M. DE GANDILLAC: "Entrétiens avec Martin Heidegger", in *Les Temps Modernes*, enero 1946, p. 714.

² Sobre la polémica de las relaciones de Heidegger con el nazismo, vid. François FÉDIER: *Heidegger: Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988; Víctor FARÍAS: *Heidegger et le nazisme*, Paris, 1987; Hugo OTT: *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/M.-New York, 1988; Félix DUQUE: "La guarda del espíritu. Acerca del 'nacional-socialismo' de Heidegger", in F. DUQUE (ed.): *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991, pp. 81-122; Luc FERRY et Alain RENAUT: "El caso Heidegger", in J. M. NAVARRO CORDÓN y R. RODRÍGUEZ (comps.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 111-125.

entusiásticamente con la ideología nazi y a Cassirer como mero defensor de tesis clásicas tendentes a restaurar simplemente los principios ilustrados.

Tampoco se puede ver aquí sin más el choque de dos importantes corrientes filosóficas del momento: fenomenología y neokantismo; puesto que ni Heidegger es un fenomenólogo al uso ni Cassirer un neokantiano ortodoxo. En efecto, aunque Heidegger no reniega nunca de su filiación con la fenomenología husserliana, al menos con el Husserl de la *Investigaciones lógicas*³; sin embargo, no se puede afirmar que el pensamiento heideggeriano se gesta exclusivamente en un debate con la fenomenología, obviando el peso del neokantismo en este proceso de gestación, puesto que el neokantismo es precisamente la filosofía imperante en Alemania durante el primer cuarto del siglo pasado, de manera que los maestros de Heidegger en Friburgo, como E. Lask, están en la órbita neokantiana y él mismo redacta su *Ser y Tiempo* en la atmósfera neokantiana de Marburgo, donde se respira aún el espíritu de Cohen y Natorp⁴. Por otra parte, no se puede tampoco considerar a Cassirer como un neokantiano ortodoxo, en la medida en que no pretende reducir el campo de aplicación del método trascendental a una teoría del conocimiento fisicomatemático, sino que lo amplía a la explicación y fundamentación de un dominio que Kant sólo había abordado indirectamente, a saber, el del pensamiento simbólico. Además, Cassirer considera la ciencia como uno de los múltiples productos de la actividad simbólica del hombre, actividad que culmina justamente en el conocimiento científico, pero sin agotarse en él. Cassirer se propone ampliar la crítica kantiana a una filosofía de la cultura y, para ello, elabora un concepto más preciso de la noción kantiana de “trascendental” que nos permita reconocer al hombre como el productor de las formas culturales, consideradas en su diversidad y desarrollo, integrando así

³ Vid. Martin HEIDEGGER: “Mein Weg in die Phänomenologie” in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.

⁴ Vid. Massimo FERRARI: “Paul Natorp – “The Missing Link” in der Davoser Debate” en D. KAEGI, E. RUDOLPH (Hrsg.): *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation, Cassirer Forschungen n.º. 9*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, pp. 216-233, donde el autor analiza la influencia de Natorp, Rickert y Lask en el pensamiento de Heidegger, mostrando que la relación de éste con el neokantismo no es tan clara y unilateral como se suele presentar.

en la reflexión trascendental las aportaciones de la psicología, la lingüística, la etnología, la historia, etc.⁵

Heidegger reconoce la importancia de la tarea emprendida por Cassirer en la Segunda Parte de su *Filosofía de las formas simbólicas*, publicada en 1925, tanto en *Ser y Tiempo*⁶ como en su reseña de esta segunda parte de la obra publicada en la *Deutsche Literaturzeitung*⁷, al atribuirle el mérito de haber abierto el ámbito de la existencia mítica a la interpretación filosófica⁸; pero al mismo tiempo señala sus limitaciones al reconocerle tan sólo un alcance antropológico. Heidegger le advierte a Cassirer, en su reseña, de la imposibilidad de ampliar la crítica de la razón pura a una crítica de la cultura sin haber aclarado los fundamentos ontológicos de la crítica kantiana, esto es, sin haber aclarado el modo de ser de este ser (el *Dasein*) por el que es posible constituir los juicios científicos y todos los productos del espíritu en general. Por tal motivo, Heidegger considera que el análisis de Cassirer, que va de las obras culturales a su condición trascendental de posibilidad en la actividad formadora originaria del espíritu, no es bastante radical, pues no cuestiona el ser del espíritu mismo⁹.

Contamos con dos documentos para forjarnos una idea de los argumentos expuestos por los dos autores en este debate: por un lado, sendos resúmenes de las conferencias dictadas por Heidegger y por Cassirer publicados en la *Davoser Revue*, basados, al parecer, en compendios redactados por los propios conferenciantes¹⁰; por otro lado, unos apuntes de la discusión mantenida por ambos, anotados

⁵ Vid. Ernst CASSIRER: *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, ; 3 vols.; etiam Alexis PHILONENKO: *L'École de Marbourg. Cohen, Natorp, Cassirer*, Paris, Vrin, 1989, pp. 123-196.

⁶ M. HEIDEGGER: *Ser y Tiempo*, § 11, trad. Jorge E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, p. 76.

⁷ M. HEIDEGGER: Reseña de E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, II: *Das mythische Denken*, in *Deutsche Literaturzeitung*, 5 (1928), columnas 1000-1012. Utilizamos la traducción francesa de J.-M. Fataud en E. CASSIRER – M. HEIDEGGER: *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 85-100.

⁸ M. HEIDEGGER: "Recension de E. Cassirer: "Das mytische Denken" in E. CASSIRER – M. HEIDEGGER: *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 86 y 94.

⁹ *Ibidem*, pp. 94-95 y 99-100.

¹⁰ *Davoser Revue*, n.º. 7, 15 abril 1929, pp. 194-198.

por O. F. Bollnow y Joachim Ritter¹¹; por tanto, se trata de un documento que no ha sido ni revisado ni asumido por ellos.

El tema general de estos segundos cursos de Davos era: ¿Qué es el hombre? Aunque Heidegger y Cassirer son sólo dos de los conferenciantes de los cursos, el interés de los participantes se centró en el diálogo de estos dos pensadores, que se prolongó durante varias sesiones después de las ponencias de ambos. Parece que los apuntes de Bollnow y Ritter contienen un reflejo fiel del diálogo entre Cassirer y Heidegger, un diálogo aparentemente de sordos en el que ninguno es capaz de convencer al otro, sino que ambos se ratifican en sus posiciones respectivas. El debate de Davos les brinda a los dos interlocutores una ocasión preciosa para precisar sus puntos de vista, que no se limitan al tratamiento de un problema concreto, sino que se extienden a toda la concepción de la filosofía desde la que se aborda dicho problema. El tema central de la discusión es el de la finitud del hombre.

Así pues, el debate de Cassirer con Heidegger pone de relieve su total desacuerdo tanto en lo referido a la interpretación general de la filosofía crítica como en lo concerniente al punto concreto del sentido y alcance de la finitud en su seno.

En efecto, existe un desacuerdo de principio respecto del significado y alcance de la *Crítica de la razón pura*. Cassirer, adoptando la perspectiva propia de toda la tradición neokantiana, considera la primera *Crítica* como una “teoría del conocimiento relativa a la ciencia de la naturaleza” –un análisis “jurídico” que busca extraer las “condiciones de derecho” del “hecho” de las ciencias¹². El proyecto

¹¹ Al final del curso, se entregó a los asistentes un resumen de estos apuntes, cuyo texto publicó por primera vez Guido SCHNEEBERGER: *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Berna, 1960. Henri DECLEVE tradujo y comentó este resumen: “Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d’un document” en *Revue philosophique de Louvain*, 67 (1969), pp. 517-545. El texto íntegro de estos apuntes fue publicado por primera vez en una traducción francesa realizada por P. Aubenque y recogida en E. CASSIRER – M. HEIDEGGER: *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, ed. cit., pp. 28-51. El texto original alemán, como apéndice, en M. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M., V. Klostermann, 1973, pp. 246-268.

¹² El mismo Cassirer subraya su acuerdo básico con Cohen en su debate con Heidegger: “Davoser Disputation”, Anhang II zu *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p. 247: “Sólo se comprende correctamente a Cohen si se lo com-

de Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*, tal como hemos apuntado más arriba, consistía en producir un análogo de lo que fue la *Crítica de la razón pura* para la esfera de las ciencias de la naturaleza, en la de la cultura: Cassirer parte del hecho de que hay objetos culturales que trascienden la particularidad de los sujetos empíricos como lo hacen los objetos matemáticos o físicos, para preguntarse por sus condiciones de posibilidad, con el fin de sacar a la luz las categorías de la cultura¹³. Heidegger, en cambio, presenta la *Crítica* como “la primera fundamentación expresa de la metafísica”¹⁴. Debemos entender aquí fundamentación en sentido fuerte, como profundización de la pregunta ontológica en dirección a lo que es más profundo que la ontología misma, a saber, la ontología fundamental en cuanto “analítica ontológica de la esencia finita del hombre”¹⁵. Heidegger subraya expresamente, en Davos, que lo que él se propone en su libro sobre Kant, es “reintegrar positivamente [la *Crítica*] en la ontología”¹⁶, según una lectura de la filosofía crítica realizada a partir

prende históricamente, no meramente como teórico del conocimiento. Yo no interpreto mi propia evolución como un alojamiento progresivo de Cohen. Naturalmente, en el curso de mi trabajo, se me han hecho patentes muchas otras cosas, y sobre todo he reconocido sin duda la posición peculiar de la ciencia matemática de la naturaleza, pero ella sólo puede como un paradigma, no como la totalidad del problema”. Sobre la interpretación neokantiana de Kant, vid. J. VUILLEMIN: *L'héritage kantien de la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, Paris, PUF, 1959, esp. pp. 211 ss.

¹³ E. CASSIRER-M. HEIDEGGER: “Davoser Disputation”, Anhang II zu *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., pp. 266-267: “Yo me mantengo en el planteamiento kantiano de lo trascendental, tal como Cohen lo ha formulado repetidamente. Él vio lo esencial del método trascendental en que este método comienza con un hecho, y en seguida restringió de nuevo esta definición general: comenzamos con un hecho para preguntar por la posibilidad de este hecho, en la medida en que siempre presentó la ciencia matemática de la naturaleza como lo propiamente digno de ser preguntado. Kant no está encerrado en esta limitación. Pero yo pregunto por la posibilidad del hecho ‘lenguaje’. ¿Cómo es posible, cómo es pensable que podamos comprendernos de *Dasein* a *Dasein* en este medio? ¿Cómo es posible que podamos ver una obra de arte en general como algo determinado objetivamente, como un ente objetivo, como algo pleno de sentido en su totalidad?”

¹⁴ M. HEIDEGGER: “Davoser Vortäge”, Anhang I zu *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p. 243.

¹⁵ M. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Einleitung, ed. cit., p.1

¹⁶ M. HEIDEGGER: “Davoser Disputation”, Anhang II zu *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p.247.

de la articulación entre ontología y ontología fundamental. La filosofía crítica “exige –dice Heidegger– el descubrimiento renovado y radical del fundamento de posibilidad de la metafísica como disposición natural del hombre, es decir, una metafísica del *Dasein* dirigida a la posibilidad de la metafísica como tal, la cual ha de plantear la pregunta por la esencia del hombre de una manera *previa* a toda antropología filosófica y a toda filosofía de la cultura”¹⁷. Contra el neokantismo, Heidegger busca mostrar que “la Analítica no es sólo una ontología de la naturaleza como objeto de la ciencia de la naturaleza, sino una ontología general, una *metaphysica generalis* fundada críticamente”¹⁸, esto es, enraizada en las estructuras del *Dasein*; por tanto, una metafísica entendida como disposición natural del hombre, como la capacidad que tiene el hombre de trascender el ente para preguntarse por su ser¹⁹.

Pero, en segundo lugar, más allá de este desacuerdo sobre el sentido último del criticismo, el debate se centra en la cuestión de la finitud: mientras que Heidegger sostiene que en Kant (como en *Ser y Tiempo*) la finitud es radical, que constituye la esencia infranqueable del hombre; Cassirer se pregunta por la eventualidad de una superación de la finitud. Defiende la posibilidad de un tránsito a lo que él denomina “otro orden”. Esta “irrupción” (*Durchbruch*) fuera de la finitud se encuentra en Kant al nivel de la razón práctica²⁰. Este punto es el que pasamos a analizar a continuación.

¹⁷ M. HEIDEGGER: “Davoser Vortäge”, Anhang I zu *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p. 245.

¹⁸ M. HEIDEGGER: “Davoser Disputation”, Anhang II zu *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p. 251.

¹⁹ Sobre la interpretación de Kant por Heidegger, vid. Modesto BERCIANO: “El problema de la metafísica en Kant y en Heidegger” en Ana M^a. ANDALUZ (ed.): *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp. 93-115. Etiam Henri DECLÈVE: *Heidegger et Kant*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970; H. LEVY: “Heideggers Kantinterpretationen. Zu Heideggers Buch: Kant und das Problem der Metaphysik” en *Logos*, 21 (1932), pp. 1-43.

²⁰ E. CASSIRER-M. HEIDEGGER: “Davoser Disputation”, Anhang II zu *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p. 248: “Aquí está de repente este tránsito digno de atención. Cae de repente la limitación a una determinada esfera. Lo moral como tal lleva fuera del mundo de los fenómenos. El momento metafísico decisivo es que, en este punto, se produce una irrupción. Se trata del tránsito al *mundus intelligibilis*. Esto vale para lo ético, y en lo ético se alcanza un punto que ya no es relativo a la finitud del ser cognoscente, sino donde se pone un absoluto.”

II. FINITUD RADICAL Y RAZÓN TEÓRICA: CRÍTICA DE LA METAFÍSICA MODERNA DE LA SUBJETIVIDAD.

El llamado primer Heidegger interpreta la *Crítica de la razón pura* de Kant, a través de la temática de la finitud radical, como un obstáculo decisivo al despliegue de la metafísica moderna de la subjetividad. Para Heidegger, la modernidad se define como una relación peculiar del hombre con el mundo, en la cual éste se pone a sí mismo como poder de fundamentación universal, tanto de sus acciones como de la historia, la verdad, la ley, etc. La subjetividad consiste en este poder de fundamentación. La tematización del hombre como sujeto, característica de la modernidad, remite a su posición como sustrato en que todo debe fundarse. En la modernidad, el lugar de Dios es ocupado por el hombre, que reclama para sí los dos atributos que habían sido exclusivos de Dios hasta ahora: la omnisciencia –el cientificismo moderno para el que nada escapa ya a la captación de la ciencia– y la omnipotencia –el dominio ilimitado de la ciencia moderna. Heidegger expone la metafísica moderna como un proceso orientado hacia el triunfo de la “subjetividad absoluta” en el idealismo alemán²¹. En la primera etapa de su pensamiento, antes de la *Kehre*, Heidegger ha subrayado que Kant, en su *Crítica de la razón pura*, problematiza por primera vez el tema de la subjetividad que, desde Descartes hasta Leibniz y Wolff, estaba claro. Para Kant, el *cogito* –la conciencia y la representación– constituye un enigma y se pregunta por sus condiciones de posibilidad. La problematización kantiana de la subjetividad pone en primer plano la dimensión de la finitud. Desde esta perspectiva, la *Crítica* constituye una analítica de las estructuras de la finitud, que pone en evidencia que, si hay manifestación o desvelamiento del sentido del Ser (precomprensión ontológica) para el *Dasein*, es fundamentalmente porque éste es apertura al Ser, es decir, finitud. Este momento de la finitud es precisamente el punto

²¹ Vid. M. HEIDEGGER: *Nietzsche II*, Frankfurt/M., Klostermann, 1997, passim ; etiam *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979³, esp. pp. 68-99 y 174-221. Cfr. P. CEREZO: “Metafísica, técnica y humanismo” en J. M. NAVARRO CORDÓN y R. RODRÍGUEZ (comps.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 59-92.

de partida de la *Crítica de la razón pura*²². La Estética trascendental, al definir la sensibilidad como receptividad, introduce en la subjetividad una dimensión de apertura que rompe con la *monadicidad* –la clausura y autosuficiencia del *cogito* racionalista–, y coloca la finitud en el corazón mismo del sujeto que, en cuanto afectado por otra cosa, por algo exterior, queda limitado radicalmente por ella. La interpretación de Heidegger insiste en que la finitud del sujeto, en Kant, es radical e intrínseca; es decir, es una cuestión de estructura y no de grado. Esta finitud estructural, que impide concebir la actividad cognoscitiva si se abstrae de la limitación que le es inherente, reside en el hecho de que, en contra de lo que sería un conocimiento infinito (divino), el conocimiento humano es un *intuitus derivativus* y no un *intuitus originarius*. Mientras que el conocimiento infinito debe ser pensado como fuente del ser, como lo que hace nacer el ser por el simple hecho de concebirlo (*intuitus originarius*); el conocimiento finito, por el contrario, no engendra el ser, sino que dirige su mirada a un ser que está ya presente, que le es “dado”, y sólo sobre la base de esta donación, esto es, de forma derivada (*intuitus derivativus*) puede darse este conocimiento²³. El elemento mínimo de esta donación es la “intuición pura”, donde “pura” significa que la pasividad o capacidad de ser afectado (la “apertura”) no se constata empíricamente, sino que goza del rango de un *a priori*, de tal modo que, aun cuando yo pueda hacer abstracción de los datos particulares de la intuición empírica, sin embargo no puedo “separar el espíritu de los sentidos” y producir mis representaciones por mí mismo²⁴. En efecto, sin la dimensión de receptividad *a priori* que corresponde a la intuición pura, los conceptos permanecen vacíos²⁵. La finitud radical, a través de la teoría de la intuición pura, aparece como *conditio sine qua non* del conocimiento. La finitud estructural del espíritu humano se debe a esta dependencia esencial de su actividad cognoscitiva respecto de una donación, real o al menos posible²⁶. De ahí procede también la forma en que Heidegger reinterpreta la noción de *a priori*: el hecho

²² Vid. M. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 4, ed. cit., pp. 20-21.

²³ Vid. *Ibidem*, § 5, ed. cit., pp. 24 s.

²⁴ Vid. *Ibidem*, § 9, ed. cit., pp. 41-42.

²⁵ Vid. *Ibidem*, § 5, ed. cit., p. 28. Cfr. *Ibidem*, § 6, ed. cit., p. 33.

²⁶ Vid. *Ibidem*, § 16, ed. cit., p. 67.

de que nosotros sepamos *a priori* que un objeto, cualquiera que sea, está estructurado de manera espacio-temporal y que posee una serie de determinaciones que derivan de las categorías de cantidad, de cualidad y de relación, es justamente el signo de que una precomprensión del sentido del ser nos está “ya siempre” dada²⁷. Esta explicación de lo *a priori* confirma que la subjetividad finita tiene como estructura esa apertura que explicita la Estética trascendental.

A lo largo de su *Kant y el problema de la metafísica* así como durante el debate de Davos, Heidegger se ha esforzado en mostrar que este carácter derivado del conocimiento humano no desaparece en ninguno de los niveles de la teoría del conocimiento desarrollada por la *Crítica de la razón pura*. La finitud radical afecta también al entendimiento y a la razón. La demostración de la dependencia del entendimiento respecto de la sensibilidad implica la interpretación heideggeriana de la teoría del esquematismo²⁸. Los conceptos, para tener sentido y significación, deben aplicarse a lo dado en la intuición y, para ello, deben ser esquematizados por la imaginación trascendental²⁹. La espontaneidad del entendimiento, lejos de crear los objetos, se limita a esbozar una imagen de la objetividad que le permita acogerlos cuando aparezcan en la percepción³⁰. El entendimiento sólo puede realizar este esbozo de la objetividad gracias a la mediación de la imaginación, que procura a los conceptos del entendimiento su imagen sensible³¹. De este modo, la imaginación trascendental introduce una dimensión de receptividad en el entendimiento como actividad de síntesis. Por tanto, hay una dimensión intrínseca de pasividad en la actividad del entendimiento. De ahí la calificación de “receptividad originaria” (frente a *intuitus originarius*) aplicada a la facultad humana de conocer³². En el mismo nivel de la razón, estima Heidegger, hay dependencia respecto de la intuición, aunque de manera sólo mediata: de hecho, la razón sólo puede usar sus ideas regulativamente para conferir unidad y sistematicidad a los conociemien-

²⁷ Vid. *Ibidem*, § 22, ed. cit., pp. 98-99. Etiam *ibidem*, § 19, ed. cit., p. 87.

²⁸ Vid. *Ibidem*, ed. cit., pp. 85-86.

²⁹ Vid. *Ibidem*, § 19, ed. cit., pp. 86-88.

³⁰ Vid. *Ibidem*, § 16, ed. cit., pp. 67-69 y 71-72. Cfr. etiam *Ibidem*, § 25, pp. 115-119.

³¹ Vid. *Ibidem*, § 22, ed. cit., pp. 98-101.

³² Vid. *Ibidem*, § 29, ed. cit., pp. 145-150.

tos del entendimiento, los cuales están ordenados a la intuición. Como la actividad del entendimiento depende de la intuición sensible, también dependerá de ella la actividad de la razón, en cuanto mediada por el entendimiento. Así pues, la razón humana, al menos en su uso teórico no puede romper, en modo alguno, las cadenas de la finitud³³.

Resumiendo, podemos decir que, en la interpretación de Heidegger, Kant trastoca la imagen moderna de la subjetividad al colocar la actividad esquematizadora de la imaginación trascendental, como “receptividad originaria”, en el centro del espíritu. Según Heidegger, en Kant el sujeto, lejos de ser el fundamento absoluto de la objetividad, es por así decir espontaneidad receptiva. De este modo, Kant desplazaría la razón del lugar privilegiado que había ocupado hasta entonces y coloca la imaginación trascendental como raíz común de las dos ramas del conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento. El hombre no es meramente el sujeto empírico ni tampoco el sujeto trascendental como mera estructura formal, sino el sujeto del esquematismo como actividad pura de temporalización que transforma las categorías en métodos. El esquematismo saca a la luz una dimensión de la subjetividad que no se reduce al sujeto trascendental, en la medida en que está abierta al tiempo. El hombre, en cuanto actividad esquematizadora, no es el sujeto cerrado y autosuficiente de la metafísica dogmática, puesto que está abierto a la temporalidad y no funda la estructura categorial sino que la encuentra; por tanto, se trata de un sujeto radicalmente finito³⁴.

³³ *Ibidem*, § 29, ed. cit., p. 150: “Der Verstand und die Vernunft sind nicht deshalb frei, weil sie den Charakter der Spontaneität haben, sondern weil diese Spontaneität eine rezeptive Spontaneität, d. h. transzendente Einbildungskraft ist.”

³⁴ Esta interpretación heideggeriana del kantismo a partir de la radicalización de la comprensión de nuestra finitud está a la base de muchos de los planteamientos filosóficos contemporáneos de crítica de la representación moderna del hombre como sujeto. Así, p. ej., Michel Foucault señala que el pensamiento contemporáneo se origina en el gesto “kantiano” de un reconocimiento intrínsecamente antimetafísico de la finitud radical de nuestro saber y de nuestro poder respecto de lo real, en contra de la ambición atribuida a Descartes de poner el sujeto humano “como señor y dueño de la naturaleza” y en contra de la pretensión desmesurada de la razón hegeliana de acceder al saber absoluto (Vid. M. FOUCAULT: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 325.).

Cassirer aborda el diálogo con Heidegger a partir de un conocimiento amplio y preciso de la propuesta de éste, como lo muestra su reseña de *Kant y el problema de la metafísica* publicada en *Kant-Studien*³⁵. Cassirer da pruebas de haber entendido bien la interpretación heideggeriana de la *Crítica de la razón pura* como una ontología fundamental, cuya aportación decisiva reside en la elucidación de la conexión “entre la cuestión de la posibilidad de la *síntesis ontológica* y el desvelamiento de la *finitud* en el hombre”³⁶. Cassirer interpreta correctamente la concepción heideggeriana de la finitud radical como dependencia originaria de todo nuestro conocimiento respecto de una donación cuyo instrumento es la intuición: la “ascensión del conocimiento –escribe Cassirer– que parece realizarse cuando nos elevamos de la sensibilidad al entendimiento y del entendimiento a la razón no puede significar en ningún caso que escapamos *de ningún modo* a la esfera de la finitud, ni que podamos jamás haber terminado definitivamente con ella. El enlace originario con la intuición nunca puede romperse, la dependencia que entraña jamás puede ser evitada. No se rompe la cadena de la finitud. Todo pensamiento en cuanto tal, [...] lleva ya la marca de la finitud; aun más, la finitud es su sello característico”³⁷. Finalmente, Cassirer entiende perfectamente la función de la imaginación trascendental en la economía de esta interpretación, como facultad originaria y unificadora encargada de enlazar intrínsecamente el entendimiento y la razón con la intuición, mostrando que la razón humana no puede liberarse en conceder a Heidegger que la razón, en su uso teórico, no puede librarse de las cadenas de la finitud, porque permanece indefectiblemente enlazada al tiempo. La prueba de ello es que, cuando la razón pretende ir más allá de la experiencia, no produce sino sofismas. Sus ideas sólo adquieren significación cuando se las refiere a lo sensible de un modo mediato, esto es, utilizándolas como principios regulativos del uso del entendimiento que está intrínsecamente unido a la intuición y, en

³⁵ E. CASSIRER: “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kant-Studien*, 36 (1931), pp. 1-26.

³⁶ *Ibidem*, p. 4.

³⁷ *Ibidem*, p. 7.

³⁸ *Ibidem*, pp. 8-9.

consecuencia, al tiempo³⁹. Sin embargo, no parece discutible que Cassirer tiene razón en su análisis de cada uno de los puntos concretos de la interpretación kantiana que se debaten: el estatuto del entendimiento y de la imaginación, la función del esquematismo, el significado y alcance de las modificaciones introducidas en la segunda edición de la *Crítica* en 1787⁴⁰. Ahora bien, donde se plantea el desacuerdo profundo entre Heidegger y Cassirer es en la cuestión del sujeto práctico, en la que se va a centrar el debate que mantuvieron en Davos.

III. FINITUD RADICAL Y RAZÓN PRÁCTICA: DEL RESPETO HACIA LA AUTONOMÍA

La doctrina de la finitud radical del sujeto encuentra sólidos anclajes en el análisis del uso teórico de la razón expuesto en la primera *Crítica*: no sólo la Estética y la Analítica trascendentales nos deparan una prueba positiva de la finitud radical del conocimiento humano al desvelar la dinámica esquematizadora de la imaginación trascendental

³⁹ Vid. *KrV*, A 643/B 671 y s. (Las obras de Kant se citan conforme a las abreviaturas clásicas y por la edición de la Academia, haciendo constar tras la sigla *AK* volumen (n.ºs. romanos) y página (n.ºs. arábigos), excepto la *KrV*, que se cita por la primera y segunda edición (A y B, respectivamente).

⁴⁰ Este último punto resulta especialmente representativo de la gran diferencia que separa el modo de interpretar a Kant de ambos autores: frente a la grandiosidad de la explicación heideggeriana de los cambios introducidos en la segunda edición de la *KrV* como un retroceso de Kant, asustado de las implicaciones de su descubrimiento de la finitud radical del conocimiento humano, Cassirer ofrece una explicación más prosaica, pero sin duda históricamente más ajustada: esos cambios se deben al deseo de aclarar los malentendidos que dieron lugar a la crítica de psicologismo por parte de Feder y Garve en su reseña de la primera edición de la *KrV*: “Lo que le empujaba [a Kant] a modificar la primera edición de la *Crítica*, era la experiencia de la recensión Garve-Feder; era el esfuerzo de realizar una separación clara y expresa entre su idealismo ‘trascendental’ y el idealismo ‘psicologismo’. Esta preocupación le constriñe a desplazar el centro de gravedad de la analítica trascendental, más aún que antes, del lado de la deducción subjetiva hacia el de la ‘deducción objetiva’; le constriñe a mostrar que la cuestión principal de la *Crítica* de la razón era saber cómo y en qué condiciones es posible el *objeto* de la experiencia, y no cómo es posible la misma ‘*facultad de pensar*’. Pero ¿no era ésta la tesis que Kant sostenía ya con una insistencia tan apremiante en el Prefacio de la *primera* edición de la *Crítica*?” (E. CASSIRER: “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kant-Studien*, 36 (1931), p. 21; cfr. *ibidem*, pp. 15-16).

que subyace al funcionamiento del entendimiento, sino que la Dialéctica trascendental nos ofrece una prueba negativa de ella en la forma de una refutación del argumento ontológico que pretende deducir la existencia de un ser a partir de su concepto, olvidando que la existencia no es un “predicado real” –un carácter de la definición de la cosa–, sino “la posición de la cosa con todos sus predicados”⁴¹. El argumento ontológico se funda en el olvido de la diferencia ontológica entre lo real y lo racional: la existencia es una dimensión extraconceptual de lo real que exige estar abierto en la intuición a la manifestación fenoménica de la cosa. Este olvido está en la base de toda la metafísica dogmática. Hay, pues, un enlace íntimo entre la tesis de la finitud radical del conocimiento humano y la refutación del argumento ontológico: al negar éste la posibilidad de deducir la materia del concepto –la existencia de la cosa– a partir de su forma –la propiedad universal que encierra–, condena toda tentación del sujeto de poner la existencia a partir de su propio pensamiento⁴².

Ahora bien, este panorama cambia radicalmente cuando pasamos de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*, y buena prueba de ello es el entusiasmo que la lectura de esta última en 1790 despertó en J. G. Fichte⁴³. La *Crítica de la razón práctica* nos abre a otro mundo distinto del universo fenoménico íntegramente condicionado, a saber, a un mundo práctico posible únicamente por medio de la libertad. Ésta es una forma de causalidad incondicionada entendida como espontaneidad pura. Mientras que el mundo de la naturaleza remite a la facultad de conocer, el mundo de la libertad lo

⁴¹ I. KANT: *KrV*, A 598/B 626. Cfr. *Beweisgrund*, *Ak*, II, 72-74.

⁴² I. KANT: *KrV*, A 603/B 631: “Fue algo completamente antinatural y una mera innovación del ingenio académico, el querer entresacar de una idea concebida de un modo totalmente arbitrario la existencia del mismo objeto correspondiente a ella.”

⁴³ J. G. FICHTE: *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schultz, Hildesheim, 1967, 2 Bde. (reimpr. ed. de Leipzig 1930), t. I, p. 126; le escribe a Weissshuhn: “Yo vivo en un mundo nuevo desde que leí la *Crítica de la razón práctica*. Me fueron refutadas proposiciones que yo creía irrefutables; me fueron demostradas cosas que jamás creí que se me pudieran demostrar, como el concepto de la libertad absoluta, del deber, etc., y por todo esto me siento muy feliz. Antes de la *Crítica* no había para mí otro sistema que el de la necesidad. Ahora podemos escribir de nuevo la palabra moral, que antes había que borrar de todos los diccionarios”. Cfr. B. NAVARRO: *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, México, FCE/UNAM, 1975, pp. 30-34.

hace a la facultad de desear⁴⁴. Ésta consiste en la facultad que tiene un ser vivo de ser, por medio de sus representaciones, causa de la existencia de los objetos de estas representaciones⁴⁵. El objeto práctico es, pues, un *fin*, esto es, el concepto de un objeto que encierra en sí el fundamento de la realidad de ese objeto⁴⁶. La voluntad humana es la facultad de determinarse a actuar en virtud de un principio interno que se encuentra en la razón del sujeto. La acción moral consiste en hacer efectivo (real) un acto cuya máxima es conforme a la ley de la razón práctica. El sujeto práctico es un sujeto autónomo que, en virtud de su acción, da existencia a un fin que concibe como bueno. En la esfera práctica, la estructura del hombre ya no parece ser receptividad o apertura, sino espontaneidad o autonomía. Por tanto, parece que la teoría de la finitud radical no encuentra anclaje en la esfera práctica. La autonomía del sujeto moral pone en cuestión la idea misma de la finitud radical. Mientras que la actividad del sujeto teórico lleva en sí una dimensión intrínseca de receptividad; la actividad del sujeto práctico se constituye como pura espontaneidad sin receptividad, en cuanto producto de la libertad pensada en términos de autonomía. En estas condiciones, surge la cuestión de si la teoría de la finitud radical fundada por la *Crítica de la razón pura* puede conservar algún sentido en el ámbito de la moralidad legislado por la razón práctica. Dicho de otro modo: ¿el sujeto autónomo de la acción moral no rompe la finitud del sujeto receptivo del conocimiento y provoca, como dice Cassirer, una “irrupción” en lo infinito? Ahora bien, si esto es así, se nos plantean dos graves dificultades: por una parte, ¿no se hace añicos la coherencia de la doctrina del sujeto?; por otra, ¿no volvemos a las ilusiones de la metafísica que había desmontado la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*? No es, por tanto, una casualidad que la discusión entre Heidegger y Cassirer en Davos sobre la interpretación de la filosofía kantiana se centre en la cuestión del sujeto moral.

Heidegger despliega un portentoso esfuerzo en su *Kant y el problema de la metafísica* para ofrecernos una interpretación del sujeto práctico en Kant compatible con su teoría de la finitud radical. El sujeto moral en Kant es la “persona”, cuya definición Heidegger

⁴⁴ Vid. la tabla de las facultades superiores del alma en I. KANT: *KU*, Einleitung IX, *Ak*, V, 198.

⁴⁵ I. KANT: *KpV*, Vorrede, *Ak*, V, 9 n. Cfr. *MdS*, Einleitung I, *Ak*, VI, 211.

⁴⁶ Vid. I. KANT: *KU*, Einleitung IV, *Ak*, V, 180.

sujeto moral en Kant es la “persona”, cuya definición Heidegger va a buscar en *La religión dentro de los límites de la mera razón*: “¿En qué consiste –se pregunta Heidegger– la esencia de la personalidad de la persona? La personalidad misma es la ‘idea de la ley moral’ con el respeto inseparable de ella”. El respeto es la ‘receptividad’ respecto de la ley moral, es decir, lo que posibilita recibir esta ley como una ley moral”⁴⁷. La esencia del sujeto moral reside en la conciencia de la ley moral. La ley moral remite a una dimensión de espontaneidad, en cuanto se funda en la libertad como autonomía de la voluntad; pero el hombre sólo puede tener conciencia de ella como tal ley moral si la recibe a través del sentimiento puro del respeto. El respeto nos abre a la ley y, de este modo, tomamos al mismo tiempo conciencia de nosotros mismos como determinados por ella a actuar. En el respeto se siente la ley moral y se siente uno a sí mismo como persona o sujeto moral –esto es, sujeto determinado a obrar por esa ley. El respeto, en cuanto momento de receptividad respecto de la ley moral, inscribe una dimensión de apertura (trascendencia) en la esencia del sujeto moral. De esta manera, el sentimiento puro del respeto desvela que la autonomía del sujeto moral es, en su esencia auténtica, “espontaneidad receptiva”, esto es, imaginación trascendental: “No es necesario avanzar ahora un paso más para ver que esta estructura esencial del respeto en sí mismo pone de relieve la constitución originaria de la imaginación trascendental. La resignada entrega inmediata a ... es la receptividad pura; la imposición libre de la ley es la espontaneidad pura; ambas están originariamente unidas en sí”⁴⁸. De este modo, Heidegger salva la coherencia de la teoría kantiana del sujeto, extendiendo las estructuras de la finitud radical al sujeto moral.

Ahora bien, no podemos obviar la cuestión de si la lectura heideggeriana de Kant es tan sólida y correcta como brillante y sugestiva: ¿se funda, en verdad, la razón práctica en la imaginación trascendental, como afirma Heidegger?⁴⁹; ¿puede considerarse el sentimiento de respeto un análogo, en la esfera práctica, de la noción de intuición

⁴⁷ M. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 30, ed. cit., p. 151. Cfr. I. KANT: *KpV*, *Ak*, V, 87.

⁴⁸ M. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 30, ed. cit., p. 154.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 150-151: “[...] si la razón finita es receptiva y, por tanto, se origina en la imaginación trascendental, entonces la razón práctica también se funda necesariamente en ésta.”

pura, en la esfera teórica?; ¿puede establecerse la doctrina de la finitud radical, no sólo como punto de partida, sino también como única guía y punto de llegada de toda la interpretación de la filosofía crítica? Estas son, como veremos, las cuestiones que Cassirer pone sobre la mesa.

Si bien Cassirer está dispuesto a conceder a Heidegger la dependencia del entendimiento y de la razón teórica respecto de la sensibilidad; subraya, sin embargo, que no ocurre lo mismo con la razón práctica: si la razón, en su uso teórico, aspiraba a lo incondicionado; en su uso práctico, da el paso decisivo hacia “lo ‘inteligible’ puro, lo suprasensible y supratemporal” al contar con lo absoluto incondicionado de la *idea de libertad* como un hecho de la razón. Para Cassirer, Kant anuncia este paso decisivo en la *Crítica de la razón pura* cuando, en la segunda edición, tras constatar que el *cogito* no puede determinar la existencia del sujeto sin el sentido interno que lo presenta como mero fenómeno, escribe: “Supongamos que, más adelante, encontráramos motivos, no en la experiencia, sino en ciertas leyes del uso puro de la razón (no sólo lógicas, sino establecidas *a priori* y relativas a nuestra existencia), para considerarnos como *legisladores* enteramente *a priori* en relación con nuestra propia *existencia* y para considerar que somos nosotros mismos quienes determinamos esta existencia. En tal caso, surgiría una espontaneidad en virtud de la cual nuestra realidad efectiva sería determinable sin necesidad de las condiciones de la intuición empírica. Y entonces advertiríamos que en la conciencia de nuestra existencia hay algo contenido *a priori* que puede servirnos para determinar ésta, la cual, si bien no es perfectamente determinable más que de modo sensible, puede ser determinada en relación con cierta facultad interna que se refiere a un mundo inteligible (sólo pensado, claro está)”⁵⁰.

Ciertamente, la *Crítica de la razón práctica* no hace más que desarrollar sistemáticamente esta idea, mostrando que la libertad, si bien no suministra la intuición de una sustancia suprasensible, pone no obstante la certeza de la *determinación suprasensible* del ser racional. Esta determinación no depende del principio sintético de causalidad,

⁵⁰ I. KANT: *KrVB* 430-431. Vid. E. CASSIRER: “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kant-Studien*, 36 (1931), p. 13.

por cuya virtud deletreamos los fenómenos para poder leerlos como experiencias, sino que exige radicarse en un dominio nuevo. El carácter absoluto de la ley moral nos eleva por encima del círculo de la existencia fenoménica y nos lleva al corazón de un orden totalmente diferente, es decir, nos transporta del *mundus sensibilis* del hombre fenoménico al *mundus intelligibilis* del hombre nouménico: “Lo ético como tal va más allá del mundo de los fenómenos. El momento metafísico decisivo es que ahora, en este punto, se produce una irrupción. Se trata del tránsito al *mundus intelligibilis*. Esto 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 ahí se pone ahora un absoluto.”⁵¹

Cassirer reconoce la significación extraordinaria de la doctrina del esquematismo y la importancia central de la función de la imaginación trascendental, en contra de quienes ven en ellas un simple “artificio” introducido por razones externas de “simetría” y de “arquitectónica”⁵²; sin embargo, su papel queda restringido a la esfera de la razón teórica. En el dominio ético, no tiene cabida el esquematismo. En el debate con Heidegger en Davos, lo afirma taxativamente: “Nuestros conceptos de libertad, etc. son consideraciones (*Einsichten*) (no conocimientos) que ya no se pueden esquematizar. Hay un esquematismo del conocimiento teórico, pero no de la razón práctica. Hay, en todo caso, algo distinto a lo que Kant denomina la típica de la razón práctica. Y hace una distinción entre esquematismo y típica. Es menester comprender que no se puede avanzar si no se abandona aquí de nuevo el esquematismo.”⁵³ Las categorías de la libertad son las determinaciones más generales de los conceptos de bien y mal que, en Kant, no pueden tener relación alguna, ni siquiera mediata, con el contenido de una intuición. Los conceptos prácticos no pueden recibir su significación en virtud de una temporalización; puesto que la libertad, como señala Cassirer, remite a algo puramente inteligible, que abre el espacio de lo suprasensible. Sensibilizar o

⁵¹ E. CASSIRER-M. HEIDEGGER: “Davoser Disputation”, Anhang II zu *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p. 248.

⁵² Vid. E. CASSIRER: “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kant-Studien*, 36 (1931), pp. 8-9.

⁵³ E. CASSIRER-M. HEIDEGGER: “Davoser Disputation”, Anhang II zu *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. cit., p. 249.

temporalizar los conceptos prácticos iría en contra de su esencia, puesto que supondría presentar en lo sensible, en el orden de la naturaleza, las determinaciones de una libertad que, en cuanto autonomía, Kant piensa en términos de separación de la naturaleza y de su determinismo. Sin embargo, es imprescindible que los conceptos prácticos sean susceptibles de presentación (*Darstellung*) –esto es, se ha de exhibir un elemento fenoménico del que estos conceptos tomen sentido o significación– si queremos que nuestros actos puedan ser juzgados, porque de lo contrario serían irrepresentables los conceptos prácticos bajo los cuales se han de subsumir aquellos actos. Ahora bien, dado que los conceptos puros sólo pueden tener sentido y significación si les corresponde una presentación empírica⁵⁴, ¿cómo pueden los conceptos prácticos, las categorías de la libertad, ser representados sin enlazarlos con la intuición? La *Crítica de la razón práctica* responde a esta cuestión en la “típica de la facultad de juzgar pura práctica”, que constituye un análogo del esquematismo⁵⁵. En la medida en que los conceptos prácticos deben estar libres de toda relación con la sensibilidad, el tiempo no puede ser el intermediario entre su universalidad y la particularidad empírica. La típica de la segunda *Crítica* encuentra este intermediario entre las acciones particulares y los conceptos de la objetividad práctica en la forma de la conformidad con la ley o de la “legalidad” (*Gesetzmässigkeit*). En efecto, el problema de la típica del juicio práctico consiste en encontrar un término común a la naturaleza, en la que las acciones del hombre se inscriben como fenómenos, y a la libertad; o dicho de otro modo, un término común a la razón teórica y a la razón práctica. La forma de la “legalidad” o conformidad a la ley define al mismo tiempo lo que Kant llama naturaleza en sentido formal y lo que constituye la objetividad práctica, que se define por la elevación de la máxima de la acción a la legalidad, tal como expone la primera fórmula del imperativo moral en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”⁵⁶. Por tanto, si abstraemos del contenido de los fenómenos naturales y retenemos

⁵⁴ Vid. I. KANT: *KrV*, A 239-242/B 298-300. Cfr. *Was heisst:sich im Denken orientieren?*, *Ak*, VIII, 133.

⁵⁵ Vid. I. KANT: *KpV*, *Ak*, V, 67-71.

⁵⁶ I. KANT: *GMS*, II, *Ak*, IV, 421.

sólo su forma –la legalidad–, podemos representarnos el significado posible de la conformidad de las máximas con leyes morales mediante esta conformidad de los fenómenos naturales con leyes. Los caracteres de esta conformidad, universalidad y no contradictoriedad, pueden transponerse de una legalidad a otra. Esta presentación no hace recaer la objetividad práctica en lo sensible, ya que no interviene en ella ninguna intuición, sino un concepto, el de la naturaleza en sentido formal. La ley natural, considerada sólo según su forma, es el tipo (análogo) de la ley moral⁵⁷, de manera que toda ley de la naturaleza puede ofrecernos una presentación de la objetividad práctica. En consecuencia, si un acto tiene como forma esta conformidad con la ley que define la forma de los fenómenos naturales, entonces será subsumible bajo las categorías de la objetividad práctica. De esta manera, los conceptos morales son susceptibles de una presentación sin sensibilización gracias a la mediación de la naturaleza en sentido formal. No se puede hablar, pues, de apertura a la temporalidad en la esfera de la razón práctica: si hay finitud práctica, no será por la presencia de la estructura de la imaginación trascendental en el seno de la razón práctica.

Aparte de mostrar la posibilidad establecida por Kant de dar significado a los conceptos prácticos sin recurrir a la imaginación y a su arte de los esquemas en su debate con Heidegger en Davos, Cassirer refuerza su posición en su reseña de *Kant y el problema de la metafísica*, criticando la interpretación heideggeriana del respeto en el § 28 de esta obra como esa dimensión de espontaneidad receptiva que introduce en la razón práctica una finitud radical análoga a la de la razón teórica. Frente a Heidegger, que intenta mostrar la existencia de una dimensión de receptividad en la razón práctica reduciendo el contenido de la ley moral al respeto, identificando la producción de la ley con la conciencia de la misma; Cassirer observa que Kant distingue claramente entre la ley moral y el sentimiento de respeto, de manera que “el *contenido* de la ley moral –escribe Cassirer– no se *funda* de ningún modo según Kant en el sentimiento del respeto; éste no constituye su sentido. Este sentimiento indica pura y simplemente la manera en que la ley, absoluta en sí, es *representada* en la conciencia empírica finita. No pertenece a la fundamentación de la ética kan-

⁵⁷ I. KANT: *KpV*, *Ak*, V, 69.

tiana, sino a su *aplicación*. Para formular esta relación con el relieve y la precisión de Cohen, su papel no es responder a la cuestión: ¿qué es la ley moral?, sino a la cuestión: ¿bajo qué concepto ‘aparece aquélla en el horizonte del hombre?’⁵⁸. La actividad libre de la razón práctica que funda la ley moral, no está supeditada a la conciencia de la ley. Quienes sostienen lo contrario confunden los problemas de la ética con los de la psicología y la antropología, perdiendo de vista el sentido del planteamiento “trascendental” de Kant. La razón práctica es pura espontaneidad y no precisa de la receptividad del sentimiento de respeto para operar. La libertad es algo puramente inteligible, sin conexión con condiciones puramente temporales. En la “Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica” de la *Crítica de la razón práctica*, sostiene Kant que el mismo sujeto que, como fenómeno, actúa determinado por motivos que pertenecen al pasado y que están, por tanto, fuera de su poder, tal como establece la necesidad natural, como noumeno, “se considera a sí mismo y también su existencia, *en cuanto no está bajo condiciones temporales*, como determinable sólo por leyes que él se da a sí mismo por medio de la razón, y en esta existencia suya, no hay nada para él que preceda a la determinación de su voluntad.”⁵⁹ El hombre se eleva de este modo por encima de sí mismo permaneciendo, no obstante, por completo en sí mismo. El hombre deja de verse a sí mismo como sometido a las condiciones de su existencia fenoménica y se coloca en el centro de su ser como *persona*, como ser racional: “Sólo el concepto de libertad permite que no tengamos que salir de nosotros mismos para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues es nuestra propia razón la que, por medio de la suprema e incondicionada ley práctica, se conoce y conoce al ser que es consciente de esta ley (nuestra propia persona), como perteneciente al mundo del entendimiento puro.”⁶⁰ Con toda razón, observa Cassirer que el

⁵⁸ E. CASSIRER: “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kant-Studien*, 36 (1931), p. 15.

⁵⁹ I. KANT: *KpV*, *Ak*, V, 175.

⁶⁰ I. KANT: *KpV*, *Ak*, V, 189. Cfr. *ibidem*, *Ak*, V, 87: “[...] la *personalidad*, esto es, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible”.

concepto heideggeriano de una “pura razón sensible”⁶¹ no tiene cabida en la doctrina de Kant; sería para él “un círculo cuadrado”, en la medida en que la razón es la facultad de lo suprasensible y lo supratemporal⁶².

Kant no confunde la ley moral con el de sentimiento de respeto a ésta, como lo prueba ya la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde leemos que “no se puede discutir que la ley [moral] es de una significación tan extendida que tiene que valer no sólo para los hombres, sino para todo *ser racional en general*”⁶³. La *Crítica de la razón práctica* insiste en que la ley moral es declarada por la razón “ley para todos los seres racionales, en cuanto tienen en general una voluntad, esto es, una facultad de determinar su causalidad mediante la representación de reglas; por consiguiente, en cuanto son capaces de acciones según principios, por ende también según principios prácticos *a priori* [...]”. Así pues, no se limita sólo a los hombres, sino llega también a todos los seres finitos que tengan razón y voluntad, incluso incluye al ser infinito como suprema inteligencia”⁶⁴. La ley moral, en cuanto prescripción universal válida para todo ser racional y no sólo para el hombre, tiene significación y validez con independencia de su recepción sensible bajo la forma del respeto. La distinción kantiana entre el hombre y el ser racional finito está en la base de la separación entre respeto y razón práctica. El hombre es tan sólo una concreción del ser racional finito. La finitud del ser racional no es una finitud sensible, sino puramente racional. Esta finitud racional se expresa en la distinción entre ser y deber ser: mientras que para un ser racional infinito la ley moral es un *ser*, para un ser racional finito es un *deber ser*. Pero sólo en el caso de este tipo peculiar de ser racional finito que es el hombre, el deber ser expresado en la ley moral adopta la forma imperativa de un deber recibido por la sensibilidad a través del sentimiento puro del respeto. El respeto es necesario como motor de la voluntad en el hombre, porque éste carece de una voluntad santa –esto es, incapaz de adoptar máximas opuestas a

⁶¹ M. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Cit., p. 166: “Die menschliche reine Vernunft ist notwendig eine reine sinnliche Vernunft.”

⁶² E. CASSIRER: “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kant-Studien*, 36 (1931), p. 17.

⁶³ I. KANT: *GMS*, II, *Ak*, IV, 408.

⁶⁴ I. KANT: *KpV*, § 7, *Ak*, V, 32.

la ley moral—, en la medida en que su arbitrio está patológicamente afectado por deseos e inclinaciones sensibles. Para evitar que el libre albedrío del hombre se deje determinar por causas motoras sensibles opuestas al fundamento de determinación objetivo establecido por la ley moral, es necesaria una coacción intelectual interior de la razón práctica y de su ley objetiva que sirva de compulsión (*Nötigung*) hacia una acción que constituye, por eso, un deber⁶⁵.

Podemos concluir diciendo que la finitud de la razón práctica kantiana no tiene nada que ver con la estructura de la imaginación, con la receptividad originaria de la razón teórica. Esta finitud será la de todo ser razonable finito que se define por distinguir entre *ser* y *deber ser*⁶⁶. Mientras que un ser infinito no puede proponerse fines ni elegir entre unos fines y otros, no puede obrar intencionalmente; el ser finito ha de tener intenciones, distinguir entre medios y fines, entre lo posible y lo real. La exposición de Dios como entendimiento arquetípico en la *Crítica del Juicio*, que nos presenta Dios como un ser infinito que crea por finalidad, es una representación del ser infinito desde el punto de vista del ser finito que es el hombre. Se trata de un discurso reflexionante que expresa el punto de vista del sujeto finito sobre lo que será la relación del Creador con el mundo⁶⁷. El sujeto moral en Kant, si bien es autónomo, en modo alguno es infini-

⁶⁵ *Ibidem*. Cfr. *KpV*, § 1 Anmerkung, *Ak*, V, 20: “La regla práctica es siempre un producto de la razón, porque prescribe la acción como medio para el efecto en cuanto intención. Esta regla, sin embargo, para un ser en el que la razón no es el único fundamento de determinación de la voluntad, es un *imperativo*, es decir, una regla que es designada por un deber ser (*Sollen*) que expresa la compulsión objetiva de la acción y significa que, si la razón determinase la voluntad totalmente, la acción ocurriría indefectiblemente según esa regla”. Etiam *op. cit.*, *Ak*, V, pp. 71 ss.

⁶⁶ I. KANT: *KU*, § 76, *Ak*, V, 403: “[...] la razón [...] presupone en la práctica su propia causalidad incondicionada (con respecto a la naturaleza), es decir, libertad, en la medida en que es consciente de su mandato moral. Pero como aquí la necesidad objetiva de la acción como deber (*Pflicht*), se opone a aquella otra que tendría como suceso, si su fundamento estuviera en la naturaleza y no en la libertad (es decir, en la causalidad de la razón), y como la acción moralmente necesaria absolutamente es considerada físicamente como del todo contingente (es decir, que lo que necesariamente *debería* ocurrir, sin embargo no ocurre con frecuencia); resulta claro que depende sólo de la constitución subjetiva de nuestra facultad práctica que las leyes morales deban ser representadas como mandatos (y las acciones conformes a ellas como deberes), y que la razón no exprese esa necesidad mediante un *ser* (sucesos), sino un *deber ser*.”

⁶⁷ Vid. I. KANT: *KU*, §§ 77, *Ak*, V, 405-410.

to; pero su finitud no es la del hombre empírico. Kant distingue claramente entre el hombre como *causa phaenomenon*, en cuanto ser del mundo sensible sometido a leyes empíricas, y el hombre como *causa noumenon*, en cuanto ser puramente inteligible con respecto a las facultades del entendimiento y de la razón, cuya “acción no puede ser atribuida en absoluto a la receptividad de la sensibilidad”⁶⁸. Esta distinción establece que las acciones humanas y toda la existencia del hombre se han de considerar desde dos puntos de vista opuestos; puesto que el hombre no podría pensarse como una personalidad libre en un reino de los fines, si no pudiera escapar a las determinaciones de la sensibilidad. En las relaciones éticas y jurídicas que mantenemos con otros hombres, consideramos a cada persona únicamente según su humanidad, esto es, como *homo noumenon*, en ningún caso como *homo phaenomenon*⁶⁹. Cassirer subraya con razón que todo análisis que tome como punto de partida exclusivamente la “naturaleza del hombre” –o sea, el hombre empírico o fenoménico– dejará escapar irremediabilmente la idea trascendental de libertad y será incapaz de fundamentar la ética⁷⁰. Lo que está en juego en la distinción kantiana entre el hombre y el ser racional finito, no es una referencia a “los queridos angelitos” como cree Schopenhauer, sino la delimitación rigurosa del fenómeno y la cosa en sí, de la necesidad y la libertad, sin la cual es imposible fundar la moral, en la medida en que se reduce toda la realidad al plano de los hechos en el que todo vale lo mismo, o sea, nada⁷¹. Podemos terminar con un texto en que Cassirer explica dónde reside el núcleo de su discrepancia con Heidegger: “En resumen, la objeción verdadera y esencial que yo tengo que plantear contra la interpretación de Kant por Heidegger, estriba en lo siguiente. Al intentar referir, incluso reducir, todo ‘poder’ de conocer a la ‘imaginación trascendental’, Heidegger acaba quedándose con un *solo* plano de referencia, el de la existencia temporal. Se

⁶⁸ I. KANT: *KrV*, A 546/B 574 – A 547/B 575.

⁶⁹ Vid. I. KANT: *KpV*, *Ak*, V, 87. Cfr. *MdS*, *RL*, § 35, *Ak*, VI, 295.

⁷⁰ Vid. E. CASSIRER: “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kant-Studien*, 36 (1931), p. 16.

⁷¹ Con precisión y brevedad lo expone L. WITTGENSTEIN: “En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. [...] Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto” (*Tractatus Lógico-Philosophicus*, proposiciones 6.41 y 6.42).

borra y se nivela la distinción entre ‘fenómenos’ y ‘noumenos’: todo ser pertenece desde este momento a la dimensión del tiempo y, por ende, a la finitud. De este modo se descarta el pilar central sobre el que reposa el conjunto del edificio del pensamiento kantiano, sin el cual éste no puede sino derrumbarse. Kant nunca sostiene semejante ‘monismo’ de la imaginación; se adhiere a un dualismo decidido y radical, al dualismo del mundo sensible y del mundo inteligible. Pues *su* problema no es el problema del ‘ser’ y del ‘tiempo’, sino el problema del ‘ser’ y del ‘deber ser’, de la ‘experiencia’ y de la ‘idea’ ”⁷².

⁷² E. CASSIRER: “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kant-Studien*, 36 (1931), p. 16.