


UN DIÁLOGO ENTRE NATURALEZA Y LIBERTAD

View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by  CORE

provided by idUS. Depósito de Investigación Unive

HEIDEGGER

NATURE AND FREEDOM: THE RECOVERY OF THE QUESTION OF BEING THROUGH KANT AND HEIDEGGER

JUAN JOSÉ GARRIDO PERIÑÁN*
Universidad de Sevilla

RESUMEN: Kant intentó resolver la cuestión del ser: ésta no puede constituirse como un predicado real. La importancia de la intuición (sensibilidad), que circunda la primera crítica kantiana, parece dejar la cuestión en un estado de ambigüedad. Por eso, bajo un horizonte que se ha preocupado por aunar naturaleza y libertad, hemos intentado promover una interpretación fenomenológica para recuperar la noción del ser mismo, a fin de perseguir: a) una comprensión radical de la finitud de la subjetividad humana; b) la interpretación de la naturaleza en tanto facticidad de la misma vida, en una relación con la tarea fenomenológica heideggeriana; c) la noción de libertad no como espontaneidad absoluta, sino como actividad que permite llevar a término lo que se da, el ser.

PALABRAS CLAVES: Ser; Intuición; Naturaleza; Libertad; Facticidad.

* Investigador Predoctoral FPU. Subdirector de *Differenz* (Revista Internacional de estudios sobre Heidegger y sus derivas contemporáneas) Web: <http://institucional.us.es/differenz/> Email: differenz@us.es. Dpto. Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Política. Universidad de Sevilla. C/ Camilo José Cela, s/n 41018 Sevilla. Despacho P-216. Teléfono: (00 + 34)954 55 77 72.

Este artículo ha sido realizado gracias al estipendio otorgado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD) del Reino de España, en relación a la convocatoria FPU13/00375.

ABSTRACT: Kant tried to solve the question of being: being cannot be constituted as a real predicate. The importance of intuition (sensitivity), which surrounds the first Kantian critique, seems to leave the matter in a state of ambiguity. Therefore, on a horizon that has been concerned about pooling nature and freedom, we have tried to promote a phenomenological interpretation to recover the notion of being, in order to pursue: a) a radical understanding of the finiteness of human subjectivity, b) the interpretation of nature as facticity of life itself, in a relationship with Heidegger's phenomenological task, c) the notion of liberty not as absolute spontaneity, but as an activity that makes it possible to complete what is given, the being.

KEYWORDS: Being, Intuition, Nature, Freedom, Facticity.

1. Introducción

El giro copernicano dado por Kant¹ otrora -hace aproximadamente 3 siglos- se ha venido a entender, desde el plano de la subjetividad del *subiectum*, como un movimiento de traslación en la pregunta sobre la verdad del ente: ésta ya no recae en la substancia (*ousia*) de lo real, sino en las condiciones de posibilidad de un sujeto que pone “ahí-enfrente” [*Gegenstand*] al ente, al objeto, esto es, prepara las condiciones de posibilidad de la verdad en tanto correspondencia con un posicionar². Si esto es cierto, y esta interpretación resulta adecuada, se comprenderá que, en la tradición filosófica más influyente, se verse sobre la ruptura entre naturaleza y libertad. Una ruptura que circunda toda la obra kantiana, sobre todo, a sus tres críticas. Y es que, desde el punto de vista de la razón pura, todo lo que no encuentre correspondencia con la sensación, la *empiria*, es un conocimiento incierto por carecer del resguardo de las condiciones de posibilidad de toda objetividad. De suerte que, este giro copernicano, sea algo más que una intención formal y se conforme como *pathos* del *modus operandi* de la filosofía kantiana, sirviendo como metodología propedéutica del mismo. En el caso concreto de la metafísica, Kant la entiende como *metafisica specialis*, que, vertebrada en sus tres objetos: Dios, alma y mundo, conmueve a la impotencia, al acabamiento más furibundo: ¿se puede hablar de metafísica

¹ La obra que analizaremos con más detenimiento, dentro de la vasta obra kantiana, será *Crítica de la razón pura*, a partir de ahora *KrV* (Cfr. 1956 y 2005).

² Desde este sentido, ha de entenderse el cambio de dirección que la propia teoría del conocimiento, por el siglo XVIII principalmente, pero ya incipientemente en el siglo XVII con Descartes, propuso a favor de la inmanencia del *cogito*, teorizando lo que se ha venido a denominar como idealismo: es el *subiectum*, entendido como sujeto, el que garantiza, y tutela, el ser de las cosas. No hay conocimiento sin sujeto.

después de Kant? Muchos, creo, dirán que no, que la metafísica es un reducto de un pensar arcaico, rayano con el *mitos*; que la metafísica es imposible sostenerla como saber riguroso, pues, después de todo, ¿qué es un saber si carece de las condiciones de posibilidad de toda objetividad? ¿Acaso es posible obtener una intuición del alma humana³? Obviamente, en nuestra opinión, la cosa no es tan clara para el propio Kant. Éste observa, y aplica, su método hasta las últimas consecuencias, a saber, es una obligación para con la razón pura, preguntarse por las condiciones de posibilidad de lo que constituye la *metafísica specialis*, pero ¿qué conlleva preguntarse sobre las condiciones de posibilidad de objetos que, por definición, están ausentes del mundo fenoménico? Aquí pensamos, con Heidegger, que Kant retoma, con esta diatriba que constituye el modo de ser de todo criticismo, la pregunta por el ser (Cfr. Heidegger 1991, 243-48). Kant, al preguntarse por la “existencia” de tales objetos (dios, alma y mundo) se está preguntando por si éstos “son”. La *metafísica specialis* debe de rendir cuentas al conocimiento del ser en general, a la *metafísica generalis*.

A continuación, expondremos los principales núcleos temáticos de nuestra meditación:

- a) Exposición de la interpretación kantiana sobre el ser para mostrar:
 - a.1) la irrelevancia de la búsqueda epistemológica del *noúmeno*.
 - a.2) que el ser, en tanto respuesta operacional de la unidad objetiva de apercepción, necesita de la condición inexorable de que algo se de (sensibilidad).
 - a.3) que el *giro kantiano* ha de explicarse como una salida de la misma subjetividad hasta la sensibilidad (fundamentación ontológica).
 - a.4) que el concepto de *natura* debe ser comprendido como mundo, a fin de presentar una tentativa fenomenológica para el ensanchamiento de la subjetividad.

³ No es menester entender la intuición como algo puramente enclaustrado, relativo a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Justamente, Martin Heidegger, en su diálogo con Husserl, que a su vez había dialogado con Kant (Cfr. *KrVA* 19 / B 19 ss; Husserl 1984, 534) propone un pensamiento que haga de la intuición algo pre-reflexivo y a-temático. Esta intuición fenomenológica, desde Husserl intuición categorial, será desarrollada por Heidegger (Cfr. 1978, 403). Muy importantes ha sido la interpretación dada por: Tugendhat 1970, 11-136; Sokolowski 1970, 65-71 y Ströker, 1978, 3-30. Hay autores, a la par, muy críticos con esta concepción fenomenológica de la intuición: Soldati 1993, 273.

a.5) el concepto de *natura* debe de englobarse desde la interpretación de la facticidad.

a.6) que, respetando el principio insoslayable de la finitud -que muchos la ven como rendición a la heteronomía- es posible un pensamiento que respete el ámbito humano de la libertad, en una formulación del concepto de “cuidado” [*Sorge*] y de *praxis*.

a.7) que la libertad es una acción, una “actividad” [*Bewegtheit*], que permite llevar a término el mismo producir de lo que se da, el ser, es decir: *alétheia*.

2. La proposición kantiana sobre el ser: la inexorabilidad de la intuición

¿Qué entiende Kant por ser? ¿qué quiere decir que Dios, alma o mundo “sea”?

Manifiestamente, el ser no es un predicado real, esto es, el concepto de algo que pueda agregarse al concepto de una cosa. Es la mera posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí (*KrV*, A598, B 626)⁴.

Parece que se está negando que algo así como un “ser” tenga realidad efectiva y se lo está definiendo en tanto actividad que, ejercida por la capacidad trascendental de un *subiectum*, coloca, pone, objetos (mentales), cosas. ¿Se está, por tanto, explicitando que el ser no “es”, no tiene realidad objetiva? ¿es esto evidente? Nosotros pensamos que no⁵. La problemática estribaría en el sentido de la expresión “lo real”. Y según parece, al amparo de la utilización de la palabra “cosa” [*das Ding*], por realidad ha de entenderse aquello que acompaña, en tanto propiedad, a un ente, aquello que forma parte del contenido de una cosa. No es fortuito que el mismo Kant utilice el vocablo *Ding*, esto es, en latín: *res*⁶. Heidegger

⁴ A partir de ahora, realizaremos nuestra propia traducción del texto -en caso contrario, se indicará la traducción seguida-. No obstante, es menester mencionar que en español existen eximias traducciones de la obra kantiana. Véase, por ejemplo, la traducción del profesor Ribas (2005).

[“Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen Könne. Es ist boß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst”].

⁵ A pesar de la conocida tesis sobre la imposibilidad de la prueba ontológica de la existencia de Dios (*Cfr.* *KrV*, A 592, B 620).

⁶ En alemán, por ejemplo, observamos la distinción *Wirklichkeit/Realität*. El primer término hace referencia a aquello que es propiedad de algo, habla sobre las condiciones de una relación propia, mientras que el segundo mienta si aquello, el ente, existe, o no.

lo ve claramente: realidad es, para Kant “cosidad” [*Sachheit*] (Cfr: 1976a, 451). Ser es posicionamiento de algo como una cosa “ahí-enfrente” [*Gegenstand*], constituyéndose como objeto allende determinaciones “nouménicas”⁷.

¿Se podría decir, entonces, que la cuestión del ser se resuelve afirmando que ésta ha de ser reducida a los argumentos de la cosa? ¿es ser igual a cosa, a ente? A mi juicio, la clave estaría en repensar aquello que permite la “representación” [*Vorstellung*] objetiva de la cosa en cuanto cosa. Precisamente, ser es “posición” [*Setzung*] de una cosa, en la medida en que ha sido posible determinar su propia “posicionalidad”. Lo que permite determinar la “posicionalidad” de algo no puede ser el posicionar, el poner⁸, y es aquí donde Kant realiza sus consideraciones sobre lo que no se atiende a la fenomenalidad empírica: la naturaleza de la existencia (ser) es tautológica (Cfr. *KrV*, A 244, B 302), carente de toda *intuición sensible*. ¿Realmente, dejando de lado la cuestión del *noúmeno*, el pensador de *Königsberg* se conforma con el aserto de que el ser no es un predicado real? Esto parece no ser así (Cfr. *Ibid.*, B 141). El ser no ha de pensarse como mera cópula relacional de juicios subjetivos, sino que debe constituirse en tanto respuesta operacional de la *unidad objetiva de apercepción* que, previamente, ha recibido algo dado de los sentidos, la sensibilidad. Por decirlo así, el juicio lleva a cabo la tarea del ordenamiento de la afección de los sentidos, un ordenamiento que tiene el nombre de *apercepción* y que dota de objetividad, y razón, a lo múltiple recibido por los sentidos. Podríamos decirlo así: lo que hace posible la objetividad del objeto es el ser⁹. ¿Y no es ésta la definición de *apercepción trascendental*, según Kant¹⁰?

⁷ En *KrV*, como se sabe, lo “nouménico” carece de legitimidad epistemológica, pues es un conocimiento que carece de intuición, esto es, de objetividad.

⁸ Desde un sentido puramente formal, una cosa, si es una cosa, no puede ser, a la vez, otra. Por tanto, el posicionar, tal y como entiende Kant el ser, no puede ser acción de poner (posicionar) y fundamento del mismo.

⁹ Puede decirse, sin menoscabo alguno, que lo conforme al ser kantiano es la *unidad de apercepción*. Lo realmente llamativo es que ésta no es un producto de la mente humana, de la función lógica de los juicios, sino una unidad previa, que sirve de fundamento a la determinación unificadora llevada a cabo en el juicio (Cfr. *KrV*, B 131).

¹⁰ Kant define del siguiente modo la *apercepción trascendental*: “... el nuestro —el entendimiento— sólo puede pensar, y debe de buscar la intuición desde los sentidos. En relación, pues con la variedad que me ofrecen las representaciones en una intuición, tengo conciencia de la identidad del yo, ya que las llamo a todas representaciones mías, que forman, por tanto, una sola. Ello equivale a decir que tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis originaria de *apercepción*. A esta unidad han de estar sometidas todas las representaciones que se me den, y a ella han de ser reducidas mediante una síntesis”. (Cfr. Kant 2005, 156). [“... der unsere Kann nur deken und muß in den Sinnen die Anchuung suchen. Ich bin mir also des

2.1. La apercepción como unidad de legitimación de todo objeto

En un acto de grandeza intelectual, quizás auspiciado por las derivas del sujeto-trascendental, Kant creyó haber encontrado el fundamento de todo ser en una facultad del entendimiento humano (*Cfr. Ibid.*, B 134, nota). La apercepción, más que síntesis unificadora, es un *a priori* universal que dota de unidad a todo lo que se representa, hasta a la afección misma; apercepción es la que legitima la vigencia de toda “objetualidad”. Por tanto, podríamos decir, que la cuestión del ser sigue latiendo en el pensar kantiano, eso sí bajo la cobertura de la subjetividad del *subiectum*, pues lo que llamamos “ser” parece formarse como teleología de un proceso que, partiendo de la afección sensible y a través de la síntesis unificadora de la apercepción, culmina en el entendimiento entendido como re-presentar. Ahora bien, según esto, el ser parece relegado a la vigencia de una subjetividad que la dis-ponga y la represente, pero ¿cómo es la subjetividad del sujeto kantiano? ¿no se encuentra toda subjetividad referida a la sensibilidad?

Creo que esto último resultará obvio. El intento de no desembarazarse de la sensibilidad, ha servido para el kantismo en general, como vía para autentificar el conocimiento científico del que no lo es, y, desde un horizonte histórico, ha sustentado la diferencia entre naturaleza y libertad. ¿Debemos entender la naturaleza como el entramado óptico de lo determinable en cuanto fenómeno, y libertad como una palabra ciega, vacía de intuición? ¿Debe de ser relegada la libertad del sujeto al ámbito de la razón práctica?

3. El giro ontológico kantiano: tomar lo que se da dentro de los límites de la sensibilidad

Desde la proclama cartesiana sobre el dominio de la naturaleza, ésta se ha venido a comprender como un entramado de determinaciones susceptibles de objetivación y de cálculo. Mas parece ser que, cierta deriva neo-kantiana (*Cfr. Cassirer 1957, 127-376*), comprendió la *natura* como el lugar de ordenamiento

identischen Selbst bewußt, in Ansehung das Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen. Das ist aber soviel, als, daß ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche Einheit der Apperzeption heißt, unter der alle mir gegebenen Vorstellungen | stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden musen”] (*KrV.*, B 135). Por tanto, no puede haber síntesis de apercepción trascendental si algo no se da, no se presenta.

fenoménico por antonomasia, un lugar reglado por los principios plúmbeos de la lógica. Lo cierto es que Kant, y su pensar, por suerte, desborda todas las consideraciones del neokantismo:

Si un conocimiento tiene realidad objetiva, esto es, se refiere a un objeto y de él recibe significación y sentido, debe de ser posible que, de alguna forma, el objeto se dé (*KrV*, A 155, B 194)¹¹.

Pues sí, eso que se da, que debe darse, entendido como afección, presupone un *giro ontológico* en el pensar epistemológico kantiano. La voluntad de entendimiento, actividad que en el sujeto trascendental tiene su culmen, queda limitada por lo dado en la afección sensible (*Cfr. Ibid.*, A 280, B 336). ¿Estamos afirmando que, en definitiva, la obra kantiana se rinde ante la determinación empírica? Ni mucho menos. Con nuestra tarea filosófica de recuperación del sentido ontológico del ser kantiano, nos proponemos reformular el concepto de *natura*, más aún porque, con Heidegger, no pensamos la subjetividad como la actividad cognitiva de un *subiectum*, sino como lugar para la recepción de lo que se da, el ser.

3.1. Lo que se da en la relación entre sensibilidad - cotidianidad

Heidegger, en oposición a las derivas neo-cartesianas de Husserl¹², implantó en el método fenomenológico la preocupación por la propia facticidad. Desde la hendidura de una subjetividad hecha *Dasein*¹³, intentó recuperar, para

¹¹ ["Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgendeine Art gegeben werden können"].

¹² Heidegger viene a detectar que la fenomenología husserliana es un saber muerto, des-preocupado por el fenómeno fáctico de la propia vida. De ahí que acuse a ésta de saber "des-vitalizado" [*Entlebung*] o "des-historizado" [*Entgelichung*]. (*Cfr.* 1994a, 8) Podríamos decir que, por 1919-1920, el proyecto fenomenológico heideggeriano consistía en una "ciencia originaria de la vida" [*Urwissenschaft des Lebens*].

¹³ El *Dasein* es un término que Heidegger lo usa para referirse al individuo que tiene que vérselas con la existencia. Es un concepto ambiguo, y vasto, pero hay que entenderlo bajo el horizonte de un pensar que intenta construir un modelo de subjetividad que deje de lado la tradición filosófica del idealismo, del sujeto en tanto *animale rationale*. (*Cfr.* 1976b, 7, 11-15, 15-19, 37-38, 41-45, 42, 43, 45-50, 52-63, 84, 100, 101-113, 114-147, 160-234, 235-296, 297, 301-334, 332-350, 372, 382-390, 406-411) La bibliografía sobre la expresión *Dasein*, dentro de la obra de Heidegger, es mucho más amplia. Recomiendo la consulta del extraordinario diccionario elaborado por el Prof. Adrián Escudero que, aunque cubra la épo-

la fenomenología, la posibilidad de pensar lo nimio, lo habitual, el “mundo circundante” [*Umwelt*]. Todo esto desvela algo que, en mayor medida por la época ilustrada de Kant, éste no pudo pensar: una subjetividad liberada de la *mathesis universales* de un entendimiento que se hacía llamar trascendental. Heidegger tiene su propia interpretación de lo trascendental (Cfr. 1976b, 3, 14, 38, 280, 350-366, 289 y 419; 1979, 181; 1989, 77-90, 91, 98, 230, 248, 379, 413, 418-429, 447, 760; 1993a, 10, 231¹⁴). Lo que realmente nos importa es saber si es posible una comunión entre naturaleza y libertad en el pensar kantiano, recurriendo al amparo de la meditación heideggeriana. La demostrada importancia, para la legitimación de la objetividad del objeto, que tiene la sensación para Kant, debemos entenderla en proyección al campo de la cotidianidad. Lo sensible es lo que se impone como lo dado o recibido por la experiencia, y lo cotidiano, en el marco de una hermenéutica-fenomenológica de la facticidad, nos co-pertenece en cuantos existentes. De ahí que la tarea de la vida consista en “estar-ocupado-en-algo” [*aus-sein-auf-etwas*]. Surge, por ende, una cuestión: si la implicación, para la formación de la subjetividad -tanto para la kantiana como para heideggeriana- penden de la formación de la sensibilidad (cotidianidad), ¿cómo podemos apropiarnos de ella?, ¿cómo podemos ser libres en un mundo englobado por determinaciones objetivas (*natura*)? ¿se puede hablar de libertad?

En este sentido, intentaremos dilucidar qué es eso del *ser*, desvelar el sentido ontológico de aquello que se da, el ser del ente. Lo paradójico de esta cuestión es que la tradición parece haberse enquistado en la dualidad de estos conceptos, naturaleza-libertad, pero, desde un tratamiento ontológico del sentido del ser, pensamos que se puede ganar una interpretación que se haga cargo de ambos conceptos. Al menos al modo de esbozo.

ca de 1912 hasta 1927 en la bibliografía heideggeriana, es harto útil para hacerse una idea de la progresión de los principales conceptos de Heidegger (Cfr. 2009, 63-67). Por último, véase lo que decimos en el apartado *infra.*, 3.b.

¹⁴ Considero que este no es el lugar adecuado para explicitar tal temática. Baste anunciar que cuando Heidegger habla de *Transzendenz*, quiere mentar la acción de “pasar por encima” [*übersteigen*], de “traspasar” [*überschreiten*]. ¿Qué cosa? La propia facticidad de la vida humana. Trascendencia es apertura del ser.

4. Para una dilucidación del ser del ente a través de una relación conceptual: naturaleza-mundo; *subiectum-Dasein*; intuición finita-intuición infinita y finitud-libertad

a) Naturaleza-mundo.

Hay una disputa en torno al concepto de *categoría* kantiano: ¿obedece éste a la imaginación o al entendimiento, es decir, es parte de la intuición o de la lógica? (Cfr. Heidegger 1979, p. 18; Lafont 1993, 127) Muchos neokantianos se han decantado por la segunda opción (Cfr. Holzhey 1986, 77-78), pero no es este el caso de Heidegger (Cfr. 1995, 36; Volpi 1996, 3-66). Para Heidegger, todo el pensamiento kantiano es, a grandes rasgos, una propedéutica para pensar la finitud del ser humano, desde una visión radical y fundamental (Cfr. 1991, 187) y, en ello, el concepto de *natura*, su definición, resulta muy valiosa. Podríamos considerar que la *natura* es un entramado de entes que co-habitan en una relación de objetividad, lo dispuesto por la *natura* son determinaciones objetivas, a saber, de lo que se trata son de relaciones entre entes devenidos en objetos (Cfr. Heidegger 1995, 26-27), entes que están circunscritos y dispuestos en un concreto modo de ser, que han sido puestos en-frente, re-presentados por el *subiectum*, y que se comportan según unas relaciones, o leyes físicas: espacio, movimiento, cuerpo, relación, etc. La pregunta heideggeriana, aquí, se torna relevante en la medida en que diagnostica que toda objetivación no es más que el cumplimiento expreso de un determinado modo de ser. Por tanto, y retomando lo dicho sobre la teoría kantiana, aquello que hace posible el devengo de la objetivación es una apertura, un dar-se, el ser del ente expresado como dejar-ser en la *alétheia*¹⁵. En definitiva, el mundo -no la *natura*- entendido como el lugar-para-la-apertura del ser, que permite el asentamiento de toda determinación “objetivante”.

b) Subiectum-Dasein.

El *Dasein* es un “Ahí” [*da*] en su sentido más radical: está vacío de categorías *a priori* que determinen, en propiedad, un *logos*, vacío de una estructura lingüística lógico-formal. El *Dasein* no pone el ser, no ordena su categorización, sino que está puesto en una serie de “modalidades fundamentales” [*Grundwissen*] que configuran lo dispuesto-objetivado. El *Dasein* es un existente que patentiza la

¹⁵ De una forma análoga, Heidegger piensa que la ciencia es un modo de ser de la vida fáctica, ahuyentando la posibilidad de que la contemplación, la abstracción, sea algo, factible y real, sin relación con la vida. (Cfr. 1994a, 8).

imposibilidad de que las categorías se puedan fundamentar en el entendimiento del *subiectum*¹⁶, mostrando cómo éstas son modos de ser de la relación del propio *Dasein* con su mundo-entorno (cotidianidad) (Cfr. 1995, 286). Desde luego que el *Dasein* no elige la relación con el ente que se le enfrenta, por tanto, en la medida en que está-en-el-mundo, el *Dasein* debe procurarse una actitud de “cuidado” [*Sorge*]. El cuidado es definido, dentro de la analítica existencial dada en *Sein und Zeit*, como un existenciario que, además, previamente, ha sido objeto nuclear de lo que se ha llamado *ontología de la facticidad* (1995, p. 286); es el “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo circundante)” [*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seienden)*] (Cfr. 1976, 192).

Hay que recuperar una noción de *praxis* para los excesos de la contemplación desinteresada.

c) Intuición finita – intuición infinita.

La importancia de la “intuición” [*Anschauung*] la constata Kant en su *KrV* (Cfr. A 19, B 33), pues ésta constituye la condición de posibilidad de todo entendimiento. La intuición, en la teoría del conocimiento kantiana, permite la vigencia de toda “objetualidad”. En Heidegger, la intuición, además de constituir el modo intencional en la que el *Dasein* trata a los entes cotidianos, esconde un sentido ontológico que vertebra a todo ser: el tiempo (Cfr. Heidegger 1995, 84). El modo en el que el ser toma presencia, esto es, sale al encuentro del ente, es el tiempo, tiempo siempre de un existente -el *Dasein*- que se encuentra “arrojado” [*Geworfenheit*] en un mundo ya dado. Kant no va a ser menos y comprenderá, como condición *a priori* del entendimiento, un principio de inteligibilidad interno que condiciona la recepción de todo fenómeno (Cfr. *KrV*, A 34, B 51), que, a diferencia del tiempo de la intuición *originarius*, propio de una condición divina, tiene que habérselas con lo ya dado; es un modo de ser conocido como intuición *derivativus* (Cfr. *Ibid.*, B 72), finita, mortal, y, en la medida en que el ser humano es incapaz de crear lo intuido mismo -esto sería tarea de Dios-, tiene que conformarse con lo ya dado. La intuición es una afección de la sensibilidad

¹⁶ Para Heidegger, la tradición que anexa *logos* con juicio-predicativo como capacidad intelectual de un *subiectum*, parte de un error a la hora de leer a Aristóteles, especialmente su obra *De Interpretatione* (Cfr. 1963), comenzando el despliegue de la visión de la verdad en tanto adecuación, en detrimento de aquella que piensa al *logos* como el lugar de reunión de la “des-ocultación” [*Unverborgenheit*] (Cfr. Heidegger 1976b, § 44; 1976c, 127-195).

más empírica¹⁷. Y esto lo sabe muy bien Heidegger, con su concepto de “estado de arrojado” [*Geworfenheit*], que garantiza y valida la finitud como un carácter propio de la existencia (Cfr. 1995, 85). El concepto de intuición demuestra, allende un sentido epistemológico, que el ser humano es un ente que, para vivir, es afectado, ora por la sensibilidad, ora por el deseo, incapaz de hacer *epojè* de tal “circunstancialidad”. Su finitud sólo desvela la inexistencia de eso que llamamos *noúmenos*. Si somos consecuentes con lo expuesto.

d) finitud y libertad.

¿Y qué sucede con la libertad, una palabra ausente de intuición? En *KrV*, la libertad es definida en base al principio de causalidad, desde dos sentidos determinados: el cosmológico y el práctico (Cfr. A 553, b 561). Llamamos libertad cosmológica a la capacidad de acto-actividad de un ente cualquiera; y libertad práctica, en cambio, a la independencia del poder-ser de la voluntad de un ente ante la heteronomía ejercida por la sensibilidad (afección). Con estas dos definiciones, y en consideración al principio de causalidad, Kant quiere encontrar un postulado, verídico y real, que le sirva para vencer a la determinación exterior, intrínseca a toda sensibilidad. La libertad es definida negativamente como modo de ausencia de heteronimia alguna, es decir, como *espontaneidad absoluta*. Aquí, entonces, sale a la palestra una cuestión: ¿es necesario preservar el sentido de la infinitud a través de las derivas de la razón práctica, a través del confort existencial que da el saber que el imperativo categórico es un *a priori* de nuestra condición moral¹⁸? Nuestra tesis sostiene, en contra de Cassirer (Cfr. Heidegger 1991, 274-296) que, desde el planteamiento heideggeriano, hay una formulación que intenta respetar el *faktum* de la finitud del ser humano, respetando, a la par, la concepción humana de libertad. Para ello, es menester explicitar el concepto de “cuidado” [*Sorge*], en un horizonte de

¹⁷ Bien es verdad que Kant, en la segunda edición de su *KrV*, paulatinamente, va restándole importancia a la labor de la sensibilidad en el papel fundante de toda *episteme*, como podemos observar en las modificaciones del pasaje (A 94), por un análisis del pensamiento empírico de Locke y Hume, el fragmento A 115, eliminado y reformulado en su integridad como “Transzendente Deduktion”, la nueva formulación, sustentando la función indispensable del entendimiento, en: A 78, B 103. Esto patentiza el hecho de la intrínseca ambigüedad de la cuestión, pero no podemos obviar que, tanto espacio como tiempo, no son determinaciones del pensamiento, sino formas *a priori* de la intuición (Cfr. A 291, B 347).

¹⁸ Por ejemplo, para el filósofo Jacinto Rivera de Rosales, la libertad kantiana constituye la puerta de entrada a la realidad originaria, es decir, al ser (2004: 247). Precisamente, porque libertad es la palabra que resguarda a toda moral, a toda acción moral que, entendida como tarea de sí y para sí, constituye el epítome del ser.

ensanchamiento fenomenológico de la *praxis*. Así, en mi opinión, se verá cómo es posible pensar otra forma de ver la trascendencia, porque, por lo demás, libertad es trascendencia.

5. La libertad como cuidarse: apropiación del mundo y praxis

¿Por qué estamos obligados a cuidarnos? El cuidado se define a partir de tres tipologías, a saber: “ocupación” [*Besorge*], relacionada con el “mundo circundante” [*Umwelt*]; “solicitud” [*Fürsorge*], provocada en tanto el *Dasein* es un ser que vive con otros, es un “ser-con” [*Mitsein*]; y, por último, “preocupación” [*Bekümmern*], apelando a la inexorable evidencia de que mi vida es mía, soy yo el que tiene que vivir mi vida, mi “mismidad” [*Selbstwelt*]. Lo realmente importante, en mi opinión, es responder a los motivos que llevan a tal cuidado: la condición natural de todo ser humano consiste en estar viviendo en un entramado de significaciones, interpretaciones culturales, que lo preceden y lo configuran. El modo de ser del existente estriba en “estar-ocupado-en-algo” [*aus-sein-auf-etwas*] y, ese estar-ocupado, obliga al individuo a mantener un estado de alerta, a cuidarse a sí mismo, cuidando el enviste de lo que, por definición, está-ahí-delante” [*Vorhandenheit*]. ¿Es, por ende, el cuidado una actividad que el ser humano ejerce cuando quiere? Es obvio de que no. Estamos tratando de reformular el sentido de la *aisthesis*, presuponiendo, en el cuidado, no una actividad volitiva azarosa, propia del gusto del individuo, sino una estructura que desvela lo que nosotros mismos somos: entes que nos definimos junto a la afección. En este sentido, con Kant, somos seres-finitos, mientras que la sensación vertebré toda posibilidad real de nuestro conocimiento y, en la medida en que somos finitos, salir de la afección nos resulta imposible. ¿Estamos condenados a esta suerte de libertad convertida en servidumbre de una finitud entendida como mera afección?

Es evidente que, a lo largo de nuestra meditación, nos hemos esforzado por dar como respuesta un rotundo no, pero, para ello, tenemos que explicitar un sentido de *praxis* humana que no esté orientada, en exclusividad, al imperativo categórico. Porque la vida humana no es un simple “proceso objetivo” [*Vorgang*], sino “actividad” [*Bewegtheit*] (Cfr. 1976b, 84-87, 144, 148, 300, 343, 353-355, 412; 1988, 65, 109; 1989, 332, 333, 343-349, 355-356; 1993b, 158; 1994a, 100, 102, 116-117, 126, 130, 157, 160; 1995, 20, 21, 33, 43, 44, 46, 47-49,; 1994b, 28). El ser humano, al pertenecerle el cuidado como una estructura de su propio modo de ser, tiene que apropiarse de manera

compreensiva, hermenéutica, del mundo que le circunda. El individuo puede apropiarse¹⁹ el mundo, justamente, porque, intrínsecamente, le pertenece cierta pre-comprensión en tanto existente. Esta tendencia a estar volcado en la pre-comprensión, o en la facticidad de la misma vida, hace prevalecer, para el hombre, una primacía de la *praxis* frente a la *theoria*: la teoría no es más que un estado de abstracción de la acción, o para decirlo heideggerianamente, de nuestro “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*].

Estando junto al mundo que lo rodea -llamémoslo, también *natura*- el ser humano debe de constituirse. La libertad radica, precisamente, en ganar un ámbito para una *praxis* que lleve a término lo que son las cosas realmente. Libertad no es la voluptuosidad de un poder -por parte del entendimiento- posicionar el ente en cuanto objeto como un ahí-enfrente, sino saber, desde nuestra propia estructura de ser-con-la-facticidad, guardar un ámbito para que el pro-ducir de lo ontológico se lleve a cabo. Kant, a su manera, nos dejó un legado, una propedéutica, a través de su preocupación por dilucidar una razón pura, para conquistar esa región ontológica que, en nuestra visión, permite todo posicionar del objeto (el ser). Y este dejar-producir la propia actividad ontológica se llama *alétheia*.

¹⁹ Evocamos la expresión *Ereignis*, pero no desde la connotación que ésta tiene en el pensar después de la *Kehre* heideggeriana, sino -como ya patentiza la obra temprana de Heidegger- en el sentido de vivir en propiedad en la facticidad, en la que co-habita el *Dasein*. El modo de ser opuesto sería el “proceso” [*Vorgang*]. En *Ser y Tiempo*, el vivir en propiedad pasará a llamarse *Eigentlichkeit* (Cfr. 1976b, 70-72, 246-267, 322-369, 405-476).

Bibliografía

ADRIÁN, J. (2009): *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder.

ARISTÓTELES (1963): *Aristotle's Categories and de Interpretatione*, Oxford: Clarendon Press.

CASSIRER, E. (1957): *Zur modernen Physik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HEIDEGGER, M (1995): *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. II Abteilung, Band 25*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1994a): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Einführung in die phänomenologische Forschung. II Abteilung, Band 61*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1994b): *Einführung in die phänomenologische Forschung. II Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1993a): *Grundbegriffe der antiken Philosophie. II Abteilung, Band 22*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1993b): *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920). II Abteilung, Band 58*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1991): *Kant und das Probleme der Metaphysik. I Abteilung, Band 3*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1989): *Der Grundprobleme der Phänomenologie II Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1988): *Ontologie (Hermeneutik der Factizität). II Abteilung, Band 63*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1979): *Prolegomana zur Geschichte des Zeitsbegriffs. II Abteilung, Band 20*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

—(1978): “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, en: *Frühe Schriften, I. Abteilung, Band 1*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978, pp. 189-411.

—(1976a): *Wegmarken, I Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1976b): *Sein und Zeit. I Abteilung, Band 2*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

—(1976c): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. II Abteilung, Band 21*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

HOLZHEY, H. (1986): *Cohen und Natorp. I. Ursprung und Einheit: Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel: Schwabe.

HUSSERL, E. (1984): “*Logische Untersuchungen*”, vol. II: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana XIX/2*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

KANT, I. (1956): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

—[(2005): *Crítica de la razón pura*, trad., Pedro Ribas, Madrid: Taurus].

LAFONT, C. (1993): *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemán*, Madrid: Visor.

RIVERA, J. (2004): “La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger”, en: *Actualidad y futuro de la filosofía de Kant. Cuestionario internacional con ocasión del 200 aniversario de la muerte de Kant*, Belgrado: Guteniergov Alaksia, pp. 239-263.

SOLDATI, G. (1993): “Rezension von: Dieter Münch, *Intention und Zeichen*”, en: *Philosophische Rundschau*, 41, Frankfurt, PP. 269-275.

SOKOLOWSKI, R. (1970): *The formation of Husserl's concept of constitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

STRÖKER, E. (1978): “Husserl's Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 32 (1), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, pp. 3-30.

TUGENDHAT, E. (1970): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter.

VOLPI, F. (1996): “La question du *lógos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote”, en J-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 3-66.

Enviado: 26/01/2015

Aceptado: 23/08/2015

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-
NoComercial-SinObraDerivada 4.0

