

DEBATE DE DAVOS

Cassirer: ¿Qué entiende Heidegger por neokantismo? ¿Quién es el adversario a quien se dirige? Yo opino que apenas si hay otro concepto menos claramente determinado que éste del neokantismo. ¿Qué es lo que pretende Heidegger cuando en lugar de la crítica neokantiana quiere introducir su propia crítica fenomenológica? El neokantismo es el chivo expiatorio de la filosofía actual. Pero yo ciertamente no encuentro un neokantiano vivo. Agradecería por tanto si me aclarara dónde radica aquí propiamente la oposición. Yo creo que no se da una oposición esencial. No hay que determinar el concepto "neokantismo" de manera sustancial, sino funcional. No se trata de un tipo de filosofía entendida como un sistema doctrinal dogmático, sino de una dirección del planteamiento de la pregunta. Tengo que confesar que yo he encontrado aquí en Heidegger un neokantiano tal que no lo hubiera sospechado nunca en él.

Heidegger: Si se trata primero de dar algunos nombres, hablo de Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Lo común del neokantismo solamente puede comprenderse desde su origen mismo. La génesis es la perplejidad de la filosofía con respecto a la pregunta sobre aquello que todavía le pueda quedar propiamente de la totalidad de conocimientos. Hacia 1850 la situación es tal que tanto las ciencias del espíritu como las ciencias de la naturaleza han ocupado la totalidad de lo cognoscible; surge entonces la pregunta: ¿qué le queda a la filosofía, si la totalidad del ente ha sido repartida entre las ciencias? Sólo queda todavía conocimiento de la ciencia, no del ente. Precisamente desde este punto de vista se determina entonces el regreso a Kant. Como consecuencia de esto se vio en Kant al teórico de la teoría del conocimiento físico-matemático. La teoría del conocimiento es el aspecto bajo el cual se vio a Kant. El mismo Husserl cayó en cierto sentido entre 1900 y 1910 en los brazos del neokantismo.

Yo entiendo por neokantismo aquella comprensión de la *Crítica de la razón pura* que explica la parte de la razón pura que va hasta la dialéctica trascendental como teoría del conocimiento con relación a la ciencia de la naturaleza. A mí me interesa mostrar que aquello que esta comprensión destaca como teoría de las ciencias, no era algo esencial para Kant. Kant no quería ofrecer una teoría de las ciencias de la naturaleza, sino antes bien quería mostrar la problemática de la metafísica y en concreto de la ontología. Lo que yo me propongo es integrar positivamente en la ontología ese contenido medular de la parte positiva de la *Crítica de la razón pura*. Con base en mi interpretación de la dialéctica como ontología creo poder mostrar que el problema de la apariencia en la lógica trascendental, que para Kant solo está allí negativamente, como aparece en un primer momento, es ciertamente un problema positivo; es decir, se trata de mostrar que hay algo cuestionable: ¿la apariencia es sólo un hecho que nosotros constatamos, o más bien, debe tomarse todo el problema de la razón de tal forma que desde un principio se entienda cómo la apariencia pertenece necesariamente a la naturaleza misma del hombre?

Cassirer: Sólo se entiende correctamente a Cohen cuando se lo comprende históricamente y no sólo como teórico del conocimiento. Yo mismo no concibo mi propia evolución como simple derivado de Cohen. Naturalmente que en el desarrollo de mi trabajo se me han presentado muchos problemas diversos. Sobre todo he reconocido la posición de la ciencia matemática de la naturaleza, pero ésta puede mantenerse como simple paradigma, no como la totalidad del problema. Lo mismo vale para el caso de Natorp. Pero pasemos a los problemas medulares de índole sistemática propuestos por Heidegger.

En un punto hay coincidencia entre nosotros: también a mí me parece que la facultad productiva de la imaginación tiene una significación central para Kant. Llegué a esta conclusión mediante mi trabajo sobre el problema de lo simbólico. Este problema no puede ser resuelto si no se lo revierte a la facultad productora de la imaginación. La imaginación es la relación de todo pensar a la intuición. Kant llama a la imaginación *synthesis speciosa*. La síntesis es la fuerza fundamental del pensar puro. Pero a Kant no le interesa tanto la síntesis como tal, sino en primer término la síntesis que se sirve de la *species*. Pero este problema de la *species* lleva al centro del concepto de imagen, del concepto de símbolo.

Si se atiende a la totalidad de la obra de Kant irrumpen grandes problemas. Un problema es el de la libertad. Para mí éste fue siempre propiamente el problema principal de Kant. ¿Cómo es posible la libertad? Kant dice que esta pregunta no se deja comprender planteada así. Nosotros sólo comprendemos la incomprendibilidad de la libertad.

Contra esto quisiera yo ahora proponer la ética kantiana: el imperativo categórico debe tener tal estatuto que la ley que se proponga no sólo sea válida, por ejemplo, para los hombres, sino que valga en absoluto para todos los seres racionales. Aquí se da de pronto ese salto notorio. La delimitación a una esfera determinada cae súbitamente. Lo moral como tal lleva más allá del mundo de los fenómenos. El que ahora en este punto se dé una ruptura es lo que en verdad constituye algo decisivamente metafísico. Se trata del paso hacia el mundus intelligibilis. Esto vale para lo ético y en lo ético se alcanza un punto que ya no es relativo con respecto a la finitud del ser que conoce; allí se ha colocado ahora un absoluto. Este planteamiento no puede dilucidarse históricamente. Se puede decir que se trata de un paso que Kant no debería haber dado nunca. Pero no podemos negar el hecho de que el problema de la libertad se pone aquí en tal forma que con ello se rompe la esfera original.

Esto empalma directamente con las aclaraciones de Heidegger. El significado extraordinario del esquematismo no puede ser supervalorado. En este punto se han dado las mayores equivocaciones en la interpretación de Kant. Pero el hecho es que en lo ético Kant no acepta el esquematismo, ya que dice: nuestros conceptos de libertad y semejantes son evidencias (=Einsichten) (no conocimientos) que ya no se dejan esquematizar más. Hay un esquematismo del conocimiento teórico pero no uno de la razón práctica. Si mucho, hay algo distinto, aquello que Kant llama la típica de la razón práctica. Entre el esquematismo y la típica establece él una diferencia. Es necesario entender que aquí no se puede avanzar, si no se renuncia en este punto al esquematismo. El esquematismo es también para Kant el terminus a quo pero no el terminus ad quem. En la Crítica de la razón práctica surgen nuevos problemas; Kant sostiene siempre el punto de partida del esquematismo pero al mismo tiempo lo amplía. Kant parte del problema de Heidegger. Pero el círculo que lo constituye se le fue ampliando.

Recopilación: Esta ampliación era necesaria porque en el punto central hay un problema: Heidegger ha destacado que nuestra facultad de conocer es finita. La facultad de conocer es relativa y permanece ligada ([a la sensibilidad], [del trad.]). Pero entonces surge la pregunta: ¿cómo puede un tal ser finito llegar al conocimiento, a la razón, a la verdad?

Pasemos ahora a las preguntas expresas. Heidegger propone el problema de la verdad, y dice: No pueden darse en absoluto verdades en sí o verdades eternas; las verdades, si es que las hay, son relativas al ser-ahí. Y sigue: un ser finito no puede en absoluto poseer ninguna verdad infinita. Para los hombres no hay verdades eternas y necesarias. Pero aquí irrumpe de nuevo todo el problema: Para Kant el problema

era precisamente éste: ¿cómo es posible que, sin perjuicio de aquella finitud a la que el mismo Kant se refiere, se den sin embargo verdades necesarias y universales? ¿Cómo son posibles juicios sintéticos a priori? es decir, juicios que no sólo en su contenido sean finitos, sino que en su contenido sean universalmente necesarios? Este es el problema por el cual Kant ejemplifica siempre con la matemática: el conocimiento finito se pone en una relación con la verdad que no desarrolla una vez más solamente un "solamente" (ein "Nur") ([para mí, en mi finitud, es verdadero] [del trad.]). Heidegger dice que Kant no dio una demostración de la posibilidad de la matemática. Yo opino que la pregunta está ciertamente propuesta en los *Prolegómenos*; pero ésta no es la única pregunta y tampoco puede serlo. Pero también esta pregunta puramente teórica debe ser aclarada primero: ¿cómo llega este ser finito a una determinación de objetos que como tales no están ligados a la finitud?

Mi pregunta es la siguiente: ¿quiere Heidegger renunciar a toda esta objetividad, a esta forma de la absolutez que Kant ha propuesto en lo ético, en lo teórico y en la Crítica del juicio? ¿Quiere él refugiarse totalmente en el ser finito; y si no es esto, dónde se da para él la ruptura hacia esta esfera? Yo pregunto esto porque en realidad no lo veo. Porque en Heidegger se da primero la fijación del punto de ruptura. Pero yo creo que Heidegger no puede ni quiere quedarse allí. El mismo tiene que proponerse primero estas preguntas. Entonces, creo yo, surgirán problemas totalmente nuevos.

Heidegger: Primero la pregunta sobre las ciencias matemáticas de la naturaleza. Se puede decir que la naturaleza como una región del ente no significó como tal una región cualquiera para Kant. Naturaleza no significa nunca para Kant el objeto de la ciencia matemática de la naturaleza, sino que el ente de la naturaleza es el ente en el sentido de lo que está a mano. Lo que Kant propiamente quiere dar en la doctrina de los principios no es una doctrina categorial de la estructura del objeto de la ciencia matemática. Lo que él pretendía era más bien una teoría del ente en general (Heidegger documenta esto). Kant busca una teoría del ser en general, sin asumir objetos que fueran dados, sin asumir una circunscripción determinada del ente (ni la de lo psíquico, ni la de lo físico). El busca una ontología general que esté antes de una ontología de la naturaleza como objeto de las ciencias de la naturaleza y de una ontología de la naturaleza como objeto de la psicología. Lo que yo quiero mostrar es que la analítica no es solo una ontología de la naturaleza como objeto de las ciencias naturales, sino que es una ontología general, una *metaphysica generalis* fundamentada críticamente. Kant mismo dice: la problemática de los *Prolegómenos*, que él ilustra con la pregunta por la posibilidad de las ciencias de la

naturaleza, etc., no es el motivo central; este motivo central es más bien la pregunta por la posibilidad de la *metaphysica generalis*, es decir, por su presentación.

Ahora veamos el otro problema, el de la imaginación. Cassirer quiere mostrar que la finitud se vuelve trascendente en los escritos éticos. En el imperativo categórico hay algo que va más allá de la esencia finita. Pero precisamente el concepto del imperativo como tal muestra la relación interna a una esencia finita. Aun el mismo ir más allá hacia algo más elevado es siempre solamente un ir más allá hacia esencia finitas, hacia lo creado (ángeles). Aun esta misma trascendencia permanece todavía al interior de lo creado y de la finitud. Esta relación interna, que yace en el imperativo mismo, y la finitud de la ética resalta en un lugar donde Kant habla de la razón del hombre como de la auto-sustentante, es decir, de una razón que está únicamente apoyada en sí misma y que no puede escaparse hacia algo eterno, absoluto, pero que tampoco puede escaparse hacia el mundo de las cosas. Este estar en medio es la esencia de la razón práctica. Yo creo que se está mal orientado en la interpretación de la ética kantiana cuando uno se orienta primero por aquello hacia donde se dirige el obrar moral y se fija poco en la función interna de la ley misma con respecto al ser-ahí. No se puede situar el problema de la finitud del ser moral, si no se propone la pregunta: ¿qué se entiende aquí por ley y de qué manera la legalidad misma es constitutiva para el ser-ahí y para la personalidad? No puede negarse que hay algo en la ley que va más allá de la sensibilidad. Pero la pregunta es si la estructura interna misma del ser-ahí es finita o infinita.

En esta pregunta sobre el ir más allá de la finitud se encuentra ciertamente un problema central. Yo he dicho que una pregunta bien especial es aquella de preguntarse simplemente por la posibilidad de la finitud. Porque es posible argumentar sencilla y formalmente: en cuanto digo algo sobre lo finito y quiero determinar lo finito como finito, ya tengo que tener una idea de la infinitud. Esto no dice mucho a primera vista. Pero ciertamente tanto, como que aquí yace un problema central.

Al decir que Kant designa a la imaginación del esquematismo como *exhibitio originaria*, lo que quiero poner en claro es que este carácter de la infinitud sale a relucir desde el punto de vista del contenido mismo, precisamente en aquello que se destaca como constitutivo de la finitud. Pero esta originalidad es una *exhibitio*, exhibición de lo expuesto ("*Dastellung*"), del libre darse, en lo cual está implícada una referencia a un percibir ("*Hinnehmen*").

Por tanto esta originariedad está allí en cierta manera como facultad creadora. El hombre como esencia finita tiene una cierta infinitud

en lo ontológico. Pero el hombre nunca es infinito y absoluto en la creación del ente mismo, sino que es infinito en el sentido de comprender el ser. Pero en cuanto, como dice Kant, la comprensión ontológica del ser sólo es posible en la experiencia interna del ente, esta infinitud de lo ontológico está esencialmente atada a la experiencia óptica. Por eso hay que afirmar en sentido contrario: esta infinitud que irrumpe en la imaginación es precisamente el argumento más consistente para la finitud. Puesto que la ontología es un índice de la finitud. Dios no la tiene. Y el hecho de que el hombre tenga la exhibitio es el argumento más consistente de su finitud. Porque ciertamente sólo un ser finito necesita la ontología.

Y aquí surge la contrapregunta de Cassirer con respecto al concepto de verdad. En Kant el conocimiento ontológico es aquel que en general es necesario y que adelanta todas las experiencias fácticas; sólo que en este punto quisiera anotar que Kant dice en varias partes que aquello que hace posible la experiencia, es decir, la posibilidad interna del conocimiento ontológico, es casual. La verdad misma está unida de la manera más estrecha posible con la estructura de la trascendencia por cuanto el ser-ahí es un ente que está abierto a los otros y a sí mismo. Nosotros somos un ente que se mantiene en el descubrimiento de lo que es. Yo designo este mantenerse así, en la apertura del ente, ser-en-la-verdad. Pero voy más allá: con base en la finitud del ser-en-la-verdad del hombre se da al mismo tiempo un ser-en-la-no-verdad. La no-verdad compete al núcleo más interno de la estructura del ser-ahí. Y es aquí precisamente donde creo haber encontrado la raíz en la cual se fundamenta metafísicamente la "apariencia" metafísica de Kant.

A propósito de la pregunta de Cassirer sobre verdades universalmente válidas y eternas. Si yo digo: la verdad es relativa al ser-ahí, no estoy dando un enunciado óptico que significara: verdadero no es sino aquello que piensa el individuo. La frase en cuestión es metafísica: la verdad sólo puede darse en absoluto como verdad y como tal sólo puede tener absolutamente sentido, si el ser-ahí existe. Si el ser-ahí no existe no hay ninguna verdad, entonces no se da absolutamente nada. Pero con la existencia de algo así como el ser-ahí, sólo entonces viene la verdad al ser-ahí mismo. Pasemos ahora a la pregunta: ¿qué pasa con la validez de la eternidad de la verdad? Esta pregunta se orienta siempre por el problema de la validez en una proposición pronunciada y sólo desde allí se regresa a aquello que realmente vale. Y además encuentra uno allí valores y cosas semejantes. Yo opino que el problema hay que desembrollarlo de otra forma. La verdad es relativa al ser-ahí. Con esto no se afirma que no hubiera posibilidad para cada uno de patentizar el ente tal como es. Pero yo diría que esta trans-sub-

jetividad de la verdad, este irrumpir de la verdad más allá del individuo mismo como ser-en-la-verdad, ya es un estar entregado al ente, un estar colocado en la posibilidad de configurar lo que es. Lo que aquí puede ser separado como conocimiento objetivo, tiene según cada existencia individual fáctica un contenido de verdad, que como contenido dice algo sobre el ente. La validez propiamente dicha, que se le atribuye, está mal interpretada, si se dice: en oposición al flujo de las vivencias hay algo permanente, lo eterno, el sentido, el concepto. Yo propongo como contrapregunta: ¿qué es propiamente lo que aquí se llama eterno? ¿De dónde sabemos algo de esta eternidad? ¿Esta eternidad es algo más que la permanencia en el sentido del *ái* del tiempo?

¿Es esta eternidad solamente aquello que es posible con base en la trascendencia interna del tiempo mismo? Toda mi interpretación de la temporalidad tiene como intención metafísica el preguntar: ¿todos los títulos de la metafísica trascendental, tales como a priori, *ái óv*, *óvóía* son casuales, o de dónde provienen? Si se refieren a lo eterno, ¿cómo hay que entenderlos? Estos títulos sólo pueden ser entendidos y solo son posibles en cuanto en la esencia del tiempo se da una trascendentalidad interna; en cuanto el tiempo no es sólo aquello que posibilita la trascendentalidad sino que el tiempo mismo tiene en sí el carácter de horizonte; en cuanto yo en mi comportamiento proyectado hacia el futuro desde el recuerdo siempre tengo al mismo tiempo un horizonte de presente, de futuro y de pasado; en cuanto aquí se encuentra una determinación trascendental ontológica del tiempo, dentro de la cual exclusivamente viene a constituirse algo así como la permanencia de la sustancia. Desde esta perspectiva hay que entender toda mi interpretación de la temporalidad. Para destacar esta estructura interna de la temporalidad, para mostrar que el tiempo no sólo es un marco en el cual se combinan las vivencias, para revelar este carácter interno de la temporalidad en el ser-ahí, fue necesario el esfuerzo que requirió mi libro. Cada página de ese libro está escrita únicamente en vistas de que el problema del ser desde la antigüedad y siempre ha sido interpretado con referencia al tiempo en un sentido totalmente incomprensible y que el tiempo siempre ha sido atribuido al sujeto. Teniendo en cuenta el nexo íntimo de esta pregunta con el tiempo y teniendo en cuenta la pregunta por el ser en general, se imponía por primera vez hacer explícita la temporalidad del ser-ahí, no en el sentido de que ahora se vaya a trabajar con una teoría cualquiera, sino que en una problemática totalmente determinada, se propone la pregunta por el ser-ahí humano. Toda esta problemática en "Ser y tiempo" que trata del ser-ahí en el hombre, no es una antropología filosófica. No puede ser esto por ser un estudio demasiado restringido, demasiado preliminar. Creo que aquí subyace una problemática que como tal hasta ahora no había

sido desarrollada, una problemática que está determinada por esta cuestión: si la posibilidad de la comprensión-del-ser, y con ello la posibilidad de la trascendencia del hombre, y con ello la posibilidad de un comportamiento configurador con respecto al ente; si el acontecer histórico en la historia humana del hombre mismo debe ser posible y si esta posibilidad está fundamentada en una comprensión del ser, y si esta comprensión ontológica está orientada en algún sentido hacia el tiempo, entonces la tarea es: en vistas a la posibilidad de comprensión del ser destacar la temporalidad del ser-ahí. Hacia allí se orientan todos los problemas. El análisis de la muerte tiene la función de destacar en una dirección la radical futuridad del ser-ahí; y no producir en su totalidad una tesis última y metafísica sobre la esencia de la muerte. El análisis de la angustia tiene como única función, no el hacer visible un fenómeno central en el hombre sino el preparar esta pregunta: ¿con base en qué sentido metafísico del mismo ser-ahí es posible que de alguna forma el hombre pueda ser puesto frente a algo así como la nada? El análisis de la angustia está referido a que la posibilidad de pensar algo así como la nada, solamente como idea, está fundamentada en esta determinación del encontrarse en la angustia. Solo cuando yo comprendo la nada o la angustia, tengo la posibilidad de comprender el ser. El ser es incomprendible, si la nada es incomprendible. Y solo en la unidad de la comprensión del ser y la nada irrumpe la pregunta por el origen del porqué. ¿Por qué puede el hombre preguntar por el porqué y por qué tiene él que preguntar? Este problema central del ser, de la nada y del porqué son los más elementales y concretos. Estos son los problemas a los cuales se orienta toda la analítica del ser-ahí. Y yo creo, como se puede muy bien ver desde este esbozo, que toda la presuposición sobre la cual se colocó toda la crítica de "Ser y tiempo" no llegó a dar en el propio núcleo de lo que allí se pretendía; también creo, por otra parte, tener que conceder que, si se toma en cierta forma esta analítica del ser-ahí en "Ser y tiempo" exclusivamente como una investigación sobre el hombre, y luego se propone la pregunta sobre la posibilidad de la comprensión de una configuración de la cultura y de las dimensiones culturales con base en esta comprensión del hombre, yo creo que, planteada la pregunta en estos términos, es absolutamente imposible decir algo al respecto desde lo que aquí hay desarrollado. Todas estas preguntas son inadecuadas en relación con mi problema central. Propongo al mismo tiempo una pregunta ulterior de índole metodológica: ¿cómo debe plantearse una tal metafísica del ser-ahí, que tenga su fundamento determinante en el problema que consiste en ganar la base para el problema de la posibilidad de la metafísica? Me estaría comprendiendo mal a mí mismo, si afirmara que propongo una filosofía libre de supuestos. Y aquí viene a manifestarse

un problema: el de la relación entre filosofía y visión del mundo. La filosofía no tiene como tarea dar una visión del mundo, pero ciertamente que la visión del mundo es presupuesto del filosofar. La visión del mundo que da el filósofo no es tal en el sentido directo de una doctrina, ni tampoco en el sentido de una influencia; la visión del mundo que da el filósofo se basa en que en el filosofar se logra hacer radical la trascendencia del mismo ser-ahí, es decir, la posibilidad interna de esta esencia finita de referirse al ente en su totalidad. Expresado de otra manera: Cassirer dice que nosotros no comprendemos la libertad, sino la incomprendibilidad de la libertad. La libertad no se deja comprender. La pregunta, cómo es posible la libertad, es un contrasentido. Pero de aquí no se sigue que en cierta manera se trate de un problema de lo irracional; más bien, puesto que la libertad no es objeto de la comprensión teórica sino un objeto del filosofar, el problema de la libertad significa que ésta sólo se da y sólo puede darse en la liberación. La única relación adecuada a la libertad en el hombre es el liberar-se de la libertad en el hombre.

Para penetrar en esta dimensión del filosofar, —dimensión que no es asunto de la discusión ilustrada, sino algo sobre lo cual el filósofo individual nada sabe, y por tanto ha de ver en ello como una tarea que debe aceptarse—, debe ser esta liberación del ser-ahí en el hombre lo único y lo más central que puede realizar la filosofía como filosofar. En este sentido me inclino a creer que en Cassirer hay un terminus ad quem muy distinto, determinado como filosofía de la cultura. Creo que esta pregunta por la filosofía de la cultura solamente adquiere su función metafísica en el acontecer de la historia de la humanidad, si deja de ser y no se reduce a una mera representación de los diferentes campos culturales, sino que al mismo tiempo de tal manera se la enraiza en su dinámica interna, que venga a hacerse visible de manera expresa, con anterioridad y no posteriormente, en la metafísica misma del ser-ahí como acontecer fundamental.

Preguntas a Cassirer:

1. ¿Qué camino tiene el hombre hacia la infinitud? ¿Y de qué manera puede el hombre participar en la infinitud?
2. ¿La infinitud se capta como determinación privativa de la finitud o más bien es la infinitud una dimensión propia independiente?
3. ¿Hasta dónde compete como tarea a la filosofía el liberar de la angustia? ¿No tiene ella más bien la tarea de entregar precisamente en forma radical al hombre a la angustia?

Cassirer:

Ad 1. El hombre no puede participar en la infinitud sino a través del medium de la forma. La función de la forma consiste en que el hombre al transformar su ser-ahí en forma, es decir, al tener que traducir en alguna figura objetiva todo lo que en él es vivencia, se objetiva de tal manera en esa figura que, sin liberarse radicalmente de la finitud del punto de partida (puesto que éste se relaciona todavía con su propia finitud), sí le es posible en cierta manera mediante este proceso emerger de la finitud y llevar a ésta hacia algo nuevo. Esta es la infinitud inmanente. El hombre no puede dar el salto de su propia finitud a una infinitud realística. Pero él puede y debe tener la meta-basis que lo conduce de la inmediatez de su existencia a la región de la pura forma. Sólo posee su infinitud en esta forma. "Del cáliz de este reino de los espíritus le fluye la infinitud". El reino de los espíritus no es un reino metafísico de los espíritus; el auténtico reino de los espíritus es precisamente el mundo espiritual creado por él mismo. El sello de su infinitud es haber podido crear ese mundo.

Ad 2. No se trata solamente de una determinación privativa sino de una dimensión propia; no de una dimensión que se gane como algo puramente negativo con relación a lo finito; en la infinitud no se constituye solamente una contradicción a la finitud, sino que allí se da precisamente en un cierto sentido la totalidad como plenitud de la finitud misma. Pero esta plenitud de la finitud constituye ella misma la infinitud. Como se expresa Goethe: "Si quieres penetrar en lo infinito, camina en lo finito en todas direcciones". En cuanto la finitud se plenifica, es decir, se extiende hacia todas partes, penetra hacia la infinitud. Esto es todo lo contrario de la privación, es la perfecta realización de la finitud misma.

Ad 3. Esta pregunta es totalmente radical: sólo se puede responder con una especie de confesión. La filosofía tiene que dejar al hombre que se haga libre hasta el punto hasta el que él pueda ser libre. En cuanto la filosofía hace esto, creo yo, lo libera de todas formas en cierto sentido radicalmente de la angustia como simple modo-de-encontrarse. Opino que, también según lo dicho por Heidegger, hoy temprano, la libertad propiamente sólo puede ser encontrada en el camino de una liberación progresiva; también para Heidegger éste es un proceso infinito. Creo que él puede estar de acuerdo con esta concepción. Aunque veo que ciertamente aquí subyace el problema más difícil. Yo quisiera que el sentido y la meta de hecho de la liberación se diera en este sentido: "arrojad de vosotros la angustia de lo terrenal". Esta es la posición del Idealismo, y yo me he confesado siempre idealista.

Pos: Anotación filológica: los dos señores hablan un lenguaje totalmente diferente. Nosotros tendríamos que tratar de sacar de estos

dos lenguajes algo común. Cassirer ha hecho ya el intento de una traducción en su término "lugar de acción". Tenemos que constatar de parte de Heidegger el reconocimiento de esta traducción. La posibilidad de traducción llega hasta el punto en el cual algo surge que no se deja traducir. Estos son los términos que cristalizan lo característico de cada lenguaje. Yo he intentado buscar en los dos lenguajes algunos términos, de los que dudo que puedan ser traducidos en el lenguaje del otro. Por ejemplo los siguientes términos de Heidegger: el ser-ahí, el ser, lo óntico. A su vez los siguientes de Cassirer: lo funcional en el espíritu y la transformación del lugar original en otro. Si se llega a concluir que de ambas partes no se encuentra una traducción para estos términos habría que concluir que son los términos en lo que se diferencia el espíritu de la filosofía de Cassirer y de Heidegger.

Heidegger: Cassirer usó en su primera conferencia las expresiones terminus a quo y terminus ad quem. Se podría decir que el terminus ad quem en el pensamiento de Cassirer es el todo de una filosofía de la cultura en el sentido de una aclaración de la totalidad de las formas de la conciencia configuradora. El terminus a quo es totalmente problemático. Mi posición es lo contrario: el terminus a quo es mi problemática central, la que yo desarrollo. La pregunta es si el terminus ad quem está tan claro en mi filosofía. Este consiste para mí no en el todo de una filosofía de la cultura sino en la pregunta: τί τὸ ὄν, es decir, ¿qué quiere decir el ser en general? Para mí surgió entonces la problemática de una metafísica del ser-ahí a partir de esta pregunta que buscaba ganar una base para el problema fundamental de la metafísica. En otras palabras, para volver una vez más al núcleo de la interpretación de Kant: mi propósito no era, frente a una interpretación de Kant desde la teoría del conocimiento, proponer algo nuevo y rendirle honores a la facultad de la imaginación. Me proponía más bien aclarar cómo la problemática interna de la *Crítica de la razón pura*, es decir, la pregunta por la posibilidad de la ontología, exige como contraprestación convertir la base propiamente dicha en abismo. Cuando Kant dice que las tres preguntas fundamentales hay que remitirlas a una cuarta pregunta: ¿qué es el hombre?, hay que decir que esta pregunta en su mismo carácter de pregunta se ha hecho cuestionable. Yo intenté mostrar que no es tan evidente que se pueda partir de un concepto de logos sino que la pregunta por la posibilidad de la metafísica exige ella misma una metafísica del ser-ahí como posibilidad del fundamento de una pregunta por la metafísica. De esta forma, la pregunta por lo que sea el hombre no debe ser respondida en el sentido de un sistema antropológico, sino que propiamente debe ser primero aclarada con relación a la perspectiva en la cual se la quiera proponer.

Ahí es donde hay que volver a los conceptos terminus a quo y terminus ad quem. ¿Se trata de un planteamiento puramente heurístico o pertenece a la esencia misma de la filosofía el que ésta tenga un terminus a quo, que hay que problematizar, y que tenga un terminus ad quem que está en correlación con el terminus a quo? Esta problemática no la veo lo suficientemente tematizada hasta hoy en la filosofía de Cassirer. El está interesado en primer término en destacar las diversas formas de configuración para luego en vistas a estas configuraciones, de forma casi adicional, desarrollar una cierta dimensión de las facultades que las configuran. Pero podría decirse: se trata aquí de una dimensión que en el fondo es ciertamente la misma que yo llamo ser-ahí. Esto sería falso. La diferencia más clara se da en el concepto de libertad. Yo hablé de una liberación en el sentido de que la liberación de la trascendencia interna del ser-ahí es el carácter fundamental del filosofar mismo. Aquí el sentido propio de esta liberación no es el ser libre en cierta manera para las imágenes configuradoras de la conciencia y para el reino de la forma, sino ser libre para la finitud del ser-ahí. Se trata precisamente de penetrar en el estar arrojado del ser-ahí, penetrar en la contradicción que subyace a la esencia de libertad. La libertad no me la he dado yo mismo, aunque yo sólo puedo ser yo mismo mediante el ser libre. Y no un yo mismo en el sentido de un fundamento indiferente de explicación; sino en otro sentido: el ser-ahí es el propio acontecer fundamental en el cual el existir del hombre y con ello toda problemática de la existencia misma se vuelve esencial.

Desde aquí creo que se puede dar respuesta a la pregunta de Pos sobre la traducción. Creo que lo que yo designo con ser-ahí no puede ser traducido con un concepto de Cassirer. Si se dijera, por ejemplo, conciencia, esto es precisamente lo que yo he rechazado. Lo que yo llamo ser-ahí está esencialmente codeterminado no sólo por lo que se designa como espíritu y no sólo por lo que se llama vida; más bien, lo que aquí importa es la unidad original y la estructura inmanente de la racionalidad de un hombre, que en cierta forma está prisionero en un cuerpo y en esta atadura al cuerpo está ya en una ligazón propia con el ente, encontrándose en medio del mismo, no en el sentido de un espíritu que mirara hacia el ente, sino en el sentido de que el ser-ahí, arrojado en medio del ente, como libre, realiza un asalto en el ente, asalto que siempre es histórico y en último sentido fortuito. Tan fortuito que la forma más profunda de la existencia del ser-ahí, sólo se deja rescatar en muy pocos y raros momentos de la permanencia del ser-ahí entre la vida y la muerte; tan fortuito, que el hombre sólo existe en el culmen de sus propias posibilidades en muy contados momentos, de ordinario se mueve en medio del ente que le es propio.

La pregunta por el modo de ser de aquello que se esconde en la filosofía de la forma simbólica, es decir, la pregunta central por la constitución interna del ser, es aquello que determina a la metafísica del ser-ahí; y la determina no con la vista puesta en una sistemática preconcebida de los diversos campos de la cultura y de las disciplinas filosóficas. Yo dejo en todo mi trabajo filosófico la estructura y la división tradicional de las disciplinas filosóficas totalmente a un lado, porque creo que el orientarse por esto es la mayor fatalidad, en el sentido de que hecho esto, ya no se puede volver a la problemática interna de la filosofía. Ni Platón, ni Aristóteles sabían algo de esa tal división de la filosofía. Esa división de la filosofía en disciplinas fue cosa de las escuelas, es decir, de una filosofía que ya había perdido la problemática interna del preguntar; se necesita mucho esfuerzo para romper esas disciplinas. Precisamente porque cuando nosotros recorremos las disciplinas de la estética y otras semejantes, siempre volvemos a caer en el problema del modo de ser específicamente metafísico de las regiones en cuestión. El arte es no sólo una forma de la conciencia que se configura, sino que el arte mismo tiene un sentido metafísico dentro del acontecer fundamental del ser-ahí.

He querido resaltar estas diferencias a propósito. Al trabajo objetivo no se le sirve si nosotros nivelamos las diferencias. Más aún, porque sólo mediante la agudeza en destacar el problema se gana en claridad, quisiera una vez más situar toda nuestra discusión bajo el signo de la *Crítica de la razón pura* de Kant y fijar como pregunta central aquella que pregunta qué es el hombre; y a la vez como la pregunta que no proponemos en un sentido ético aislado cualquiera, sino con el fin de que, a partir de la problemática de ambas posiciones resulte claro esto: que la pregunta por el hombre solamente es esencial para los filósofos en la medida en que el filósofo simplemente prescinde de sí mismo; que esta pregunta no debe ser planteada antropocéntricamente, sino que lo que debe mostrarse es que por el hecho de ser el hombre el ser que es trascendente, esto es, abierto hacia el ente en su totalidad y hacia sí mismo, por el hecho de que el hombre por medio de este carácter excéntrico al mismo tiempo se ve lanzado en la totalidad del ente en general, por eso, y solamente por eso, tiene un sentido la pregunta y la idea de una antropología filosófica. No en el sentido en que se estudie al hombre empíricamente como un objeto dado, ni tampoco en cuanto me contento con esbozar una antropología del hombre; sino que la pregunta por la esencia del hombre únicamente tiene sentido y legitimación, si viene motivada desde la problemática central de la filosofía misma, aquella que tiene que remitir al hombre más allá de sí mismo y hacia la totalidad del ente, para revelarle allí en toda su libertad la negatividad de su ser-ahí. Esta negativi-

dad no es motivo de pesimismo y de melancolía, sino que lleva a comprender que un obrar auténtico sólo se da donde hay resistencia, y que la filosofía tiene la tarea, en un cierto sentido, de volver a arrojar al hombre en la dureza de su destino, rescatándole de ese aspecto perezoso de quien sólo usa las obras del espíritu.

Cassirer: Yo también estoy en contra del nivelar. Lo que tenemos que procurar y podemos alcanzar es el que cada uno, permaneciendo en su posición, no sólo se vea a sí mismo, sino también al otro. El que esto tenga que ser posible yace ya, según me parece, en la idea del conocimiento filosófico en absoluto; esta idea también la acepta Heidegger. No pretendo redimir a Heidegger de su posición, obligarlo a otra perspectiva; yo sólo quiero hacerme comprensible su posición.

Creo que se ha hecho más claro en qué consiste la oposición. Pero no es fecundo estar siempre resaltando esta oposición. Estamos en una posición en la que poco se alcanza con meros argumentos lógicos. A nadie se le puede presionar a tomar una determinada posición; tampoco hay una presión lógica con la que yo pudiera obligar a alguien a adoptar una posición, así para mí ésta fuera la esencial. En este punto estaríamos condenados a una relatividad. "La filosofía que uno escoge depende de qué tipo de hombre se es". Pero no podemos endurecernos en este tipo de relatividad que colocaría en el centro al hombre empírico. Por esto es muy importante lo último que dijo Heidegger.

Tampoco su posición puede ser antropocéntrica y, si de todas formas no quiere serlo, pregunto dónde está entonces el centro común en nuestra posición. Es claro que no está en lo empírico. Precisamente teniendo posiciones opuestas debemos buscar ese centro común. Y yo afirmo que no necesitamos buscarlo. Pues tenemos ya ese centro, en cuanto hay un mundo humano objetivo común, en el cual ciertamente no se trata de suprimir la diferencia de los individuos, pero con la condición de que aquí se tienda el puente entre los individuos. Esto se da para mí siempre en el fenómeno primordial del lenguaje. Cada uno habla su lenguaje y es impensable que el lenguaje del uno sea trasladado al lenguaje del otro. Y sin embargo nos entendemos a través del medium del lenguaje. Hay algo así como el lenguaje, y algo así como una unidad más allá de la infinita variedad de los diversos modos de hablar. En esto radica para mí el punto decisivo. Por esto mismo parto yo de la objetividad de la forma simbólica, puesto que aquí se da lo incomprensible. El lenguaje es el ejemplo más claro. Afirmamos que aquí estamos en una base común. Esto lo afirmamos primero como postulado. A pesar de todas las confusiones no creemos equivocarnos en esta exigencia. Esto es lo que yo quisiera llamar el mundo del espíritu objetivo. A partir del ser-ahí se va tejiendo el hilo que a través del medium de ese espíritu objetivo nos une de nuevo con otro ser-ahí. Yo

opino que no hay otro camino de un ser-ahí a otro ser-ahí que este mundo de las formas. Se da ciertamente el hecho. Si no se diera, entonces no sabría yo cómo pudiera darse algo así como el mutuo-comprenderse. También el conocer no es sino un caso privilegiado de lo que afirmo: el que se pueda formular una proposición objetiva sobre una cosa y que tenga el carácter de la necesidad, que ya no tiene en cuenta la subjetividad de los individuos.

Heidegger dijo correctamente que la pregunta-fundamental de su metafísica es la misma que determinó a Platón y Aristóteles: ¿qué es el ente? Luego añadió que Kant volvió a empatar en esta pregunta-fundamental de toda la metafísica. Esto lo concedo yo sin ningún problema. Pero aquí me parece que hay una diferencia esencial, concretamente en lo que Kant llamó la revolución copernicana. Mediante este cambio es cierto que de ninguna manera fue dejada a un lado la pregunta-por-el-ser. Pero la pregunta-por-el-ser adquiere mediante este cambio una configuración mucho más complicada que la que había tenido en la antigüedad. ¿En qué consiste esta revolución copernicana? "Hasta nuestros días se ha admitido que el conocimiento debe regularse por el objeto. . . Pero que se ensaye ahora con la pregunta contraria. ¿Cómo sería, si nuestros conocimientos no tuvieran que regularse por el objeto, sino que el objeto tuviera que regularse por el conocimiento?" Esto quiere decir que a la pregunta por la determinación de los objetos le antecede una pregunta por la constitución-del-ser de una objetividad en general; y que lo que vale de esta objetividad en absoluto también ha de valer de cada objeto que se encuentre en esta estructura del ser. Lo nuevo en esta revolución me parece que consiste en que ahora no se da una única de esas estructuras del ser, sino que ahora tenemos muy variadas estructuras del ser. Cada nueva estructura del ser tiene sus nuevas condiciones a priori. Kant muestra que él está ligado a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Kant muestra cómo cada clase de forma nueva se refiere también a un mundo nuevo de lo objetivo; cómo el objeto estético no está ligado al objeto empírico, sino que tiene sus propias categorías a priori; cómo también el arte construye un mundo y cómo estas leyes son distintas de las leyes de lo físico. Mediante esto se introduce una multiplicidad totalmente nueva en el problema del objeto. Por eso se transforma la vieja metafísica en la nueva metafísica kantiana. El ser de la vieja metafísica era la sustancia, lo único que subyacía a todo. El ser de la nueva metafísica, en mi lenguaje, no es el ser de una sustancia, sino el ser que parte de una multiplicidad de determinaciones y significaciones funcionales. Aquí me parece que radica el punto esencial de la diferencia de mi posición frente a Heidegger.

Yo permanezco en el planteamiento kantiano de la pregunta por lo trascendental, como lo formuló siempre Cohen. El vio lo esencial del método trascendental en que éste comienza con un hecho; pero en un segundo paso volvió a estrechar esta definición general (empezar con un hecho para preguntar por la posibilidad de este hecho), al destacar siempre de nuevo como lo propiamente cuestionable la ciencia matemática natural. Kant no se sitúa en este reduccionismo. Yo, por mi parte, pregunto por la posibilidad del lenguaje. ¿Cómo sucede, cómo es concebible que nos podamos entender de un ser-ahí a otro a través de este medium? ¿Cómo es posible que podamos ver una obra de arte como algo objetivamente determinado, como algo que es objetivamente, como algo lleno de sentido en un todo?

Hay que resolver estas preguntas. Quizá, si empezamos por aquí, no estemos en el camino de resolver todas las preguntas de la filosofía. Es posible que desde aquí no se puedan atisbar campos muy distantes. Pero es necesario plantear primero esta pregunta. Y yo creo que sólo cuando se ha planteado esta pregunta se despeja la entrada a la problemática de Heidegger.

Heidegger: La última pregunta de Cassirer ubicando a Kant en oposición a la antigüedad me da una vez más la oportunidad de caracterizar toda mi obra. Yo digo que hay que retomar la pregunta de Platón. Esto no quiere decir que nosotros nos devolvamos a buscar refugio en la respuesta de los griegos. Lo que resalta allí es que el ser mismo está destrozado en una multiplicidad y que un problema central es ganar la base para poder comprender desde la idea del ser la multiplicidad interna de los modos de ser. Mi propósito está en ganar como algo central este sentido del ser en general. Todo el esfuerzo de mis investigaciones va orientado a ganar el horizonte para esta pregunta por el ser, teniendo en cuenta la estructura y la multiplicidad de esa pregunta.

La mera mediación no hará avanzar productivamente. Es de la esencia de la filosofía como ocupación finita del hombre estar más delimitada por las barreras de la finitud del hombre, que cualquier otra producción creativa del hombre. Puesto que la filosofía llega a la totalidad y a lo más pleno del hombre, precisamente por esto debe mostrarse en la filosofía la finitud de una manera totalmente radical.

De lo que aquí se trata es de que ustedes se lleven de nuestra discusión sólo esto: no orientarse por la diferencia de posiciones de los filósofos, no ocuparse con Cassirer y con Heidegger, sino haber llegado a percibir que estamos en camino de tomar de nuevo en serio las preguntas centrales de la metafísica.

Y quisiera llamarles la atención sobre el hecho de que lo que ven aquí en pequeño, la diferenciación de los hombres que filosofan den-

tro de la unidad de la problemática, eso mismo se expresa en grande de manera muy diversa, y que lo esencial en el confrontamiento con la historia de la filosofía es liberarse de la diferencia de las posiciones y de las tesis, para poder ver cómo precisamente la diferenciación de las posiciones es la raíz del trabajo filosófico.

Traducción de *Guillermo Hoyos*.