

LA PROBLEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA ACTUAL

La problemática de la filosofía alemana contemporánea se orienta, en la labor de sus representantes de más significación, en dos direcciones básicas: una que apunta a la fundamentación de la metafísica; otra hacia una antropología filosófica. Las cuestiones que resultan de ambos propósitos se relacionan, además, intrínsecamente. La interrogación sobre la metafísica se funda en la interrogación acerca del hombre. La metafísica por tanto ha de ser referida a la antropología filosófica.

Tales problemas no constituyen tarea y coyuntura de escuelas particulares, sino que, superando distritos parcialmente acotados, han devenido necesidad, mejor dicho, urgencia especulativa de nuestra época, imponiéndose a la meditación filosófica por propia fuerza gravitatoria. La mente actual está, pues, grávida de ellos.

Filósofos como Heidegger y Cassirer coinciden en postular la necesidad de una analítica existencial (analítica de las estructuras esenciales de la existencia). Así, Cassirer, a base de la orientación y método fenomenológicos instaurados por Husserl, ha sometido últimamente a una interpretación filosófica —ampliando el marco del criticismo filosófico— la existencia mítica ⁽¹⁾; y Heidegger, en su magnífica obra "*Sein und Zeit*", ensaya un análisis fundamental de la existencia humana, tarea que sólo tiene, para Heidegger, —y esto hay que subrayarlo especialmente— carácter de preparación para el verdadero problema ontológico, el que interroga por el "sentido del ser".

A ambos filósofos (a Heidegger en forma secundaria) pre-ocupa actualmente —después que Scheler diera el paso inicial, ro-

(1) Philosophie der Symbolischen Formen. II Das mythische Denken, B. Cassirer, Berlín, 1924.

turando un nuevo y fundamental dominio para la investigación— el problema de una antropología filosófica. Scheler, con celo precursor, ha trabajado solo durante varios años en este terreno, descubriendo fecundas posibilidades, viendo por primera vez nuevos problemas. A su esfuerzo esclarecido se suman hoy, trabando cadena especulativa, otros de importancia, los que ciertamente tendrán que contar, para avanzar, con las posiciones que él conquistara.

ONTOLOGIA DE LA “CRITICA DE LA RAZON PURA”

Heidegger —cuyo renombre se ha difundido con más rapidez que el conocimiento y justa comprensión de sus valiosas y difíciles investigaciones, acontecimiento filosófico de la actualidad— nos aporta una nueva interpretación de Kant, una restauración, en su originaria intención metafísica, de la verdadera doctrina de la “Crítica de la razón pura”.

Cabe acentuar la importancia de esta interpretación, en la que Heidegger centra, puede decirse, sus personales indagaciones, contenidas en la obra mencionada. No se trata, en nuestro concepto, de una de las posibles y plausibles exégesis de Kant, como ya se ha dicho con superficial y afilosófico “parecer” eclecticista, sino quizá de la única plausible y recta, que ahonda con criterio exhaustivo en la inmortal obra kantiana.

Tal interpretación subvierte radicalmente la usual y vigente, desde la segunda mitad del siglo XIX, que sólo vió y ve en la “Crítica de la razón pura” una teoría del conocimiento estructurada sobre el tipo de conocimiento propio de las ciencias físico-matemáticas; molde que aún se conserva y reitera hasta en los renovados filósofos de procedencia neokantiana. Así —ejemplificando— Cassirer, en su última obra, nos dice que, merced a la revolución operada por Kant en la manera de pensar, en vez de determinarse las propiedades más generales del ser en el sentido de la metafísica ontológica, había de fijarse mediante un análisis de la inteligencia la forma fundamental del juicio como la condición bajo la cual sólo es afirmable *objetividad*. El objeto que de este modo nos presenta la analítica trascendental es, como correlato de la unidad sintética de la inteligencia, un determinado objeto, puramente

lógico. “El designa, por consiguiente, no toda objetividad simplemente, sino sólo aquella forma de objetividad que en los conceptos fundamentales de la ciencia, en particular en los conceptos y axiomas de la física matemática, se deja comprender y representar” (2).

A la luz de la interpretación de Kant que nos ofrece Heidegger resulta que el neokantismo, en particular el que tan rigurosamente sistematizó y difundió la famosa y ya extinta “escuela de Marburgo”, no sólo no comprendió a Kant, sino que lo falseó, desconociendo el verdadero alcance de su doctrina. Y he aquí al siglo XIX culpable y *no* convicto, una vez más, del pecado de incompreensión y adulteración.

Heidegger, ateniéndose fielmente al espíritu y hasta a la letra del texto kantiano, y atento a interpretarlo en su intención básica y originaria en ocasiones velada en el curso del desenvolvimiento teorético, sostiene que la “Crítica de la razón pura” no es una teoría del conocimiento, ni absolutamente ninguna teoría del conocimiento científico tal como este se da en las ciencias físico-naturales; sino que Kant se propuso en ella, de acuerdo a su propósito primario, una fundamentación de la metafísica; investigar su esencia, origen y necesidad. Como Kant mismo lo expresa en una de sus cartas, con la “Crítica” pensó echar las bases de una “metafísica de la metafísica”. Reanudando la tradición de la filosofía europea, él fué en realidad el primero, después de Aristóteles, que ha concebido el problema de la metafísica e intentado su fundamentación.

En síntesis, según esta interpretación, el problema fundamental de la “Crítica de la razón pura” es instaurar una teoría del conocimiento ontológico; es averiguar cómo el conocimiento del *ente* en general es posible — concretamente, precisar las leyes y relaciones causales que posibilitan el conocimiento *a priori* del ente físico, de lo que pertenece a la naturaleza. La metafísica que en ella se trata de fundamentar es una ontología. Siendo la ontología el filosofar sobre la transcendencia, el problema de la “Crítica” es, en definitiva, averiguar *cómo* la transcendencia es posible. Sólo que la interrogación por la posibilidad de la ontología adopta, en

(2) Philosophie der Symbolischen Formen. I (Introducción), pág. 9.

la obra kantiana, la forma de una “crítica de la razón pura”.

De acuerdo a este objetivo central, en la estructuración de las partes fundamentales de la “Crítica”, el fin de la “estética trascendental” no es otro que la fundamentación de la metafísica general, y el de la “dialéctica trascendental” la de la metafísica especial. La metafísica general apunta al conocimiento del ente en general y en su conjunto (*ens in commune*); la segunda, o metafísica propiamente dicha, al del ente supremo (*ens summum*).

La “Crítica de la razón pura” investiga, pues, la posibilidad y fuentes del conocer ontológico, en la forma en que éste es dado a un espíritu-finito. El objeto del conocimiento es metafísicamente el mismo. Se designa *fenómeno* con respecto a un sujeto cognoscente finito, y en relación a un sujeto infinito, *cosa en sí*. El ente mismo mostrándose es el objeto de un conocimiento absoluto, o *cosa en sí*. La idea de un ser capaz de un conocimiento infinito (Dios) ha de considerarse como el hilo conductor hacia el fin último de la ontología esencial.

El conocimiento finito se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu, sensualidad e inteligencia. La elucidación de la posibilidad del conocimiento ontológico, o conocimiento sintético *a priori*, conduce a la interrogación por la esencia de una pura síntesis de intuición pura y pensamiento puro — síntesis independiente de la experiencia.

Conforme a lo dicho, las etapas principales en el proceso de fundamentación de la ontología como objeto de la “Crítica de la razón pura”, son, según Heidegger, las siguientes:

1ª) Exposición de los elementos de la esencia del conocimiento puro, o sea, intuición pura (espacio, tiempo) y pensamiento puro (estética trascendental y analítica de los conceptos).

2ª) Característica de la unidad esencial de estos elementos en la síntesis pura.

3ª) Explicación de la posibilidad interna de esta unidad esencial, es decir, de la síntesis pura.

4ª) Explicación del fundamento de la posibilidad esencial del conocimiento ontológico (teoría del esquematismo).

Las dos fuentes del conocimiento ontológico, *intuición pura y pensamiento puro*, proceden, a su vez, de una raíz desconocida que

en la “Crítica” no llega a ponerse de manifiesto. No obstante Kant, sin proponérselo aporta, descubre una tercera fuente fundamental del espíritu en la que las dos anteriores arraigan, dando con el hasta aquí oculto manantial originaria. Esta tercera procedencia (correspondiente a una tercera facultad) es la “fuerza trascendental de la imaginación”. Por consiguiente, el fundamento de la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* es la fuerza trascendental de la imaginación. Así la clave del problema planteado en la “Crítica de la razón pura” se nos entrega en la “Crítica del juicio estético”. De este modo el filosofar kantiano se vierte, aportando un vigoroso fermento renovador, en la tradición de la metafísica occidental (3).

DOS CONCEPTOS DE FILOSOFIA

En los recientes cursos internacionales de vacaciones realizados en Davos se han visto enfrentados dos maneras de filosofar, dos diferentes tipos de filósofos en las personas de Martín Heidegger y Ernesto Cassirer.

La tentativa de ambos —simpático rasgo de tolerancia— de llegar, mediante la explicación de sus respectivas posiciones, a un entendimiento filosófico resultó frustrada (4). Sus puntos de vista, radicalmente distintos, no llegaron al recíproco reconocimiento de su posible justificación, mucho menos a conciliarse. Teniendo en cuenta el planteamiento de los problemas debatidos y la forma en que la discusión fué conducida, nos es permitido decir que Cassirer no comprendió a Heidegger, no llegó a reconocer en su real alcance la postura filosófica de éste, como tendremos oportunidad de notar.

Cassirer, en su importante obra “Philosophie der Symbolischen Formen”, ya citada, ha acometido la tarea de una ampliación e integración del sistema del criticismo filosófico a fin de abarcar también en su área otras formas de objetividad. (El “sistema de la razón pura” —anota Cassirer— apareció a Kant mismo, a me-

(3) La fundamentación *in extenso* de esta medular interpretación de la doctrina kantiana es el tema de la obra de Heidegger, ya en prensa, “Kant und das Problem der Metaphysik”, Cohen, Bonn.

(4) En “Davoser Revue”, Nr. 7, Abril 1929 un informe muy sumario, extracto de las conferencias de ambos filósofos.

dida que avanzaba en el dominio de las tres "Críticas", demasiado estrecho. El ser de las ciencias matemático-naturales en su cuño idealista no agota la realidad. Otros aspectos de esta se manifiestan en el dominio del arte y en el de las formas orgánicas de la naturaleza. Este paulatino desarrollo del concepto crítico-idealista de la realidad y del concepto crítico-idealista del espíritu constituye el rasgo más peculiar del pensar kantiano.). Así —conforme al previo reconocimiento del principio fundamental del pensar crítico, el principio del primado de la función del objeto— al lado de la función del puro conocimiento hay que concebir la función del pensar idiomático, la del pensar mítico-religioso y la función de la intuición artística. Por esta vía la crítica de la razón deviene crítica de la cultura, siendo la cultura el conjunto expresivo puro de las formas simbólicas. Los distintos productos de la cultura espiritual: el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión constituyen, en su interna diversidad, eslabones de una única gran cadena problemática; el objetivo a que tienden es transformar el mundo pasivo de las meras impresiones en un mundo de pura expresión espiritual.

Para Cassirer, pues, la filosofía es filosofía de la cultura, filosofía de las "formas simbólicas".

En sus conferencias de Davos planteó y desarrolló, dentro de la pauta de la posición filosófica que acabamos de diseñar, el problema de la antropología filosófica. En resumen, viene a decirnos: el hombre en sus formas simbólicas de figuración avanza, se abre camino desde un mero mundo circundante hasta el ámbito de un mundo; se desplaza del simple asir hasta el concebir, de su finitud hacia su infinitud. Digamos, de paso, que Cassirer no concibe la antropología filosófica como la teoría de la estructura esencial del hombre. Según su concepción, éste sólo trascendería en los productos de la cultura espiritual, en las formas simbólicas en que se expresa; y no porque —como Scheler lo ha evidenciado al echar las bases de una antropología filosófica— él sea, en la medida en que es hombre, un ser animado de la intención de la transcendencia, lo que precisamente define su humanidad (5). En este sentido —obje-

(5) Véase nuestro ensayo "Scheler y el problema de una antropología filosófica", Córdoba 1929, Imprenta de la Universidad.

tamos a Cassirer— si el hombre llega a una pura expresión espiritual en los productos de la cultura, en las formas simbólicas es justamente porque es un ser cuya esencia es *transcender*.

En la discusión de Davos, Cassirer con referencia al tópico de la antropología filosófica ejemplificó su posición en torno a los problemas de “espacio”, “lenguaje”, “muerte”.

El espacio, sostiene, antes de llegar a ser espacio de la representación y del símbolo es espacio de acción. Mas el espacio representativo es, a su vez, sólo el origen del espacio que al mundo humano como tal determina. Partiendo de la teoría del mundo circundante expuesta por von Uexküll, Cassirer distingue y acota del mero espacio vital el espacio humano, que ya en el mundo mítico significa una atmósfera cargada de fuerzas demoníacas, en la que alcanzan expresión las más peculiares direcciones vitales del hombre. Y en tanto él construye sólo este espacio expresivo el espacio artístico de la representación y, finalmente, el espacio físico-matemático de la significación manifiéstase aquella peculiar *transcendencia* en la que el hombre, sirviéndose de la energía formadora de símbolos que le es propia (energía simbólica constructiva, espontánea que Cassirer diferencia de la mera fuerza vital), se concibe a sí mismo en su mundo y al mundo en sí. Esto puede verse con claridad en el lenguaje que originariamente opera esta transcendencia de las acciones en representaciones.

Lo mismo que el lenguaje, las artes y las ciencias son figuraciones que dan forma al mundo, y en las que éste deviene el horizonte de la existencia humana, de modo tal que por encima y más allá del mundo representativo del arte, en la matemática y en la física, la intuición es sublimada en un sistema de puras series de funciones y relaciones. De aquí que la tarea de la filosofía, según Cassirer, sólo puede ser entender, captar, interpretándolas dinámicamente en su necesidad, estas relaciones. Tal interpretación dinámica tiende a distanciarnos del mundo, pero precisamente este distanciamiento conduce al mismo tiempo a una síntesis de espíritu y realidad.

Al hilo de esta concepción, su autor ensayó una crítica, una impugnación de la filosofía de la “existencia” expuesta por Heidegger al delinear (en “*Sein und Zeit*”) la tarea de una analítica

fundamental de las estructuras de la existencia. Así, afirma Cassirer, la "existencia" centrada (para Heidegger) en la idea de preocupación, del obrar solícito, del comercio con el instrumento manual, sólo puede tener valor como punto de partida mas no como objetivo final del auténtico mundo espiritual y del ser del hombre. Estos alcanzan, pues, su fin en el reino libre del espíritu, donde solamente pueden desarrollar su verdadero sentido.

Sin duda, desde el punto de vista de una definición esencial del hombre, la concepción de Heidegger de la existencia humana, como posible base de una antropología filosófica, puede ser objetable —y Scheler la ha objetado fundamentalmente. Pero, en nuestra opinión, es mal comprender la filosofía de Heidegger pensar que en esta tal noción de "existencia" es un *terminus ad quem*, un objetivo último.

Como ya dijimos, en la doctrina de Heidegger la analítica de la existencia humana vale sólo como preparación para un nuevo y radical planteamiento del problema del "ser". El propósito central no es, por tanto, instaurar una filosofía de la vida ni sistematizar una antropología filosófica, sino echar las bases de una ontología fundamental.

No es nuestra intención aquí exponer detalladamente en su compleja estructura la teoría de "Sein und Zeit", sino principalmente destacar el concepto de filosofía afirmado en ella, referido, desde luego, a la ya apuntada concepción de la existencia. Mas señalemos sumariamente el tema que constituye núcleo de la investigación de Heidegger. Este se propone una interpretación de la existencia con respecto a la temporalidad y, correlativamente, la explicación del tiempo como el horizonte de la interrogación por el sentido del ser.

En la filosofía del idealismo alemán corren discriminadas — distinción que arranca de Kant y Fichte reafirma— dos posibilidades del problema filosófico, dos caracteres fundamentales de sistema crítico de la metafísica. La metafísica dogmática concibe al ente como una *cosa existente*, y al yo como a una cosa entre cosas. El sistema crítico gira en torno del *yo*, y todo ente es tal sólo en tanto es abarcado por el yo y en el dominio de éste queda. El *yo* es algo así como lo que suministra razón o fundamento (Fichte).

El sistema de la metafísica dogmática se organiza en torno a los conceptos, correlativos, de *cosa, ens, substancia, transcendencia*. El de la metafísica crítica se atiene a los de *yo, ego, sujeto, inmanencia*. La posición de Heidegger supera esta oposición, aún más, la torna cuestionable en el supuesto contraste de ambos términos. Su indagación abarca, digámoslo así atentos sólo a destacar esquemáticamente el problema, las dos direcciones, ambos términos antagónicos, aunándolos, después de imprimirles nuevo cuño teórico, en una veta de originales e insospechadas posibilidades especulativas. Así, bajo el concepto de “ser” comprende, luego de reelaborarlo en su verdadero sentido, el *ens* de la metafísica dogmática; y con el de “tiempo” aprehende, para proyectarlo en el horizonte de una nueva interpretación de la temporalidad, el *ego*, el sujeto afirmado por el sistema crítico.

Teniendo en vista tal oposición histórica de esas direcciones de la filosofía, hace notar Georg Misch que el título “*Sein und Zeit*” relaciona, acerca dos conceptos que en la posición de los problemas filosóficos fundamentales corresponden, conforme al uso del lenguaje hasta ahora, a dos opuestas y antagónicas direcciones de la filosofía. “Ser es la expresión usual, establecida por los fundadores griegos de la tradición europea, para el objeto de la metafísica como ciencia”...; “tiempo elevase a una posición en la que él no designa un fenómeno entre otros, sino un fenómeno originario del mismo rango que el objeto metafísico” (6).

Observemos que Misch, desconociendo quizá la auténtica necesidad filosófica, los problemas concretos en que toma origen la investigación de Heidegger, juzga su obra sólo desde un punto de vista histórico, es decir, exclusivamente relacionado a direcciones históricas de la filosofía.

Pero la postura filosófica de Heidegger no es una construcción artificiosamente montada sobre esas posiciones ya dadas en la historia de la filosofía —posiciones que, al contrario, precisamente en virtud de la indagación heideggeriana se destacan claramente para nosotros, deviniendo cuestionables en su supuesto antagonismo— sino que ella ha surgido del núcleo problemático de nuestra

(6) Georg Misch, “*Lebensphilosophie und Phänomenologie*”. — Eine Auseinandersetzung mit Heidegger, “in *Philosophischer Anzeiger*”, III Heft, 1929.

concreta existencia histórica. Tal investigación está motivada y orientada en la existencia humana, en el módulo de sus exigencias teóricas. Ante el verdadero planteamiento del problema del ser desaparece, caduca la oposición entre sistema dogmático y crítico de la filosofía.

Por qué situar el punto de partida de pareja investigación en la existencia? Porque a la constitución esencial de la misma pertenece una “comprensión del ser”. “La existencia, en el modo en que ella es y en tanto es, es algo así como ser a comprender”... Y “es el tiempo lo que, a partir de la existencia en general, algo así como ser tácitamente comprende e interpreta” (7). Por tanto es postulada una originaria explicación del tiempo como horizonte de la comprensión del ser a partir de la temporalidad, considerada ésta como ser de la existencia que, a su vez, comprende al ser. De aquí que se imponga la tarea de una rigurosa acotación de tal concepto del tiempo contra su vulgar comprensión. Frente a la noción corriente del tiempo, y a base de la interrogación por el sentido del ser, cabe mostrar —labor que Heidegger acomete y cumple con extraordinaria penetración filosófica y recio ajuste sistemático— “que y cómo en el fenómeno del tiempo justamente visto y explicado arraiga la problemática de toda ontología” (8).

Atento a la finalidad de la investigación, se explica, pues, que la filosofía de Heidegger tome como necesario punto de arranque la existencia humana. Desde ésta se abre, puede decirse, un acceso al ser, porque en ella, que a su vez es un modo del ser, se da una pre-ontológica comprensión del ser.

En la dirección rectamente entendida, sostiene Heidegger, de toda filosofía de la vida verdaderamente científica yace tácita la tendencia a una comprensión del ser de la existencia. Para él la filosofía es, en este sentido, filosofía de la vida. Valorando, contra Rickert y las estrechas tendencias racionalistas, tal designación, afirma en forma aparentemente paradójica: “La expresión “filosofía de la vida” dice tanto como botánica de las plantas” (9).

Sólo que el error sistemático de estas direcciones consiste, según Heidegger, en que en ellas la vida misma, como un modo

(7) “Sein und Zeit”, pág. 17, Niemeyer, Ualle, 1927.

(8) Op. cit., pág. 18.

(9) Op. cit., pág. 46.

del ser, no llega a ser considerada ontológicamente como problema. Pero la citada afirmación (*la filosofía es filosofía de la vida*) no significa que él pretenda ceñirse en forma sistemática a la elaboración de una determinada idea de la existencia humana —idea necesariamente parcial e incompleta—, sino que lo que con precisión terminológica llama “analítica existencial” se propone asir, comprender la movible estructura interna de esta existencia, la vida misma en su peculiar dinamicidad.

Este objetivo cobra, en la obra de Heidegger, prioridad por cuanto la analítica de la existencia humana ha de despejar el horizonte a la interrogación por el sentido del ser. La analítica ontológica de la existencia en general determina, pues, la ontología fundamental. Por consiguiente, sólo una vez conquistado y acotado estrictamente el terreno básico de la analítica existencial cabe construir, en firme, la ontología fundamental.

CARLOS ASTRADA

Freiburg i. Br., Junio de 1929.
