

Conocimiento y donación entre Rickert y Heidegger

Knowledge and Givenness between Rickert and Heidegger

STEFANO CAZZANELLI*

Universidad Francisco de Vitoria de Madrid, España

Resumen

En el presente artículo analizamos el problema de la donación en la filosofía neokantiana de Heinrich Rickert y la crítica que Martin Heidegger le dirigió desde el marco de la fenomenología. Gracias a un análisis previo de las estructuras fundamentales de la teoría del conocimiento de Rickert, intentaremos mostrar cómo la interpretación rickertiana de la donación permite captar algunos aspectos esenciales de las diferencias entre Kant y la filosofía trascendental de los valores. Finalmente, mostraremos cómo Heidegger critica la reducción de la donación a una categoría teórica por un lado y extiende su ámbito de aplicación al horizonte preteórico por el otro.

Palabras clave

Rickert, Heidegger, donación, neokantismo, fenomenología.

Abstract

In this paper we will analyze the problem of givenness in Heinrich Rickert's Neo-Kantian philosophy and the critique Martin Heidegger aimed at it from the phenomenological framework. Thanks to a previous analysis of the basic structures of Rickert's theory of knowledge, our intention is to show how his interpretation of givenness allows to capture some essential features of the difference between Kant and the transcendental philosophy of values. Lastly, we will show how Heidegger, on the one hand criticizes the reduction of givenness to a theoretical category and, on the other hand, widens its scope to the pre-theoretical horizon.

Keywords

Rickert, Heidegger, Givenness, Neo-Kantism, Phenomenology

* Profesor del Grado en Humanidades de la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid, UFV. E-mail de contacto: s.cazzanelli.prof@ufv.es

En la obra de Heinrich Rickert, el problema de la donación es afrontado de manera directa en el tercer capítulo de la quinta sección de *El objeto del conocimiento*, titulado de manera reveladora “La categoría de la donación”. Afrontar el darse de algo como un problema categorial pone de manifiesto el planteamiento esencialmente idealista-transcendental de la cuestión. El reconocimiento de algo como dado es para Rickert el fruto de una operación teórica, es decir, la ordenación de un material sensible por medio de una forma intelectual.

Para comprender de la mejor forma posible las razones que llevan a Rickert a su particular interpretación de la donación, es útil y necesario detenerse en cómo él describe el problema del conocimiento. Que este último no sea una cuestión marginal dentro del marco filosófico rickertiano lo demuestra el hecho de que *Der Gegenstand der Erkenntnis*, la obra que trata el tema del conocimiento, fue retocada por el autor hasta seis veces (de 1892 a 1928), pasando de ser un pequeño ensayo de poco menos de cien páginas a convertirse en un volumen de casi quinientas. En los ambientes neokantianos de la época, la *Erkenntnistheorie* se consideraba el germen del sistema filosófico, el *organon* que permitía afrontar los demás temas de interés filosófico, como la historia, el arte, la ética, la religión, etc. Para empezar, enumeraremos y describiremos brevemente los principales componentes de la teoría del conocimiento rickertiana.

a) *El problema del conocimiento*

Un rasgo típico de todo el neokantismo es la presuposición del hecho del conocimiento: el análisis filosófico no pretende hallar el *origen* del conocimiento, sino *justificarlo* en su pretensión de verdad, la cual, en el neokantismo de Baden, se define como *validez* (*Geltung*). Que haya conocimiento, que el hombre conozca, es un hecho incontestable e indudable no tanto porque este conocimiento sea una evidencia absoluta –lo que haría superflua toda justificación–, sino porque, sin este presupuesto, no habría punto de partida alguno para el análisis.

Estas afirmaciones son bastante intuitivas aunque, como veremos, no del todo neutras. Si el conocimiento es una relación entre un sujeto que conoce y un objeto conocido, poner en duda o anular uno de estos tres elementos –sujeto, objeto, conocimiento– implicaría cerrar la cuestión antes de abrirla. Esto, por supuesto, no significa presuponer su *realidad*: Rickert solo los admite como presupuestos necesarios *lógico-formales* del conocimiento. Lo que ellos *son* a nivel de *contenido* habrá que discutirlo y demostrarlo, pero que *formalmente* tengan que ser presupuestos es, según Rickert, un punto infranqueable. “No es posible dudar de que haya conocimiento o de que un sujeto comprenda un objeto independiente de él. En caso contrario, [...] la teoría del conocimiento ya no tendría ningún material sobre el que poder investigar” (Rickert 1915, p. 13).

Estrictamente relacionada con el presupuesto del hecho del conocimiento se encuentra la heterotesis, es decir, la ausencia de todo monismo en el ámbito gnoseológico. En opinión de Rickert, la posición de una unidad sin oposición alguna es un presupuesto

dogmático que es preciso destruir porque, en la medida en que este *positum* es conocido, inmediatamente viene insertado en una inevitable relación con otro respecto de sí. Se trata de una versión kantiana de la tesis platónica del ἕτερον, por la que conocer significa relacionar lo que *es* distinguiéndolo de lo que *no es*. Por medio del conocimiento, lo que preteóricamente es posible considerar como una unidad perfecta pierde su encanto originario y se fragmenta en la diversidad conceptual. La misma estructura formal del conocimiento implica la imposibilidad de una unidad indivisa: sujeto y objeto nunca pueden comprenderse el uno sin el otro. Para Rickert, hablar de un objeto puro sin relación con el sujeto no tiene sentido: el objeto siempre es objeto del conocimiento, es decir, ya desde siempre es objeto para un sujeto.¹

El error del dogmatismo precrítico podría describirse como el intento ilusorio, inevitablemente destinado al fracaso, de conocer un objeto prescindiendo de la relación con el sujeto, es decir, prescindiendo de la heterotesis. Lo que Rickert contrasta radicalmente no es tanto el realismo ingenuo de la actitud cotidiana —este solo representa una modalidad acrítica, no filosófica, de moverse en el mundo—, sino el realismo transcendental teórico-cognoscitivo. Este último presenta, como presupuesto necesario para el conocimiento, la existencia *real* de un objeto transcendente e independiente de la conciencia, el cual constituiría la piedra de toque y el criterio para evaluar la veracidad de las afirmaciones que se le dirigen. El error de esta argumentación consiste en no darse cuenta de que la posición de un objeto real transcendente más allá de todo nuestro conocimiento implica un conocimiento. Creer que podemos argumentar acerca de la transcendencia en su pureza sin transformarla inmediatamente en un contenido de conciencia es una pretensión similar a la del niño que intenta saltar más allá de su propia sombra. Donde hay conocimiento, hay sujeto y objeto. Y objeto siempre es objeto de conocimiento, es decir, transcendencia en la inmanencia.

Sin embargo, para evitar generalizaciones indebidas, es necesario recordar que la supresión de la integridad del objeto propia de la heterotesis es exclusiva del ámbito cognoscitivo (*Erkennen*). Según Rickert, de hecho, el sujeto, la vida de conciencia, no coincide con la vida cognoscitiva: esta última viene precedida por un ámbito preteórico donde el yo se limita a vivir (*Erleben*) el mundo sin conocerlo. En opinión de Rickert, esta esfera de pasividad originaria de la vida es algo respecto a lo cual la filosofía no tiene nada que decir. O mejor dicho: respecto de esta esfera de pasividad, no puede esencialmente decir nada. Si se pronunciara al respecto, transformaría inmediatamente la vida en conocimiento, objetivaría las vivencias. La unidad originaria e indivisa de sujeto y objeto estaría dividida en un polo objetivo y en una conciencia cognoscente: el conocimiento desvitaliza todo lo que conoce, transformándolo en objeto.²

¹ A este respecto afirma: “Si se quiere evitar toda determinación metalógica del objeto, entonces es preciso pensarlo así como se presenta: en cuanto objeto *para* el sujeto que debe conocerlo” (Rickert 1915, p. 288).

² Esta tesis sobre la imposibilidad de captar la vida viviente en su originariedad es un rasgo común a todo el neokantismo. Piénsese, por ejemplo, en la famosa crítica de Natorp a la fenomenología husserliana o en las imágenes de Lask, en las que se describe lo originario como un paraíso perdido para siempre (Lask 1912, p. 173). Remontando todavía más, encontramos la neta separación entre filosofía y vida establecida por Fichte,

El principio fundamental que rige el idealismo filosófico de Rickert es el de la inmanencia: “Todo ser inmediatamente dado es un ser en la conciencia” (p. 53). La realidad ya no es una transcendencia, sino un contenido inmanente a la conciencia cuya cualidad es la concienciad (*Bewußtheit*). Rickert define el punto de vista de la inmanencia, es decir, el idealismo, en los siguientes términos: “Si se llaman reales solo los *objetos de representación* o los contenidos de conciencia o el ser inmediatamente dado y experimentado; si, por tanto, se apoya el punto de vista de la pura inmanencia o del positivismo, entonces esta postura se puede también llamar *idealista*, ya que *representación* equivale a *idea*” (p. 23). Todo aquello de lo que somos conscientes posee el carácter de la concienciad. Ser inmanente o ser consciente son términos equivalentes: “Ser inmanente no significa entonces nada más que llevar la forma de la concienciad” (p. 52). Sobre la base del idealismo, hablar de una realidad transcendente es una contradicción en términos, porque reales son solo y exclusivamente los contenidos de conciencia inmanentes.

Rickert llega a este resultado por medio de una operación similar a la desarrollada por la duda cartesiana: la suspensión de todo aquello de lo que se puede dudar. Es evidente que no es indudable la tesis por la que a todos nuestros contenidos de conciencia les corresponde una realidad transcendente. Por el contrario, es cierto que nuestra conciencia posea determinados contenidos. En otras palabras: a todo *cogito* le corresponde necesariamente un *cogitatum*, pero a este último no le corresponde necesariamente una *res*. En contraste con la inmanencia, cuya presencia es inmediatamente evidente, la transcendencia debe, por tanto, ser demostrada. En opinión de Rickert, ella constituye el problema fundamental de *Der Gegenstand der Erkenntnis*. De forma más precisa: constituye *el objeto del conocimiento*, porque solo lo que excede nuestros contenidos de conciencia (*Bewußtsein*), es decir, lo que no es *Bewußt-Sein*, puede propiamente definirse como un objeto (*Gegenstand*), o sea, algo que se contrapone (*Gegen-stehen*) al sujeto y que, en último término, es independiente de él.

Otra de las tesis fundamentales del idealismo de Rickert, común a todos los neokantianos, es la *identidad entre conocer y juzgar*. El mero *representar* (*Vorstellen*) no implica conocimiento, porque en él el sujeto no desarrolla actividad alguna, sino que, por el contrario, es completamente pasivo y se limita a reproducir, a copiar (*abbilden*) lo que se le presenta. En esta circunstancia, la conciencia puede verse como una película fotosensible en la que se imprimen unas imágenes, en la que el material preteorético se recoge en representaciones (*Vorstellungen*).

Si el representar fuera conocimiento, volveríamos a concebir este último como una simple reproducción de una realidad en sí, extraconsciente, a la que se le asignaría un papel protagonista no solo por el privilegio que corresponde al original frente a las copias, sino también porque llevaría a cabo la función de *discrimen* entre lo que es verdad y lo que es falso, constituyendo el punto fijo al que tiene que adecuarse la representación (*veritas est adaequatio*). Para Rickert, Kant no consiguió liberarse completamente de este lastre a

uno de los autores más influyentes en todo el neokantismo de Baden hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial.

pesar de su idealismo: siguiendo a Descartes y a Leibniz, continuó fundando el conocimiento sobre la representación, con la inevitable consecuencia de no poder prescindir de la cosa en sí.

Según Rickert, es necesario superar este idealismo de las representaciones (*Vorstellungsidealismus*) si se quiere acceder plenamente a la esfera del conocimiento, es decir, si se quiere pasar de la simple *conciencia de*, pasiva y reproductiva, al *conocimiento*, activo y *productivo*. La conciencia representativa, de hecho, es la que se limita a proporcionar el contenido (*Inhalt*) del conocimiento. Ahora bien, según el principio de la heterotesis, en el ámbito cognoscitivo no tiene sentido hablar de un contenido sin una forma. En consecuencia, pensar en un conocimiento puramente representativo es una abstracción que no da cuenta de forma adecuada de la dinámica real del proceso cognoscitivo: “Nosotros no podemos en absoluto hablar del contenido a título de puro contenido en general [...]. El puro contenido o *contenido del contenido* es lógicamente indiferente e indecible” (p. 145). Lo que distingue el conocimiento es la actividad judicativa que el sujeto opera respecto del contenido, asignándole una forma. El conocimiento no es entonces representación, copia (*Abbildung*), sino juicio: transformación y selección (*Umbildung*) de una forma para un contenido.

Según Rickert, cuando yo percibo (*Ich wahrnehme*) una casa roja, no me limito a representar lo que veo desde mi ventana, sino que juzgo, es decir, atribuyo formas a unos contenidos representativos. El ser *rojo* de la casa no es un contenido de mi intuición sensible, así como no lo es el *ser* de la casa roja. Las cualidades, así como el *ser* y la *realidad*, son por lo tanto formas que, para Rickert, el sujeto atribuye al contenido representativo en virtud de un juicio. El simple percibir no es simplemente percibir, sino ya juzgar: “Lo *percibido* (*das Wahrgenommene*) –si le corresponde un sentido lógico como conocimiento– es, como sabemos, ya desde siempre, lo tomado como *verdadero* (*das für wahr Genommene*)” (p. 378).³

Por medio de la interpretación del conocer como juzgar, Rickert ha rescatado el polo subjetivo del conocimiento de la pasividad del representar. Sin embargo, surge espontánea una pregunta: ¿qué sucede con el polo objetivo? No puede coincidir con el contenido porque este es puramente inmanente, es decir, dependiente de la conciencia. Además, si, como hemos visto, la única realidad es la de los contenidos de conciencia y el *ser* solo identifica un problema formal, podría parecer que la elección de una forma u otra dependiera completamente del sujeto. En otras palabras: no habría nada de trascendente al que el yo pudiera remitirse para establecer la objetividad de su juicio. El punto de vista de la inmanencia, queriendo deshacerse del dogmatismo realista, terminaría transformándose en una condena de signo contrario: un idealismo inmanentista absoluto.

³ A este respecto es emblemático el siguiente pasaje del artículo *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*: “La *percepción* de que algo es, y por tanto el conocimiento que se limita a constatar un hecho, contiene más que una simple percepción. Mejor: en esta *percepción* volvemos a encontrar el mismo problema presente en la *experiencia* y en todo conocimiento” (Rickert 1909, p. 179).

No pudiendo asignar la trascendencia –es decir, el momento de objetividad– al ser, Rickert se beneficia del descubrimiento lotziano de la esfera del valor (*Wert*) alternativa a la esfera del ser (*Sein*). El idealismo de Rickert se estructura entonces como una mezcla de inmanencia y de trascendencia: toda la realidad se reduce a la inmanencia, coincidiendo con los contenidos de conciencia representacionales, mientras que a la trascendencia le corresponderá la esfera de la irrealidad, pero del tipo particular del valor. Esta trascendencia coincide con el polo objetivo del conocimiento: esto confiere objetividad al juicio, siendo independiente del sujeto.

Es fundamental notar que, cuando Rickert habla de valor trascendente, no se está refiriendo a un *bien real* que *es* (*das ist*) –lo que significaría volver a un realismo trascendental–, sino al momento identificativo lógico-formal del sentido, que *vale* (*das gilt*) sin ser. Yo conozco que “la casa es roja” no porque el *ser rojo* sea una propiedad física de la casa. Si así fuera, ese se quemaría con esta en el caso de un incendio. Por otra parte, tampoco es una propiedad psíquica, porque el *ser rojo* permanece invariable a pesar de las modificaciones de mis actos psíquicos que a él se refieren (recuerdo de la casa roja, percepción, etc.). La única conclusión posible es, para Rickert, que el sentido de mi juicio “la casa es roja” no sea un ente existente, sino algo que vale. “Nosotros por tanto conocemos algo real en la medida en que reconocemos algo irreal” (p. 223). En el ámbito cognoscitivo, no es el ser el que fundamenta el valor, sino que este fundamenta aquel.

El sentido de mi juicio, interpretado como *Wert* trascendente, es algo que no depende de mí. Al contrario: se me impone como algo frente a lo cual debo (*Sollen*) posicionarme juzgando. El sentido del acto de juicio, que según Rickert es el objeto de estudio de la lógica subjetiva o psicología trascendental (equivalente a la noética pura de Husserl), es una afirmación o una negación de un valor trascendente. La conjunción disyuntiva “o” confirma lo que hemos dicho antes acerca del juicio como selección (*Umbildung*), frente a la representación como copia: juzgar no es un mero contemplar desinteresado, sino un comprometerse tomando posición, respondiendo –afirmando o negando– al *Wert* trascendente, que se me impone como *Sollen* trascendente respecto al cual *debo* decidirme. “El sentido del *mismo acto de juicio* en cuanto afirmación o negación debe equipararse al tomar posición respecto de un valor o de un desvalor” (p. 189). La afirmación será por lo tanto la aprobación de un valor y, la negación, el rechazo de un desvalor. En este caso, el juicio será verdadero. La afirmación de un desvalor y el rechazo de un valor constituyen, al contrario, el sentido subjetivo de un juicio falso.

Preguntémonos ahora: si el sentido objetivo del juicio, o sea, el objeto del conocimiento, es un *Wert* trascendente, independiente del sujeto, ¿cómo es posible que resulte determinante para el acto judicativo, es decir, para la conexión entre forma y contenido inmanente? ¿No nos encontramos aquí otra vez ante un abismo infranqueable entre trascendencia e inmanencia? Si así fuera, no podría tener conocimiento del valor trascendente, es decir, de lo que atribuye objetividad a mi juicio (objeto del conocimiento). Rickert es claro a este respecto:

Si se afirma que el objeto del conocimiento tiene que ser determinado en su pureza solo como una estructura en la que el contenido *está* en la forma, entonces todavía no se alcanza, por decirlo en pocas palabras, ningún objeto (*Gegenstand*), sino, como mucho, solo una *posición* (*einen Stand*) que habría que tratar como un simple *fragmento* del objeto del conocimiento (pp. 293-294).⁴

Para solucionar este *impasse* propio de la vía objetiva del conocimiento (lógica objetiva), Rickert introduce la *certeza*, la cual se presenta como el *index* de la transcendencia en la inmanencia. De hecho, el sujeto que conoce encuentra el valor transcendente que afirma en la certeza, reflejado en la inmanencia. La evidencia, o certeza, es un sentimiento psíquico (inmanente) que remite más allá, hacia la transcendencia.

El sentimiento de evidencia confiere necesidad al juicio. Sin embargo, no hay que leer esta necesidad como una necesidad causal o una restricción psíquica (*Müssen*), sino como una necesidad de carácter lógico (*Sollen*), es decir, como lo que fundamenta lógicamente el juicio desde el punto de vista subjetivo. En Rickert, por tanto, el objeto del conocimiento asume dos nombres diferentes según se analice desde un punto de vista objetivo (equivalente a la lógica pura o a la noemática pura husserliana) o desde un punto de vista subjetivo. En otras palabras: si nos limitamos al simple análisis del sentido del contenido del juicio, desde el punto de vista transcendental, el objeto (del conocimiento) será definido como *Wert*. Si, por otra parte, analizamos el sentido del acto de juicio, es decir, la relación entre el acto psíquico del juicio y lo que este significa, entonces el objeto del conocimiento será definido como *Sollen*. “El valor (*Wert*) independiente del acto de determinación y que vale eternamente se transforma en un deber (*Sollen*) cuando se refiere a un sujeto y a su valoración” (p. 205).

¿Qué significa que el objeto del conocimiento es un *Sollen* o un *Wert* transcendente? Para responder, recuérdese que estamos tratando del problema del sentido del conocimiento. Rickert realiza un análisis dirigido al estudio de la forma del conocimiento. Ahora bien, desde el punto de vista lógico-formal, el objeto del conocimiento se presenta al sujeto como algo que exige ser reconocido (vía subjetiva), y esta exigencia se traduce psíquicamente en el sentimiento de evidencia. Por otra parte, prescindiendo de la relación con el sujeto (vía objetiva), el sentido del objeto del conocimiento se presenta como algo que vale intemporalmente.

b) La donación como categoría

En la obra de Rickert, el problema de la donación se desarrolla en un ámbito determinado: asume un papel preponderante a lo largo de todo el quinto y último capítulo de *Der Gegenstand der Erkenntnis* y es objeto de un análisis directo en su segundo párrafo, titulado “La categoría de la donación”. Sin embargo, antes de llegar a este capítulo conclusivo, Rickert alude a la cuestión en varias ocasiones, unas veces directamente, otras

⁴ El juego de palabras alemán entre *Gegenstand* y el simple *Stand* es imposible de traducir: el término español *objeto* no expresa, de hecho, la idea de contra-posición presente en el alemán *Gegen-Stand*.

de forma implícita. Para una mejor comprensión del problema, es útil ofrecer un cuadro completo, recorriendo los pasos que llevan a su formación definitiva.

“El término mejor para indicar la inmediatez y la donación (*Gegebenheit*) de lo real es el de *contenido de conciencia (Bewußtseininhalt)*” (p. 111). Esta afirmación es perfectamente coherente con el principio de la inmanencia descrito antes. En antítesis a la actitud cotidiana o a la actitud propia de las ciencias empíricas –en las que lo que se *da* es considerado evidente, inmediato, pero esencialmente exterior e independiente del sujeto–, es un contenido de conciencia en la perspectiva del idealismo rickertiano. Si algo es dado, lo es *en* la conciencia. Por tanto, se puede hablar de datos de la realidad o de datos reales en la medida en que se abandona el punto de vista del realismo teórico-cognoscitivo: la realidad –y con ella todos los datos– no es trascendente, sino inmanente a la conciencia.

Para Rickert, es fundamental no confundir estas afirmaciones idealistas-transcendentales con las de la metafísica espiritualista o del psicologismo de Schopenhauer o de Berkeley. Decir que los datos son inmanentes a la conciencia no equivale a decir que los datos son inmanentes a *mi* conciencia. El adjetivo posesivo *mi* implica la reducción de la conciencia general cognoscente a una psique individual, con el peligro de reintroducir en el ámbito transcendental conceptos metafísicos como *alma* o conceptos empíricos como psique. Al contrario, a la *donación* corresponde para Rickert un nivel diferente, donde todavía no hay distinción alguna entre el estrato físico y el estrato psíquico del mundo, y donde lo *dado* no tiene una connotación individual. No hay que confundir, como hizo Descartes con su *sum cogitans*, la conciencia con la psique. Aquella, según Rickert, representa una transcendencia (no real, sino formal) contrapuesta a la inmanencia de los datos. La conciencia es lógicamente necesaria en el mismo momento en que se habla de inmanencia: esta no tendría sentido sin algo *respecto de lo que* ser inmanente. Si este algo fuera a su vez una inmanencia, el regreso al infinito sería inevitable. Por lo tanto, es necesario que la conciencia sea una transcendencia última.⁵

Estas consideraciones acerca de la transcendencia de la conciencia y de la donación como ámbito de los contenidos de conciencia dejan vislumbrar un punto muy problemático de la filosofía rickertiana. Si los *datos* definen la inmanencia, la transcendencia será descrita, en contraposición, como *no dada*: “Al comienzo de la teoría del conocimiento, no se puede decir nada acerca de la transcendencia porque ella es lo *no dado (das Nicht-Gegebene)*, lo que es independiente de la conciencia general, lo opuesto a la experiencia. En una palabra: lo transcendente” (p. 62). Para quien permanece fiel al punto de vista de la inmanencia, sin referirse nunca a algo transcendente, estas afirmaciones no constituyen un problema. Pero, para quien, como Rickert, asigna en su teoría del conocimiento un papel fundamental a la transcendencia, el asunto se complica.

Antes hemos visto cómo en Rickert la objetividad del juicio está determinada por el objeto del conocimiento, es decir, por el *Wert/Sollen* transcendente. Si a este último le

⁵ “Siguiendo la serie, si la recorrimos de modo coherente hasta el final, llegamos a un sujeto que no puede ser ni una realidad psicofísica, ni psíquica” (p. 45). Respecto de este sujeto último, Rickert afirma no querer utilizar la fórmula *yo puro* porque esta recuerda a Fichte y tiene, por lo tanto, una connotación, en último término, metafísica (p. 324).

añadimos el atributo de *no-dado*, obtendremos la conclusión de que la norma de la verdad del juicio es algo *no-dado*. Dicho con otras palabras (y modificando ligeramente los términos utilizados por Rickert, pero sin corromper su sentido): nosotros conocemos algo *dado* solo porque reconocemos algo *no-dado*. Intentamos ahora comprender esta afirmación.

En primer lugar, es necesario aclarar cómo es posible que algo independiente y que trasciende la conciencia sirva como criterio para la objetividad de los contenidos de conciencia. ¿Cómo es posible que la transcendencia no se transforme inmediatamente en algo *dado*, es decir, en un contenido de conciencia, cuando nos dirigimos a ella asumiéndola como norma? Según Rickert, la respuesta a esta pregunta se obtiene apelando al juicio. Este constituiría, de hecho, el único camino para responder a la exigencia de una transcendencia como norma de la objetividad, evitando de esta forma el idealismo subjetivista absoluto. Además, solo el juicio permite evitar que una independencia radical de la conciencia termine por replantear un transcendentalismo realista y dogmático. He aquí el camino para la solución: “No pudiéndose encontrar un objeto del conocimiento independiente de la *conciencia*, queda sin embargo la posibilidad de descubrir un objeto del conocimiento que podemos presentar como independiente del *saber*” (p. 152).

Estas afirmaciones marcan el límite del punto de vista de la inmanencia en el marco cognoscitivo. La inmanencia, de hecho, está limitada a la conciencia general representante que, sin embargo, no es todavía una conciencia cognoscente: en ella el sujeto es todavía pasivo, no juzgante. El paso de la conciencia al conocimiento coincide con el paso de la representación al juicio, de la inmanencia a la transcendencia, de lo *dado* a lo *no-dado*. Esto ayuda a comprender por qué, según Rickert, la forma última del sujeto cognoscente no es la conciencia general de tipo kantiano, es decir, representante, sino una conciencia general juzgante: “*El último elemento* en la serie del sujeto no puede ser una conciencia general representante sino solo una *conciencia general juzgante*” (p. 326).

Lo que acabamos de decir tiene unas consecuencias interesantes en el problema de la *Gegebenheit*. Por un lado, lo que es *dado*, lo que se inscribe en el marco de la *donación*, se limita necesariamente al campo de la inmanencia, es decir, al campo de la realidad. Por el otro, sabemos que este último no constituye la totalidad del mundo: más allá de la realidad *que es*, se encuentra la esfera de los valores trascendentes *que valen*. “El mundo en su totalidad es mucho *más grande* que la *realidad* [...]. Lo que vale (*das Geltende*) necesita tanta consideración como lo que es (*das Seiende*). La comprensión del mundo no coincide con la ontología” (p. 353). Inicialmente es posible definir lo trascendente como lo *no-dado*, subrayando de esta forma su diferencia radical frente a la esfera del ser. Sin embargo, no tendría sentido plantear una transcendencia radical, es decir, una *no-donación* absoluta del valor. Las dos orillas de inmanencia y transcendencia resultarían completamente incomunicables y esta segunda se transformaría en un presupuesto dogmático. Por esta razón, es necesario precisar que en Rickert la *no-donación* se refiere al conocimiento, es decir, a la conciencia juzgante, no a la conciencia. En otros términos: la transcendencia es *dada* a la conciencia, pero *no-dada* al conocimiento. Se entrevé, por

tanto, que el problema de la *donación* es en Rickert un problema esencialmente cognoscitivo. Por esta razón se define la transcendencia, que en último término no puede ser conocida⁶, como lo *no-dado*.

Podríamos resumir todo esto con la siguiente fórmula: lo que es conocido, es dado; lo que no es conocido, no es dado. Esto no significa que lo que no es dado no se encuentre en la conciencia, sino que de ello no sabemos nada. Que el *Sollen* transcendente sea un ingrediente de la conciencia es algo que Rickert afirma de forma explícita: “El objeto del conocimiento que nosotros buscamos es, según su concepto, un *Sollen* que –como todo lo que tratamos científicamente– se encuentra en el mundo de la conciencia” (p. 240). Podríamos preguntarnos de qué forma este *Sollen* está en la conciencia sin ser conocido. La respuesta a esta pregunta nos obliga a dirigirnos a aquellos contenidos de conciencia que, en el interior del yo, no representan un momento cognoscitivo, como, por ejemplo, los sentimientos. Ahora bien, como sabemos, Rickert define el *sentimiento* de evidencia como el *index* inmanente (es decir, consciente) de la transcendencia (de lo no-dado). Otro término que utiliza Rickert para describir la presencia del *Sollen* en la conciencia es el de *pretensión* (*Forderung*). Sin embargo, a nuestro parecer, el término más significativo es el de *sustracción*, de *retiro* (*Aufgegebene*): “Para los idealistas transcendentales, el objeto del conocimiento no está ni *dado* (*gegeben*) en la inmanencia, ni *dado* en la transcendencia, sino *sustraído* (*aufgegeben*) de ellas” (p. 365).

Que Rickert interprete la *donación* como un problema exquisitamente cognoscitivo resulta evidente cuando la define como *categoría*, es decir, como una forma que, revistiendo un contenido puramente representativo, transforma este último de consciente a conocido:

Nada más definir un contenido como hecho o como dato ya lo he *conocido* como hecho o como dato. Es decir, ya ha recibido una forma. Esta forma de la pura facticidad o “donación” es por tanto un problema teórico-cognoscitivo, exactamente como para cualquier otra forma de conocimiento. Se trata del más elemental y al mismo tiempo del más ineluctable de todos los problemas formales, ya que todo conocimiento de la realidad lo contiene (p. 147).

Preguntemonos ahora cuál es el significado del término *categoría* para Rickert. Con sus palabras: “La expresión griega [*categoría*] significa, como en origen, la forma de la *proposición* o de la *predicación*, por medio de la cual el sujeto cognoscente se apodera del objeto” (p. 371). Esta afirmación es una clara referencia a la teoría aristotélica según la cual las categorías son los géneros supremos de las predicaciones que conciernen a los objetos. La categoría es entonces una función lógica con la que el sujeto se dirige al objeto para conocerlo. Como neokantiano, Rickert rechaza la idea de que originariamente el objeto sería algo transcendente, metalógico, que, para ser conocido, tiene que ser aferrado por medio de las categorías y, junto con ellas, reconducido a la esfera de la conciencia como una presa.

⁶ “El *Sollen* [...] no se puede decir *conocido* (*gewußt*), sino solo *consciente* (*bewußt*)” (p. 223).

Apoderarse no significa, sin embargo, la pura introducción de un objeto metalógico, existente de por sí, en el interior de la esfera lógica del sujeto cognoscente, sino que hay que entenderlo en el sentido de que el sujeto *produce* el objeto como objeto real solo por medio de la unión afirmante del contenido con la forma de la realidad que a este le corresponde sobre la base de la norma (p. 372).

Esta última cita permite captar tanto los puntos de contacto como las diferencias respecto de Kant. La cercanía con el filósofo de Königsberg es evidente en la aceptación de la revolución copernicana, es decir, de la resolución de la ontología en la lógica trascendental y, entonces, de la dependencia trascendental del objeto respecto del sujeto. Sin embargo, hay dos términos que dejan vislumbrar el paso original de Rickert: *afirmante* (*bejahende*) y *norma* (*die Norm*). Estos denotan el tratamiento propio, no solo del idealismo trascendental rickertiano, sino también de la filosofía de los valores en general. Por decirlo con una imagen, se trata de leer a Kant con los ojos de Fichte, es decir, de añadir una aprioridad normativa como cimiento de la *Erkenntnistheorie* –más allá y como fundamento de la legalidad lógica trascendental–. Afirmar que las formas lógicas –y entre ellas las categorías– dependen en último término de una norma, significa fundamentar el problema teórico sobre una base práctica. De aquí procede inevitablemente lo que ya hemos dicho acerca del sujeto cognoscente: este no puede limitarse a representar, sino que debe tomar posición juzgando, afirmativa o negativamente, frente a una norma que se le impone.

El añadido del *Sollen* enriquece y complica el escenario de la teoría del conocimiento, terminando por asignar un nuevo papel a las categorías, diferente del kantiano. En primer lugar, tenemos 1) la *forma trascendental* del juicio, es decir, lo que determina la relación entre los conceptos (significados) representados.⁷ Según la perspectiva del realismo empírico, esta sería una simple reproducción de la 2) *forma del objeto real*, la cual se encuentra en unión real con el elemento material del objeto. Rickert, al contrario, en lugar de considerar el juicio como una copia de la realidad (*Abbildstheorie*), no solo la considera un fruto de aquel, sino que afirma que la recíproca adhesión de forma y contenido en el juicio está garantizada y finalmente determinada por una norma transcendente, por la 3) *forma del Sollen*: “La norma es la forma del *Sollen* o del objeto transcendente irreal que se contrapone al sujeto a título de recíproca adhesión de forma y contenido” (pp. 372-373). Sabemos además que esta norma, si se desvincula de la relación con el sujeto y por tanto con el juicio, asume las características de un valor (*Wert*) transcendente que Rickert define como 4) *forma de la lógica objetiva*.

Como el corazón del problema teórico-cognoscitivo viene determinado por el *conocimiento* del objeto, más que por el *objeto* del conocimiento, Rickert añade una quinta y última forma, la cual tendría el oficio de mediación entre la norma transcendente y el objeto en cuanto recíproca adhesión de forma y contenido. La llama 5) *categoría*. Esta

⁷ Por decirlo con Kant: “En todo juicio se puede denominar materia lógica (del juicio) a los conceptos dados, y forma del juicio a la relación de tales conceptos (por medio de la cópula)” (KrV, A 266/B 322).

expresa la esencia de la lógica subjetiva (psicología trascendental), es decir, la forma (el sentido) del *acto* de juicio. Este último es el puente entre la dimensión trascendente de la norma y la esfera de inmanencia de los contenidos de conciencia. Solo gracias a la categoría el yo puede, conforme al *Sollen*, atribuir una forma trascendental al contenido representativo. El acto de juicio es el reconocimiento (*Anerkennung*), afirmante o negante, de la recíproca adhesión de forma y contenido sobre la base del *Sollen*. La categoría, a título de forma del acto de juicio, es el momento que confiere objetividad a la forma, representa el significado lógico de la forma. Ella

todavía no es forma en la esfera del ente o de lo real, pero ya no es pura norma en cuanto recíproca adhesión, sino que representa lo que fundamenta al ente conforme al *Sollen*. En cierto sentido, entonces, constituye el *paso del Sollen al ente*, de la forma al objeto finito constituido de forma y contenido, en la medida en que al contenido adjunta la forma que, sobre la base del *Sollen*, le corresponde (p. 371).

La categoría ejerce en Rickert un papel intermedio totalmente ausente en Kant, ya que en este falta una norma trascendente. Sin embargo, si quisiéramos preguntarnos cuál es la forma última que confiere objetividad al conocimiento en la *Crítica de la razón pura*, tendríamos que dirigirnos a la sección de la *Analítica* dedicada a la deducción trascendental. Esta, de hecho, tiene la tarea fundamental de resolver el siguiente problema: “Cómo pueden tener *validez objetiva (objektive Gültigkeit)* las *condiciones subjetivas del pensar*, es decir, cómo pueden estas proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos” (KrV, A 89-90/B 122). La respuesta de Kant marca la profunda diferencia con el planteamiento rickertiano: “Solo la unidad de conciencia configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello, la validez objetiva de tales representaciones” (KrV, B 137). Es sabido que, en Kant, la unidad de la conciencia en último término está fundada sobre la forma de la apercepción *yo pienso*. Por eso, en el texto de la primera edición de la *Crítica*, el filósofo afirma: “Esta proposición [*yo pienso*] es la forma de la apercepción inherente y previa a cada experiencia” (KrV, A 354). Las formas de la intuición y las del intelecto unifican, formándolo, el material múltiple proporcionado por la sensación. Ellas constituyen y ordenan desde el punto de vista formal cualquier experiencia posible, la cual “es lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*” (KrV, A 156/B 195). Sin embargo, la operación de ordenamiento del material desarrollada por los conceptos y por las formas *a priori* de la sensibilidad (categorías, espacio y tiempo) está finalmente fundamentada sobre la forma de la apercepción. En Kant, entonces, las categorías no son una vía mediana entre una norma trascendente y la esfera inmanente de los entes. Si, de todas formas, quisiéramos hablar de intermediación, haría falta plantearla entre la actividad del pensamiento del yo (*yo pienso*) y el material sensible. Sin embargo, es evidente que lo que en Kant no está presente, es una dimensión de transcendencia como fuente de objetividad para el conocimiento.

El hecho de que la objetividad del conocimiento esté determinada por la experiencia posible (o por la experiencia en general), obliga a Kant a plantear una

divergencia fundamental entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia: los primeros, a diferencia de los segundos, son de hecho inevitablemente subjetivos. Lo que implica que a ellos no se les refiere ninguna categoría.⁸ El juicio de percepción “el cuaderno es azul” es una simple conexión, en mi conciencia, de dos sensaciones. Una conexión que no implica ninguna universalidad. Según Rickert, al contrario, no subsiste la diferencia entre estos dos tipos de juicios, puesto que ya la simple percepción implica la presuposición de la norma trascendente y, en consecuencia, de la aplicación de las categorías al contenido representativo. Para Rickert el término experiencia se extiende abrazando toda actividad del yo, todo acto subjetivo, incluidas las simples percepciones y sensaciones: “Nosotros no queremos plantear *aquí* ninguna diferencia entre percepción y experiencia” (p. 383). Donde hay experiencia hay pensamiento y donde hay pensamiento hay actividad categorial.

Llegamos por fin al núcleo de la cuestión. La descripción de la categoría de la donación emerge ahora como una necesaria consecuencia del idealismo trascendental rickertiano y de sus pilares fundamentales que acabamos de presentar. El quinto y último capítulo de *Der Gegenstand der Erkenntnis*, ya no es, como los primeros cuatro, una descripción del idealismo, sino una comparación entre este y el realismo empírico, es decir, la actitud teórico-cognoscitiva típica de las ciencias empíricas.⁹ El objetivo de Rickert es demostrar que su planteamiento filosófico no entra en contradicción con las ciencias positivas. Al contrario: constituye su fundamento gnoseológico, lo que permite a las afirmaciones de la física, de la biología, de la química, pero también de la historia y de las así llamadas ciencias del espíritu, ver demostrada su objetividad.

En opinión de Rickert, la categoría de la donación constituye la categoría fundamental y primigenia: el punto cero de la relación cognoscitiva entre el sujeto y la realidad. Las mismas ciencias empíricas, para empezar la operación de verificación experimental de sus hipótesis, necesitan la recopilación de *datos*, podríamos decir de *hechos*, sobre los cuales empezará sucesivamente el trabajo de reelaboración y de conformación de las teorías. Según las ciencias, este nivel inmediato de conocimiento no implica ninguna *con-formación* por parte del sujeto: el dato, como dice la propia palabra,

⁸ “Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son juicios de experiencia; pero aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo yo puramente juicios de percepción. Los últimos no necesitan de concepto alguno puro del entendimiento, sino solo del enlace de la observación en un sujeto pensante. Pero los primeros exigen siempre, sobre las representaciones de la intuición sensible, aun, de un modo especial, *conceptos originariamente formados en el entendimiento*, los cuales hacen precisamente que el juicio de la experiencia tenga *valor objetivo*” (Prol., AA 04: 298).

⁹ La diferencia que plantea Rickert entre el realismo empírico y el realismo trascendental (o teórico-cognoscitivo) repite la diferencia kantiana contenida en la estética trascendental entre realidad empírica e idealidad trascendental del espacio y del tiempo (Cfr KrV, A 37-40/B 54-57). Las ciencias empíricas cuando realizan sus investigaciones y se limitan a analizar la experiencia no afirman ninguna *teoría* filosófica, es decir, no admiten una realidad trascendente que se encontraría más allá de nuestros contenidos de conciencia. En la medida en que el realismo no se vuelve dogmático, es decir, en la medida en que no asigna una realidad absoluta a los contenidos de conciencia o a la “realidad” que estos se limitarían a representar, entonces, según Rickert, sería compatible con el idealismo trascendental. Véase a este respecto lo que Kant mismo afirma acerca del empirismo en la dialéctica trascendental: KrV, A 468-471/B 496-499.

es *dado*, es decir, recibido. El yo se limita a tomar nota de él. Su trabajo, su *actividad*, solo empieza *post factum*.

Rickert comparte la tesis según la cual el dato tiene en sí un elemento últimamente no deducible, pero refuta la tesis de la absoluta pasividad del yo respecto de él o, mejor dicho, la tesis que afirma que el ser-dado del dato (es decir la *donación* en cuanto forma de lo dado) no depende del yo. En su opinión, las ciencias empíricas se limitan a atestiguar el mero contenido del dato que, efectivamente, es independiente de la actividad subjetiva. Que se dé un cuaderno rojo o amarillo, un lápiz o un hombre es “desde cualquier punto de vista no deducible o, podríamos incluso decir, *irracional*, porque todo *pensar* encuentra su límite en los contenidos determinados” (p. 377). Sin embargo, si nos trasladamos al análisis de la forma, descubrimos que ya en este nivel básico de la investigación encontramos una primera categoría, una primera *conformación* subjetiva del contenido. Se trata propiamente de la categoría de la *donación* que Rickert define también como *forma del estar contenido* (*Form der Inhaltlichkeit*), es decir, la propiedad de ser un contenido de conciencia. Por decirlo con una fórmula: *qué* (*Was*) se dé no depende del sujeto. *Que* (*Dass*) se dé, en cambio, depende de él, aunque no en términos causales, sino a nivel del significado. Para que el contenido del dato tenga sentido, necesita de una forma. La forma originaria con la que se reviste el material irracional es la *donación*, el simple *ser-dado*.

Volvamos un instante a Kant para resaltar nuevamente la diferencia entre el idealismo del filósofo de Königsberg y el de Rickert. En la *Crítica de la razón pura* no se trata directamente del problema de la donación. Sin embargo, en las famosas páginas de la *Dialéctica trascendental* dedicadas a la refutación del argumento ontológico, es posible hallar unas indicaciones al respecto. Para Kant, como se sabe, el ser no es un predicado real. Esto implica que la efectiva existencia (léase “el darse efectivo”) de un objeto cualquiera es una determinación posible solo *a posteriori*. Que un triángulo tenga tres ángulos es una necesidad lógica indudable, pero que *haya/se dé* un triángulo es una pura posibilidad cuya efectividad *solo* es posible anotar empíricamente. Los juicios existenciales son, por lo tanto, juicios sintéticos *a posteriori*. Traduciendo esto en una terminología más adecuada para nuestro tema, podríamos decir que, en la determinación del darse de un objeto, el sujeto es puramente pasivo, intuitivo. En él no se ve implicada actividad intelectual (categorial) alguna:

En los objetos sensibles ello [la atribución de la existencia] sucede por medio de la conexión con alguna de nuestras percepciones, de acuerdo con las leyes empíricas [...]. Nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia (KrV, A 601/B 629).

Rickert coincide con Kant en la tesis según la cual el ser no es un predicado real, sino una forma que puede revestir un contenido representativo. Sin embargo, esto no implica necesariamente que la afirmación del ser individual de algo, es decir, de su ser *dado*, sea un juicio sintético *a posteriori*. Al contrario, para Rickert la afirmación del simple *ser-ahí* (*es gibt*) de algo es un juicio sintético *a priori* y, por tanto, implica una

actividad categorial transcendental: la aplicación de la categoría de donación al material representado. Kant asignaría a la intuición sensible lo que pertenece a la lógica. Solo de esta forma puede interpretar la consideración de un dato como un juicio sintético *a posteriori*, y además establecer la diferencia señalada antes entre la subjetividad de los juicios de percepción y la objetividad de los juicios empíricos. Entre otras cosas, para el estatuto del dato esto implica el peligro de su reducción a los *data* sensoriales de corte empirista.

Entre Kant y Rickert se juega la alternativa estricta entre un *dato* como simple certificación *sensible* y un *dato* como producto categorial o, podríamos decir, entre un *dato* circunscrito a la *sensibilidad* de la intuición y un *dato* inscrito en la *categorialidad* del intelecto. Esta alternativa será superada por la fenomenología husserliana y por su *intuición categorial* que, por un lado –contra los neokantianos–, restablece el derecho de la estética, pero, por otro –contra Kant–, no la reduce solo a la sensibilidad, sino que la amplía a toda la esfera lógica. No se trata, entonces, de suprimir el momento intuitivo-perceptivo en favor de la absolutización del momento categorial, sino de ampliar este a aquel. Afirma Husserl: “Las funciones categoriales (lógicas) desempeñan sin duda un gran papel en el pensamiento de Kant; pero este no llega a hacer la fundamental ampliación de los conceptos de percepción e intuición a la esfera categorial” (Husserl 1968, vol. 2, p. 202).

Volviendo a Rickert, nos permitimos citar un pasaje bastante largo, pero en nuestra opinión fundamental, para comprender plenamente su diferencia con Kant:

Nosotros intentamos indicar que ya en los juicios de percepción de Kant, o en las “síntesis *a posteriori*”, se encuentra el mismo problema presente en los juicios de experiencia de Kant, o en las “síntesis *a priori*”. Con la presentación del factor transcendente vamos, por decirlo de alguna forma, más hasta el fondo de lo que hizo Kant. Nosotros buscamos hasta en los últimos *fundamentos de la experiencia* de todas las ciencias, la necesidad transcendente que se refiere a toda experiencia. Ya no hay para nosotros un *puro* juzgar *a posteriori* (Rickert 1915, p. 384).

Es importante subrayar que, para Rickert, la categoría de donación no coincide perfectamente con la categoría del ser; mientras esta última representa la forma del ser-dado *en general*, la donación es una forma del dato *individual*. Por esto afirma: “Podríamos incluso indicarla como categoría de *este ser* (*Kategorie des Diesseins*)” (p. 382).¹⁰ En segundo lugar, el puro *dato* es para Rickert una abstracción, es decir, el fruto de la desvinculación de un hecho de su contexto mundano y de la realidad en la que está insertado. Tanto en la actitud cotidiana como en la actitud científica, el sujeto nunca trata con puros *datos*, sino siempre con una realidad más extendida, que es el fruto de la síntesis del material con más categorías:

¹⁰ Esto no significa que la donación sea una categoría individual: sería una contradicción porque, para Rickert, las normas y las formas son siempre generales. La donación es entonces una forma *de* lo individual.

El *Sollen* aislado, reconocido por medio de la categoría de donación, no es suficiente como objeto del conocimiento de la realidad: se necesitan (*es gelten*) otras normas formales, de cuyo reconocimiento, operado por medio de otras categorías, resulta la realidad objetiva como un mundo de cosas que interactúan entre ellas (p. 398).

c) La crítica de Heidegger

El realismo crítico y las ciencias empíricas ven en los datos sensoriales, en los datos perceptivos, algo originario, el punto cero del que tiene que partir el análisis tanto del objeto que se quiere conocer como del conocimiento mismo de este objeto. Al contrario – como acabamos de ver–, para Rickert, los datos sensoriales no son de por sí un punto de partida, sino el punto de llegada de una articulación transcendental entre materia y forma. En cierto sentido, el neokantiano está inscribiendo las ciencias y el realismo filosófico en la misma ingenuidad de la que estos pretenden sustraerse cuando consideran como origen de sus investigaciones los datos sensoriales y no los objetos del mundo exterior. Creer que las percepciones son algo *inmediatamente* dado es todavía un planteamiento ingenuo precrítico:

Lo dado es lo que se *experimenta* inmediatamente y la experiencia es lo que toda ciencia de la experiencia tiene que presuponer en la medida en que quiere ser ciencia de la experiencia. Nosotros, sin embargo, no podemos aceptar lo que se da (*das Tatsächliche oder Gegebene*) como algo último desde el punto de vista teórico cognoscitivo. Nosotros intentamos remontarnos detrás de la experiencia y hacer de esta un problema (p. 376).

El hecho de que Rickert no acepte el darse de los datos sensoriales como un punto de partida filosófico adecuado le acerca evidentemente a Heidegger.¹¹ En este sentido, se puede entender que en el curso del semestre de invierno de 1919-1920 Heidegger celebre la categoría de la donación de Rickert como un paso hacia delante en la comprensión de la actitud teórica. Ella, de hecho, perfora el horizonte de las ciencias empíricas –y del realismo crítico–, introduciendo a una capa más originaria, más cercana a la vida preteórica aunque, como en breve veremos, permaneciendo todavía embaucada en la actitud teórica. Afirma Heidegger: “Problema de la donación: 1) una donación que en cierto sentido se origina por el trabajo de las ciencias; 2) una donación que, según su sentido, está necesariamente *dada previamente* a ese trabajo y a su posible acción. – (La categoría rickertiana de *donación*)” (Heidegger 1993, p. 71). Que esta identificación entre categoría de la donación rickertiana y predonación apunte hacia la vida histórica –aunque no la alcance–, es cuanto el propio Heidegger reconoció a Rickert en una misiva redactada el día en que terminó el curso del que estamos hablando y al que hace referencia con estas

¹¹ Para un cuadro general acerca de la relación entre Rickert y Heidegger véase Hobe 1971. Respecto de la relación entre Heidegger y el neokantismo, con referencias interesantes al problema de la donación, véase Carman 2010, Denker 2004, Lehmann 1964 y Steinmann 2004.

palabras: “He intentado alcanzar la misma vida histórica viviente, es decir, la experiencia fáctica del mundo-ambiente cuya aclaración fenomenológica ha extendido y confirmado lo que usted ha puesto de manifiesto, para una actitud específicamente teórico-cognoscitiva (*erkenntnistheoretische Einstellung*), en la categoría de donación” (Heidegger-Rickert 2002, p. 48). Lo que Rickert elaboró para la teoría del conocimiento, es decir, en un horizonte teórico, fue “extendido y confirmado” por Heidegger en el horizonte preteórico de la vida misma.

Intentemos aclarar el sentido de esta extensión y confirmación. Lo que Heidegger aprecia de la categoría de la donación rickertiana es que desvela una estructura previa de lo que inmediatamente se nos da. El problema de Heidegger en estos años es la comprensión de la vida fáctica, la cual se caracteriza de manera esencial por un entramado de presupuestos y prejuicios debido a su radical historicidad. La vida no se nos da de manera inmediata y tampoco se nos da de una vez por todas, sino que tiene que ser constantemente llevada a donación, recuperada de su tendencia a esconderse. Esto significa que la vida se ofrece de manera inmediata ocultándose y que, para comprenderla en su originariedad, es necesario destruir los estratos que velan su auténtica donación. Desde el punto de vista fenomenológico hay que evitar la identificación entre donación y visión inmediata (la evidencia y la donación ingenuamente entendidas) y esto implica que lo que inmediatamente vemos no es lo que se nos da inmediatamente: lo inmediato no es el dato – y menos aún los datos sensoriales– sino algo previo que Heidegger identifica con la significatividad preteórica. Afirma Heidegger: “Lo fenomenológicamente visible no debe ser interpretado como lo fenomenológicamente *dado* [...] No debo asombrarme de no *ver* la significatividad no destacada. Es preciso distinguir de lo fenomenológicamente visible aquello que, si bien es necesario según el sentido, no está destacado y, por ende, *no es visible*” (Heidegger 1993, p. 218). Estas palabras, además de aclarar la diferencia entre *donación* y *visión*, son muy útiles en la medida en que vuelven a centrar el problema de la fenomenología en la cuestión del *sentido* que –en nuestra opinión– es la clave de lo transcendental.

Los datos sensoriales de las ciencias empíricas y del realismo crítico son quizá lo que se ve *inmediatamente*, una vez se asume la actitud teórica, pero no son lo originario desde el punto de vista de una teoría del conocimiento –como demuestra la categoría de la donación de Rickert– y menos aún desde el punto de vista del origen del significado de los fenómenos. Esto significa que están doblemente alejados del origen por estar inscritos en un horizonte teórico y por no ser lo originario en este mismo horizonte. Por otra parte, tampoco inscribiéndonos en el horizonte preteórico se puede asumir lo que se ve como el dato fenomenológicamente originario. Esta sería una nueva forma de ingenuidad, ya que la inmersión en la esfera de las vivencias no es –una vez más– un punto de llegada, sino el punto de arranque de todos los problemas auténticamente fenomenológicos: “Solo ahora empiezan las dificultades fundamentales. Esta situación no es una arribada salvífica sino más bien el punto de embarque” (Heidegger 1994, p. 37). Las vivencias que intuimos, que inmediatamente vemos y vivimos, deben ser comprendidas, interpretadas, es decir,

llevadas a donación, a aquella donación que solo ahora asume el significado de lo *inmediatamente originario* desde el punto de vista del origen del sentido de la vida fáctica. Por esta razón, Heidegger afirma que el ámbito del origen *no nos es dado en la vida en sí*:

El ámbito del origen no nos es dado. No sabemos nada de él desde la *vida práctica*. Nos es lejano, y debemos acercárnoslo *metódicamente*. Así pues: 1) El ámbito del origen, el campo de objetos de la fenomenología, no es dado en la *vida en sí*. 2) [...] Por esencia, el ámbito del origen *nunca* es dado en la vida en sí. Siempre tiene que volver a ser captado (Heidegger 1993, p. 203).

Esta digresión acerca de la donación en Heidegger es necesaria para comprender la crítica de este a Rickert, pero sobre todo para la apreciación de la categoría de la donación que antes hemos citado. Ahora, de hecho, podemos comprender que “extender y confirmar” la categoría de la donación rickertiana significa, para Heidegger, trasladar su ámbito de aplicación de la esfera teórica a la preteórica. Así como en el horizonte teórico la categoría de la donación desvela una estructura previa en los datos perceptivos demostrando que estos tienen que ser interpretados como el resultado de una síntesis entre un contenido y una forma categorial, del mismo modo Heidegger encontrará en las vivencias preteóricas inmediatamente dadas una estructura previa que es necesario interpretar y llevar a donación si se quiere comprender el sentido propio de estas vivencias. En otras palabras, la categoría de la donación rickertiana tiene el gran mérito de remontarse a lo originario en la esfera teórica, superando como no originarios los datos sensoriales. Heidegger, por analogía, hará lo mismo en la esfera preteórica: supera las vivencias inmediatas para remontarse a su estructura previa. Evidentemente, el límite de Rickert consiste, para Heidegger, en su limitación a la esfera teórica y en no percatarse de que el origen de lo teórico se encuentra en la vida fáctica preteórica.

Este confinamiento en lo teórico tiene en Rickert una doble reducción. Por un lado, el material que viene ordenado por la categoría de donación se reduce a una materia irracional completamente indeterminada y, por otro, la experiencia es reducida y absorbida íntegramente en el pensamiento. En otras palabras, de las vivencias preteóricas no podemos afirmar nada: podemos comprender nuestro estar inmediato en el mundo solo en la medida en que las categorías –y en primer lugar la categoría de donación o la categoría del ser– visten su esencial irracionalidad: “*Este azul y este rojo permanecen a todas luces indeducibles [...]. Solo a continuación yo reflexiono que este azul y este rojo los reconozco como efectivos o los juzgo como dados, es decir, atribuyo al contenido la forma de la donación o de la efectividad*” (Rickert 1915, p. 377). Para Rickert no hay experiencias puras porque no hay experiencia sin pensamiento. En este sentido, la percepción, como hemos visto, es ya un juicio: percibir es juzgar.

Esta traducción de la experiencia en el juicio, esta extensión del dominio de las categorías hasta el estrato perceptivo, este destierro de todo horizonte preteórico en lo irracional, no podía dejar indiferente a Heidegger que, al contrario, hacía del horizonte preteórico el manantial de toda actitud teórico-categorial y la cuna misma de la filosofía. Toda actividad categorial necesita, para Heidegger, de un terreno previo de

experiencia concreta en el que insertarse y desde el cual empezar a operar. Este terreno previo es, a su vez, el fruto de una primera elaboración de la vida fáctica la cual, sin embargo, no es la patria de lo irracional. De manera esquemática, los pasos que siguen las ciencias –y también las teorías del conocimiento– son los siguientes: 1) experiencia fáctica del mundo; 2) elaboración del terreno de experiencia (*Erfahrungsboden*); 3) elaboración del campo temático (*Sachgebiet*). Para Heidegger, cada ciencia es una lógica concreta de un campo temático determinado fruto de la elaboración progresiva de la experiencia fáctica del mundo. Dicha elaboración consiste en la desvitalización de la vida preteórica, es decir, en la interrupción y consecuente eliminación del plexo de nexos significativos vitales (tendencias y motivaciones) que constituyen lo que en estos años Heidegger define –citando a Stefan George– como el “tapiz de la vida”.

La teoría del conocimiento de Rickert sería por tanto la lógica concreta de un campo temático fruto de la completa eliminación de la significatividad originaria de la vida, de lo que inmediatamente encontramos en el mundo para traducirlo en meros contenidos inmanentes a la conciencia; estos son ordenados y racionalizados en virtud de categorías que valen y, en último término, de la referencia a valores trascendentes. Para dar cuenta de nuestra experiencia de la realidad, las teorías del conocimiento reducen toda significatividad a meros datos, sean estos sensoriales o contenidos de conciencia. En ambos casos, asistimos a lo que Heidegger llama una *sovietización* (Heidegger 1993, p. 125) de los fragmentos de significatividad que encontramos en la vida fáctica.

La lógica concreta de Rickert traduce la significatividad en el correlato de una valoración, en un reconocimiento de un valor. Hace esto porque, siguiendo la enseñanza de Windelband, considera la verdad como una norma, un valor, y el conocer, por tanto, como una actividad práctica de reconocimiento de una norma. Por esta razón, todo juicio es siempre un tomar posición (afirmar o negar) frente a un valor reconocido. Juzgando que esta botella es azul experimento un sentimiento de placer fruto del apaciguamiento de mi impulso hacia el conocimiento. Este sentimiento, como el que se ha descrito antes, es la *evidencia*, la cual me impide juzgar de manera arbitraria. El valor de la verdad se me impone como una necesidad (*Sollen*), como un imperativo que me insta a juzgar de una manera determinada.

Rickert traslada el origen del significado de la vida fáctica a la esfera trascendente de los valores: en último término, el significarme de algo depende del carácter de valor de la verdad. Y esto vale para todos los juicios, no solo para los estéticos o los morales, sino también para los juicios sobre la realidad: un juicio es verdadero no porque las cosas sean tal y como las presenta el juicio, sino porque el valor trascendente de la verdad me obliga a juzgarlas de esta manera. La realidad, por tanto, se convierte en una especie de la verdad y la verdad es un tipo de valor trascendente. Aquí se pone de manifiesto cómo Rickert, en virtud de una radicalización del principio de inmanencia, ha puesto completamente entre paréntesis la experiencia del mundo concreto, asignando todo el peso de la demostración de la verdad de los juicios a los valores trascendentes.

Ahora bien, ¿qué significa que la verdad sea un valor? ¿Rickert consigue demostrar este punto clave de la filosofía de los valores? Según Heidegger, la respuesta está clara:

fijamos nuestra atención en estos dos puntos: 1) ¿Rickert ha demostrado el carácter de valor de la verdad? 2) Si lo ha demostrado, ¿significa esto que la lógica es una teoría de los valores y la filosofía es esencialmente ciencia de los valores? Rickert no ha mostrado ninguno de estos dos puntos y esto porque nunca ha visto como tal el problema del valor en general. ¡¡¡He aquí el sentido último de la filosofía de los valores!!! (Heidegger 1999, p. 193).¹²

Tras esta aclaración acerca del rol de los valores trascendentes en la filosofía de Rickert, recuperamos ahora el problema de la donación. Hemos visto cómo, para Rickert, la donación es fundamentalmente un asunto propio del juicio, una síntesis entre un contenido de conciencia y una forma categorial. Según Heidegger, Rickert elimina de esta manera toda la vertiente pre-categorial del problema de la donación, es decir, el darse significativo de algo en nuestro estar inmediato en el mundo. Esto resulta evidente no solo por su interpretación de la donación como categoría sino también porque de lo que esta categoría informa no deja de ser, en último término, una mera sensación, una impresión sensible. La significación, por tanto, no solo es el correlato de una referencia a un valor trascendente, sino que su significado está completamente desvitalizado en mera sensación:

Rickert confunde “impresión sensible percibida”, “constatar un contenido de conciencia como dado” y experiencia fáctica trascendente (en ella no se constata ninguna impresión sensible). Esto se debe a que la problemática es transpuesta sin más a una esfera ficticia. Se construye un *concepto de experiencia pura* –que pertenece a una esfera totalmente distinta que la experiencia fáctica del mundo circundante [...]– y se descubre en ella un contenido, sin problematizar en ningún momento su correlato vivencial, y no se problematiza porque se ha compuesto un concepto de conciencia en general que es pura construcción [...] Aquello de lo que se tiene experiencia en la experiencia fáctica es transformado en algo *encontrado inmanentemente* –mediante una falsa absolutización del principio de inmanencia (Heidegger 1993, p. 135).¹³

Para Rickert, el momento cognoscitivo equivale al momento judicativo y lo que precede a este no comprende nada, no aferra nada, no *da* nada. Pensar de forma diferente,

¹² En el semestre de invierno de 1919-1920, Heidegger corrobora la misma tesis: “¿Por qué es un *valor* la verdad? La filosofía de los valores, la filosofía axiológica en cuanto ciencia de los valores universales no ofrece respuesta alguna sobre esto, y menos todavía sobre lo que significa *valor* – *cómo puedo tener experiencia de valores y saber de ellos*” (Heidegger 1993, p. 73).

¹³ Por completitud citamos esta misma frase de Heidegger tal y como la recogió Oscar Becker en sus apuntes: “Rickert mienta el sentido del juicio de que se constatan determinadas efectividades en el mundo fáctico; pero confunde este sentido con el de un juicio sobre un contenido de conciencia. Confunde el color de la pared (trascendente) con una sensación de color (inmanente). Rickert, bajo la influencia de Lask, reconoce algo último, irracional; pero plantea el problema solo para la donación de algo inmanente, de un contenido de conciencia. No se retiene el sentido de la experiencia fáctica, sino que se ocupa de datos sensibles” (p. 226).

es decir, conjeturando por ejemplo una intuición *donadora* capaz de captar cognoscitivamente la vinculación primigenia entre materia y forma, es decir, el *dato*, es para él una mistificación, un ver ultrateorético de corte místico, digno de Angelus Silesius (Rickert 1915, pp. 291-292).

Heidegger, criticando a Rickert, recuperará el ámbito de la intuición, es decir, el darse originario del aparecer, como un ámbito cognoscitivo. Lo hará remitiéndose al principio de todos los principios de Husserl. Sin embargo, trasladando la categoría de la donación de Rickert de la esfera teórica a la preteórica, se dará cuenta de la necesidad de transformar hermenéuticamente la propia intuición fenomenológica: el acceso a las vivencias no es, como para Husserl, un acceso inmediato, sino que, analógicamente a lo que dijo Rickert para el ámbito teórico, presenta una estructura previa que, para comprenderse, necesita ser interpretada y llevada a donación. Igual que para el neokantiano el objeto perceptivo inmediato esconde una estructura categorial previa (la categoría de la donación), del mismo modo para Heidegger nuestro estar inmediato en el mundo esconde una estructura precategorial que *pre-determina* el significado de aquello que, inmediata y regularmente, se nos da.

Bibliografía

- Carman, T. (2010), "Heidegger's Anti-neo-Kantianism", *The Philosophical Forum*, n.º 41, pp. 131-142.
- Denker, A. (2004), "Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919", *Heidegger-Jahrbuch 1*, Karl Alber, Friburgo/Múnich, pp. 97-122.
- Hobe, K. (1971), "Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask", *Philosophisches Jahrbuch*, n.º 78, pp. 360-376.
- Kant, I. (KrV), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Verlag, Berlín.
- (Prol.), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Akademie-Verlag, Berlín.
- Heidegger, M. (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*, (Gesamtausgabe 58), Klostermann, Fráncfort del Meno.
- (1994), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, (Gesamtausgabe 61), Klostermann, Fráncfort del Meno.
 - (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie*, (Gesamtausgabe 56/57), Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Heidegger, M., Rickert, H. (2002), *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Husserl, E. (1968), *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Tubinga.
- Lask, E. (1912), *Die Lehre vom Urteil*, J.C.B. Mohr, Tubinga.

- Lehmann, K. Von (1964), “Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)”, *Philosophisches Jahrbuch*, n.º 71, pp. 331-357.
- Rickert, H. (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis*, J.C.B. Mohr, Tubinga.
- (1909), “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik”, *Kant-Studien*, n.º 14 (1909), pp. 169-228.
- Steinmann, M. (2004), “Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus”, *Heidegger-Jahrbuch 1*, Karl Alber, Friburgo/Múnich.

