

LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL Y EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA

The transcendental imagination and the problem of the foundation of metaphysics

Prof. Dr. Ricardo Etchegaray¹ (USAL, UNLaM, UNLZ)

ricardoetchegaray@gmail.com

Recibido: 09/2016.

Aprobado: 11/2016.

Resumen: En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger enfrenta un problema doble: el fracaso del intento kantiano de fundamentación de la metafísica y la inminencia de su propio fracaso de construcción de una ontología fundamental. Este artículo se propone dilucidar el obstáculo que condujo a ese doble retroceso y, al mismo tiempo, proponer caminos alternativos que permitan enfrentar la dificultad, darle una respuesta adecuada o superarla.

Palabras claves: IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL, METAFÍSICA, ONTOLOGÍA, FUNDAMENTO, ABISMO

Abstract: In *Kant and the problem of metaphysics*, Heidegger faces a twofold problem: the failure of Kant's attempt to ground metaphysics and the imminence of his own failure to construct a fundamental ontology. This article intends to

¹ Ricardo Etchegaray es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires, Magister en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Matanza y Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como docente e investigador en las Universidades Nacionales de La Matanza y Lomas de Zamora y en la Universidad del Salvador. Últimos libros publicados: *Democracia, razón y ciencia en los orígenes de la modernidad*, Saarbrücken, Alemania, Editorial Académica Española, 2012; *El sujeto de la política y el sentido de la historia en el pensamiento de J. W. Cooke*, Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador, 2013; *Sujeto de la política y política de sujeción. El resurgimiento de la política en el pensamiento de los comienzos del siglo XXI*, Buenos Aires, UNLaM – Prometeo Libros, 2014; *Pensar con Deleuze* (en colaboración), Buenos Aires, Editorial Abierta Faia, 2016, accesible en: <http://www.editorialabiertaia.com/coleccion-analectica/pensar-con-deleuze-juan-pablo-esperon-ricardo-etchegaray-martin-chicolino-y-augusto-romano/>.

elucidate the obstacle that led to this double recoil and, at the same time, to propose alternative ways to face the difficulty, to give an adequate answer or to overcome it.

Key words: TRANSCENDENTAL IMAGINATION, METAPHYSICS, ONTOLOGY, GROUND, ABYSS

I. El proyecto (fallido) de fundamentación de la metafísica

Martin Heidegger es sin dudas un pensador fundamental. Lo es porque se propone desentrañar una pregunta que desde el origen mismo de la filosofía² ha signado toda su historia: la pregunta que interroga por el (sentido del)³ ser. Después de una larga historia en la que esta pregunta fundamental cayó en el 'olvido'⁴, la crisis de la civilización y de las ciencias hace imprescindible replantearla y emprender la tarea de refundamentarla la metafísica. Pero, plantear un problema y formular una pregunta supone ciertas condiciones que, no solo no están dadas, sino que es necesario construir⁵. El proyecto de 'destruir' la historia de la metafísica y construir las condiciones que permitan replantear la pregunta por el (sentido del) ser es lo que Heidegger se propone hacer en *El ser y el tiempo* (1927). El plan de trabajo de esta obra advierte que esta pregunta se escinde en dos grandes problemas que condujeron a la división de la obra en dos partes:

² Aristóteles llama "filosofía primera" a la ciencia que se plantea esta pregunta, porque es la que aporta los primeros principios y fundamentos del ser y de todo lo que es. Los estudiosos de la obra aristotélica llamarán, posteriormente, "metafísica" a esta parte de la filosofía.

³ En *El ser y el tiempo*, Heidegger habla las más de las veces de "la pregunta por el sentido del ser", pero algunas veces se refiere a "la pregunta por el ser". En *Kant y el problema de la metafísica*, en cambio, solo plantea la pregunta por el ser y la referencia al sentido fue completamente borrada.

⁴ El 'olvido' en Heidegger tiene un significado de 'negación', pero no debe ser confundido con la 'negación' hegeliana. El 'olvido' hace referencia a lo impensado, a lo no pensado en lo pensado, a lo oculto en lo desoculto, a lo velado en lo manifiesto. En psicoanálisis la negación hace referencia a lo reprimido, a aquel contenido traumático que es desplazado fuera de la conciencia. En física, lo negativo es una fuerza con sentido o carga opuesta, la reacción producida por una acción. En Nietzsche lo negativo hace referencia a una cualidad de la fuerza o del poder. Es la fuerza que va hasta el límite de lo que puede, es la voluntad que se detiene en el límite, en la ley, en lo acotado. Lo negativo es aquí no creativo, limitativo, pues la reacción depende completamente de la acción a la que pretende limitar.

⁵ "Hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser" (HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos, México, F. C. E., 1988, p. 14).

Primera parte: Exégesis del *Dasein* en la dirección de la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser.

Segunda parte: Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de la problemática de la temporalidad.⁶

El plan de trabajo de la primera parte se divide a su vez en tres secciones: 1. Análisis fundamental del *Dasein*. 2. *Dasein* y temporeidad. 3. Tiempo y ser. La segunda parte también se divide en tres secciones, que se corresponden con las tres grandes revoluciones de la historia de la filosofía: Kant, Descartes y Aristóteles. De este plan de trabajo inicial solo las dos primeras secciones de la primera parte se publicaron dentro de *Ser y tiempo*. Sin embargo, las obras posteriores parecen corresponderse con los temas proyectados originalmente: *Kant y el problema de la metafísica* comprende las cuestiones correspondientes a la primera sección de la segunda parte y las conferencias de Marburgo⁷ abordan las secciones restantes: el tiempo como el horizonte de la cuestión del ser⁸ (tercera sección de la primera parte), el *cogito* cartesiano (segunda sección de la segunda parte) y la concepción aristotélica del tiempo (tercera sección de la segunda parte). Reuniendo todos estos escritos se tendría el desarrollo completo del plan de trabajo inicial de *Ser y tiempo*. Pero, entonces, ¿por qué Heidegger no completó el proyecto y por qué cuestionó la posibilidad de hacerlo? Evidentemente, no se debe a los contenidos sino a cierto ‘obstáculo intrínseco’⁹. ¿Qué se quiere decir, entonces, cuando se sostiene que el proyecto original *fracasó*? Y, además, ¿cómo se explica ese fracaso? La respuesta convencionalmente aceptada es que el proyecto seguía preso de la tradición metafísica, signada por la subjetividad moderna (por el ‘método’ antes que por la ‘verdad del ser’. Algo análogo ocurriría con el intento de Gadamer en *Verdad y método*). Žižek sospecha de estas explicaciones y plantea una pregunta que revierte todas las justificaciones esgrimidas: “¿y si hubiera aquí

⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, p. 50.

⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo*, Barcelona, Herder, 2008.

⁹ “Obviamente, *el obstáculo intrínseco*, la barrera que impide el completamiento del proyecto, afecta ya a la última sección de la Primera Parte” (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 33).

otro atolladero, otro tipo de abismo, que Heidegger encontró, y del que se apartó?”¹⁰ Sugiere entonces una tesis contra-inductiva: el fracaso de Heidegger no se debió a que quedara atrapado dentro del horizonte de la subjetividad trascendental, sino que fue el resultado de *haber abandonado ese horizonte demasiado pronto*, sin pensar todas sus posibilidades intrínsecas y sin llevar ese pensamiento hasta su límite.

II. El problema de la imaginación trascendental como obstáculo en la fundamentación kantiana de la metafísica

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger se propone como objetivo “interpretar la *Crítica de la razón pura* como una ‘fundamentación de la metafísica’ o como una ontología fundamental¹¹. ‘Metafísica’ es el nombre de una ciencia a la que Aristóteles llamaba ‘Filosofía Primera’, y a la que consideraba no “solamente un ‘conocimiento del ente como ente’, sino también un conocimiento de la región suprema del ente, desde la cual se determina el ente en total”¹². El concepto dogmático de metafísica no debe su forma a un supuesto sistema de Aristóteles, sino que, por un lado, se deriva de la interpretación cristiana del mundo, según la cual Dios creó el universo y a los seres humanos¹³ y, por otro lado, se debe al modo y al método de su conocimiento que debe ser el más riguroso y concluyente (ciencia racional pura), en tanto que es la ‘reina de las ciencias’. En el siglo XVIII, la crisis de la metafísica tradicional se hace claramente manifiesta y exige una

¹⁰ ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 33.

¹¹ “La ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano” (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981, p. 11).

¹² HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 17. La metafísica “es el conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad”. Pero esa ‘definición’ solo tiene valor al señalar el problema, es decir, al señalar las preguntas: ¿en qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente? ¿hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en total?

¹³ De esta manera la totalidad de los entes (...) se subdivide en Dios, Naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología, cuyo objeto es el *summum ens*, la cosmología y la psicología, que juntas forman la disciplina llamada *metaphysica specialis*. En cambio, la *metaphysica generalis* (ontología) tiene por objeto al ente ‘en general’” (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 18).

refundamentación de esta ciencia¹⁴. Como todos los intentos anteriores de fundamentación han fracasado, Kant advierte que primero hay que aclarar el problema de la posibilidad interna de esta ciencia. “¿Qué es lo que da a la metafísica la posibilidad interna de ser, en realidad, lo que pretende ser?”¹⁵

Para lograrlo es necesario traspasar o trascender “de lo que la experiencia puede ofrecer de parcial y particular”¹⁶, abriendo la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente. Los físicos modernos, en su intento de conocer la naturaleza, “comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con los principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas”.¹⁷ El conocimiento científico de los entes naturales supone una comprensión previa del ser de lo que es:

El ‘plan preconcebido’ de una naturaleza en general supone primeramente la constitución del ser del ente, a la cual debe poder referirse toda investigación. Este plan ontológico previo relativo al ente está inscrito en los conceptos y principios fundamentales de las diversas ciencias naturales. Por lo tanto, *lo que posibilita* la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión¹⁸ previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico.¹⁹

¹⁴ Heidegger tiene razón en considerar la *Crítica de la razón pura* como un intento de fundamentación de la metafísica como ciencia y no como un intento de fundamentación de la ciencia empírica o de la ciencia natural. Kant no es un “epistemólogo” como pretenden muchos de sus comentaristas, sino un metafísico, pero no es un metafísico dogmático sino crítico o trascendental.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 19.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 19: “Traspasando lo sensible, este conocimiento trata de aprehender al ente suprasensible”.

¹⁷ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979, p. 130, citado por HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 19-20.

¹⁸ “El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico. Ser-ontológico no significa aquí desarrollar una ontología. Si reservamos, por consiguiente, el término ontología para el cuestionamiento teórico explícito del ser del ente, tendremos que designar como preontológico el ser-ontológico del *Dasein*. Pero ‘preontológico’ no significa tan sólo un puro estar siendo óntico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser” (HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, § 4, p. 22).

¹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 20. Énfasis nuestro.

Los físicos intentan conocer una región de los entes (los entes naturales) para lo cual se valen de conceptos y principios. Kant tiene clara conciencia de que esos conceptos y principios suponen una comprensión previa de la constitución del ser y, por lo tanto, requieren de una investigación previa que aporte el conocimiento fundamental del ser en general y como tal. La respuesta al problema del conocimiento ontológico (de la metafísica) 'posibilita' el conocimiento óntico (de las ciencias naturales). Esta revelación de la posibilidad interna de la ontología es el verdadero sentido de la revolución copernicana de Kant: donde hay conocimiento óntico, éste ha sido factible gracias a un conocimiento ontológico. El conocimiento óntico no puede adecuarse o adaptarse al ente "sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser. (...) La patentibilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica)"²⁰.

El conocimiento óntico (por ejemplo el de los entes naturales en la ciencia física) depende de un conocimiento que no se sostiene sobre bases empíricas sino sobre conceptos y principios no empíricos (*a priori*). De allí que, para Kant, el problema de la posibilidad de la ontología se reduzca a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*²¹. "Kant llama 'razón pura' a esta nuestra facultad de conocer a partir de los principios *a priori*"²². La posibilidad de un conocimiento ontológico se orienta entonces hacia una explicitación de la esencia de la razón pura. En todo juicio hay un enlace entre el sujeto y el predicado y en tanto tal enlace se identifica con el juicio, todo juicio es sintético. Así que 'juicio sintético' significa 'enlace de sujeto y predicado' e implica también que la legitimidad (verdad) del enlace de las representaciones es un aporte del ente mismo, en tanto nos es conocido en su

²⁰ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 21.

²¹ Tal cosa parece imposible para las concepciones anteriores, incluso para las filosofías modernas tanto racionalistas como empiristas. Los racionalistas explican la posibilidad de conocimientos *a priori* no empíricos. Los empiristas explican la posibilidad de conocimientos empíricos no *a priori*. Los conocimientos sintéticos *a priori* parecen plantear una contradicción en los términos.

²² HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 22-23.

ser. La tarea –a la que Kant llama trascendental²³- de una fundamentación de la metafísica consiste en aclarar la posibilidad de esta síntesis a priori.

El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino *la posibilidad de la comprensión previa del ser*, lo que quiere decir, al mismo tiempo, *la constitución ontológica del ser del ente*. Ésta se refiere al traspasar de la razón pura (trascendencia) hacia el ente²⁴, de tal modo que por primera vez la experiencia puede ajustarse al ente como a un objeto posible.²⁵

Heidegger insiste en que la *Crítica de la razón pura* no es una teoría del conocimiento, ya que este *problema de la trascendencia* interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología²⁶, cuya verdad (ontológica) “precede a toda verdad empírica y la hace posible”²⁷. La tarea de esta *Crítica* consiste en determinar la esencia del conocimiento ontológico por la explicitación de su origen y de los gérmenes que lo hicieron posible. El origen de esta fundamentación se asienta en ‘la razón pura humana’, la que se caracteriza por su *humanidad*, es decir, por la *finitud*. Ésta no consiste primordialmente en que evidencie defectos derivados de “la inconstancia, la inexactitud y el error”, sino en “la estructura esencial del conocimiento mismo”, de la cual lo anterior se deriva. ¿Cómo se caracteriza esta estructura esencial del conocimiento? Kant afirma que conocer es primariamente intuir (y no pensar, como se interpreta generalmente). Intuición y pensamiento son afines en cuanto tienen origen en el mismo género: en la representación en general. ‘Representar’ significa indicar, anunciar o presentar alguna cosa. De manera que “la representación cognoscitiva es o intuición o concepto”²⁸. Mientras que “la intuición se refiere

²³ “Llamo trascendental todo conocimiento que en general se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori” (B 25, A 11, p. 164).

²⁴ Nuestra nota: Es decir, cuáles son las condiciones del conjunto de facultades que tiene un sujeto que hacen posible el conocimiento de los entes, esto es, de lo traspasa del sujeto al ente.

²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 24. Énfasis nuestro.

²⁶ Hay que subrayar que Heidegger insiste una y otra vez en que no se trata del conocimiento de los entes sino de la condición de posibilidad del conocimiento de los entes. Es decir, el conocimiento tiene que ser fundamentado a priori, con independencia de que los objetos me sean dados.

²⁷ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, tomo I, p. 293 (A 146, B 185), citado por HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 25.

²⁸ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 29.

inmediatamente al objeto y es *singular*, el concepto se refiere *mediatamente* al objeto, por medio de una característica, que puede ser *común* a varias cosas”²⁹.

La fundamentación de la ontología realizada en la *Crítica de la razón pura* muestra que la síntesis originaria pura que “forma la unidad esencial de la intuición pura (tiempo) y del pensamiento puro (apercepción)” es el producto de la *imaginación trascendental*³⁰. Ésta ya había sido estudiada en la misma obra dentro de la ‘deducción trascendental’. Allí se había advertido que la imaginación pura es una ‘función indispensable del alma’. Por otro lado, en sus clases sobre antropología, Kant dice: “La imaginación es una facultad de la intuición, aun sin la presencia de su objeto”³¹. Pertenece entonces a la sensibilidad, a la facultad ‘inferior’³² del conocimiento. Pero la imaginación puede intuir sin la presencia del objeto intuido, “puede recibir un aspecto, sin necesidad de que lo intuido en cuestión se muestre como ente y sin que proporcione desde sí mismo el aspecto”³³. La imaginación no depende entonces del ente, sino que es una *fuerza formadora* en un doble sentido: en tanto se proporciona la imagen o el aspecto intuido (sentido pasivo o receptivo propio de la sensibilidad) y en cuanto crea y forma esa imagen (sentido creador o espontáneo, propio del entendimiento). La imaginación es a la vez receptiva y espontánea³⁴, lo cual “le confiere un extraño carácter oscilante”³⁵, que la sitúa como una “facultad *intermedia* entre la sensibilidad y el entendimiento”³⁶.

La imaginación, por su libertad o espontaneidad, es

²⁹ KANT, Inmanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979, tomo II, p. 64, citado por: HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 29.

³⁰ “La imaginación trascendental es, por lo tanto, el fundamento sobre el cual se construirá la posibilidad interna del conocimiento ontológico y con ello, a la vez, de la *metaphysica generalis*” (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 113). Por supuesto, hay que evitar confundir la imaginación trascendental con la mera facultad imaginativa o fantasía.

³¹ KANT, Inmanuel, *Antropología*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 71.

³² KANT, Inmanuel, *Antropología*, p. 34.

³³ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 114.

³⁴ “...la imaginación recibe y también pone, es pasiva (en ella somos afectados por imágenes sensibles) y activa (el propio sujeto genera libremente esas imágenes, de modo que esta afección es autoafección)”. (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 38).

³⁵ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 114.

³⁶ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 116.

“una facultad del comparar, formar, combinar, distinguir y, en general, del unir (síntesis). ‘Imaginar’, de esta suerte, significa toda representación no-perceptiva en el sentido más amplio de la palabra, a saber: figurarse, idear, inventar, hacer juicios, tener ideas, etc. La ‘fuerza formadora’ se une, por consiguiente, al ingenio, a la facultad de discernir y a la facultad de comparar en general”³⁷.

En el ‘esquematismo trascendental’, la esencia de la imaginación, que consiste en un intuir sin presencia del ente, es aprehendida de manera más original que en la deducción trascendental³⁸. El esquematismo muestra la esencia ‘creadora’ de la imaginación como libre formación de imágenes y como siendo “originariamente expositiva en la imagen pura del tiempo”, no teniendo necesidad alguna de intuiciones empíricas.

La imaginación se revela como una facultad fundamental del alma humana, en tanto que posibilita la unidad original de la intuición y el pensamiento, y de este modo sirve a priori de fundamento a todo conocimiento. La imaginación tiene, por lo tanto, una “función indispensable, sin la cual no podríamos tener jamás conocimiento alguno”³⁹. Estas afirmaciones contradicen, sin embargo, las declaraciones que el mismo Kant hace al principio y al final de la *Crítica de la razón pura*: que solo hay dos fuentes o dos ramas de nuestra facultad de conocimiento. Esto lleva a considerar la hipótesis que sostiene que la imaginación es la raíz común de las otras dos ramas, pero también pone de manifiesto la dificultad para llegar a ser conscientes de ella y poder caracterizarla. Con este fin, Heidegger estudia las relaciones de la imaginación con la intuición pura, con la razón teórica y con la razón práctica.

Se plantea entonces el siguiente problema: ¿no se reduce así al conocimiento a ‘mera imaginación’ y, por tanto, a ‘mera apariencia’ no real? “El horizonte de los objetos formados en la imaginación trascendental -la comprensión del ser- es el que posibilita algo así como una distinción entre la verdad óptica y la apariencia óptica (‘mera imaginación’)”⁴⁰. La fundamentación,

³⁷ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 114-115.

³⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 116.

³⁹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 119.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 122.

como *regresión hacia el origen*, se mueve en la dimensión de las ‘posibilidades’ más originales y no pretende alcanzar una base de explicación absoluta, pues

“no puede desaparecer el carácter extraño del fundamento establecido (...) si es verdad que la naturaleza metafísica del hombre, en su calidad de ser finito, es a la vez lo más desconocido y lo más real. La problemática de la deducción trascendental y del esquematismo puede aclararse solamente si la imaginación trascendental se deja comprobar como raíz de la trascendencia”⁴¹.

El espacio y el tiempo son intuiciones originarias en el sentido de una presentación originaria que hace surgir lo intuible, pero lo pueden ser solamente porque son “imaginación pura, que formando espontáneamente se da aspectos (imágenes)”⁴². La intuición pura debe poder proporcionar unidad a lo intuido pero no a la manera de una síntesis del entendimiento sino como *unidad previamente captada en la imaginación*, formadora de la imagen. “El espacio y el tiempo son las formas de la pre-formación en la intuición”⁴³ y “la intuición pura es, en el fundamento de su esencia, imaginación pura”⁴⁴, ya que lo intuido en la intuición pura es un *ens imaginarium*, es decir, no es un objeto, pero tampoco una nada, un no ser. Las intuiciones puras son ‘intuiciones sin cosas’ pero no sin un *intuido*, que no debe confundirse con un objeto. “El espacio no es algo ‘real’ –es decir, no es un ente accesible a la percepción– sino ‘la representación de la simple posibilidad de coexistencia’^{45,46}.

¿Cuál es, entonces, el ser del espacio y el tiempo? La estética trascendental que se desarrolla en la primera parte de la obra no puede leerse sino desde la perspectiva del esquematismo trascendental que se desarrolla posteriormente. El pensamiento puro, que es el objeto específico de la lógica trascendental, también está enraizado en la imaginación trascendental. *¿Cómo es posible que una facultad superior se origine de una facultad inferior y subalterna como la facultad sensible?* ¿Qué significa ‘sensible’? “Sensibilidad

⁴¹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 123.

⁴² HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 124.

⁴³ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 125.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 126.

⁴⁵ A 374.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 126.

(...) equivale a intuición finita. La finitud consiste en recibir lo que se ofrece”⁴⁷, pero lo que se ofrece y cómo se ofrece es necesariamente empírico o de naturaleza ‘inferior’. “Así pues, ya no es posible considerar a la razón como una facultad ‘superior’”⁴⁸. El pensamiento es radicalmente distinto de toda intuición y parece inadmisibles que tenga un origen común con ésta en la imaginación trascendental, “pero el pensamiento y la intuición, aunque distintos, no están separados el uno de la otra como dos cosas completamente heterogéneas”⁴⁹, ya que ambos son especies de representación. “Para poder revelar la esencia del entendimiento en un sentido originario hay que mirar su esencia más íntima; *su estar destinado a la intuición*”⁵⁰. La interpretación kantiana del pensamiento puro en la deducción trascendental y en la teoría del esquematismo demuestra que tanto las funciones del juicio como los conceptos puros constituyen tan solo elementos artificialmente aislados de la síntesis pura, siendo ésta a su vez un ‘supuesto’ esencialmente necesario para la ‘unidad sintética de la apercepción’. El mismo Kant disuelve la lógica formal en lo que él llama lógica trascendental, que tiene por tema central la imaginación trascendental.

El pensamiento se equipara con la facultad de juzgar, pero también es la ‘facultad de las reglas’, es decir, un “pro-poner-se previamente, al representarlas, las unidades que dirigen toda posible unión representativa”⁵¹. La esencia del pensamiento puro se resuelve en el ‘yo’ que debe acompañar a toda representación, en tanto ‘yo represento’. “En cuanto solo es lo que es en ese ‘yo pienso’, la esencia del pensamiento puro, y la del yo, se hallan en la ‘autoconciencia pura’. Pero este ‘ser consciente’ del sí mismo no puede aclararse sino a partir del ser del sí mismo”⁵². La espontaneidad del entendimiento puro consiste en un representar el horizonte de unidad que se

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 126.

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 127.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 129.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 129. Énfasis nuestro.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 131.

⁵² Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981, p. 131.

realiza en el esquematismo trascendental y ya Kant señalaba que los esquemas puros son “un producto trascendental de la imaginación”⁵³.

Este esquematismo puro que se basa en la imaginación trascendental constituye precisamente el ser originario del entendimiento. (...) Si Kant llama ‘nuestro pensamiento’ a este referirse puro que se orienta hacia..., ‘pensar’ este pensamiento no significa ya juzgar sino que se trata ahora del pensar en el sentido de un ‘imaginarse’ algo, formándolo y proyectándolo *libre* pero no arbitrariamente. Tal ‘pensar’ originario es un imaginar puro.⁵⁴

La imaginación es la unidad original y simple de receptividad y espontaneidad⁵⁵. Kant identifica continuamente el entendimiento y la razón con la espontaneidad pura y simple. “El entendimiento, como apercepción pura, tiene el ‘fundamento de su posibilidad’ en una ‘facultad’ que ‘contempla fuera de sí una infinidad de representaciones y de conceptos que ella misma ha producido’”⁵⁶ espontáneamente, libremente. De allí que Heidegger agregue:

En la esencia del entendimiento puro, es decir, de la razón teórica pura, *está ya la libertad*, si ésta significa un someterse a una necesidad espontáneamente dada. El entendimiento y la razón no son libres porque tengan el carácter de la espontaneidad, sino porque esta espontaneidad es una espontaneidad receptiva, es decir, es imaginación trascendental.⁵⁷

El proyecto kantiano de una crítica de la razón pura como (re)fundamentación de la metafísica apunta así a la originaria facultad de la imaginación trascendental.

III. El retroceso ante la imaginación trascendental

III. a. El retroceso kantiano⁵⁸

⁵³ A 142, B 181.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 131-132.

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 133.

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 134-135.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 135.

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 139.

Heidegger señala que en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant introdujo algunas modificaciones respecto a la primera edición. ¿Qué motivó esas alteraciones? ¿Se trató de mejorar el estilo o de corregir algunos errores u oscuridades? Heidegger plantea una hipótesis mucho más perturbadora: en el curso de su investigación, Kant encontró un elemento desconocido⁵⁹ e inquietante, que le obligó a detenerse, cambiar de dirección y ocultar los vestigios del hallazgo. El elemento ‘desconocido e inquietante’ ante el cual retrocedió no es otro que la imaginación trascendental. Tal es el motivo que explica la nueva concepción de la deducción trascendental que presenta en la segunda edición, en la cual atribuye *al entendimiento* –ya no a la imaginación- el papel de origen de toda síntesis.⁶⁰

“En la segunda edición –advierte Heidegger-, Kant empezó por eliminar los dos pasajes principales, en los que había tratado explícitamente la imaginación como la tercera facultad fundamental al lado de la sensibilidad y del entendimiento.”⁶¹ Desde entonces, “‘el acto trascendental de la imaginación’ es concebido como ‘el influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno’, es decir, sobre el tiempo”⁶². A partir de la segunda edición la imaginación es reducida a la función de mera síntesis empírica, de una síntesis relativa a la intuición, pero que como síntesis, pertenece al entendimiento que es la facultad sintética.⁶³

⁵⁹ “Lo desconocido [la imaginación trascendental] no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como un elemento de inquietud”. (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 139).

⁶⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 141. “...la ‘regresión’ [retroceso] de Kant a la metafísica tradicional se produce en el momento en que interpreta la espontaneidad de la apercepción trascendental como prueba de que el sujeto tiene un lado noumenal que no está sujeto a las coacciones causales vinculantes para todos los fenómenos” (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 36).

⁶¹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 140. “Esta zona intermedia (que no es fenoménica ni noumenal, sino *la brecha* que separa lo noumenal de lo fenoménico y, en cierto sentido, los precede) es el sujeto”... (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 36).

⁶² HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 141.

⁶³ Deleuze señala que, para Spinoza en cambio, “el más elevado ejercicio de la imaginación es el punto en el cual es ella quien inspira al entendimiento, haciendo que los cuerpos y las almas se encuentren en relaciones compasibles” (DELEUZE, Gilles, *Dos regímenes de locos*, Valencia, PreTextos, 2008, p. 177).

Ante estos cambios en la segunda edición de la *Crítica*, Heidegger se pregunta: “¿por qué *retrocedió* Kant ante la imaginación trascendental?”⁶⁴ Si ha de encontrarse una respuesta a esta pregunta, habrá que buscarla en la imaginación trascendental misma. Lo inquietante, lo que le obliga a retroceder, es que si la razón pura se convirtiera en imaginación trascendental, la *Crítica de la razón pura* se privaría a sí misma de su objeto, pues la razón dejaría de ser un fundamento último del conocimiento. Kant retrocede ante el *abismo*.⁶⁵ Al dar preferencia a la segunda edición de la *Crítica*, la interpretación hegemónica dejó oculto el problema ante el cual Kant *retrocedió*, es decir, el problema de la fundamentación de la metafísica: “¿Proporciona la imaginación trascendental un fundamento suficientemente sólido para determinar originariamente, es decir, en su unidad y en su totalidad, *la esencia finita de la subjetividad del sujeto humano*?”⁶⁶ Kant rechaza la posibilidad de responder afirmativamente a esta pregunta, retrocede y asienta su fundamento último en el entendimiento puro.

Al reforzarse de este modo a sí misma, la problemática de una razón pura tenía que desalojar a la imaginación, ocultando así completamente *su esencia trascendental*. [...] Lo oscuro y ‘extraño’ de la imaginación trascendental –de aquel fundamento descubierto en la primera fundamentación- y la *intensa claridad de la razón* pura contribuyeron a ocultar de nuevo la esencia originaria de la imaginación trascendental, entrevista por un instante. [...] La segunda edición se decidió a

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 142. El uso generalizado de la noción de “intuición intelectual” en el idealismo post-kantiano alemán no es el signo de una regresión a la metafísica pre-crítica (como afirman los kantianos ortodoxos). Para los idealistas postkantianos, la “intuición intelectual” no es una recepción intuitiva pasiva ni una visión directa de la realidad noumenal: por el contrario, designa una facultad activa, productiva, espontánea y, como tal, sigue firmemente arraigada en el tema kantiano de la *síntesis activa de la imaginación trascendental* (razón por la cual los que intentan la rehabilitación de esta idea se refieren con entusiasmo a los artículos 76 y 77 de la *Crítica del Juicio* de Kant). Entonces, ¿por qué Kant rechaza esta noción? ¿Qué umbral se negó a cruzar? (ŽIŽEK, Slavoj, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 295).

⁶⁵ “¿No nos conduce esta investigación [la *Crítica de la razón pura*] a un abismo? Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la ‘posibilidad’ de la metafísica al borde de este abismo” (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 144). “Kant llevó a cabo una innovación cuya radicalidad él mismo ignoraba; pero, en un segundo momento, se retira de esta radicalidad y desesperadamente intenta navegar hacia las tranquilas aguas de una ontología más tradicional” (ŽIŽEK, Slavoj, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, p. 312).

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 147. Lo que está en juego, en última instancia, es la esencia de la subjetividad humana como tal (no en un sentido meramente psicológico o gnoseológico).

favor del entendimiento puro y contra la imaginación pura, para salvar la supremacía de la razón.⁶⁷

Siguiendo su hipótesis, Heidegger se propone *desocultar* la esencia originaria de la imaginación trascendental siguiendo las 'sendas perdidas' bajo el pavimento de *Crítica* kantiana.

El ser humano es sensible porque la sensibilidad pertenece a la finitud del hombre. En consecuencia, la razón pura humana es forzosamente una razón pura *sensible*, es decir, la sensibilidad *no es un agregado exterior* derivado del cuerpo al que estaría unida el alma, sino que pertenece a la naturaleza de la razón, a la razón en sí misma. Pero la sensibilidad pura es el tiempo y esta identidad conduce a la unidad 'originaria' del tiempo con el 'yo pienso' de la apercepción pura.⁶⁸ ¿Es posible este resultado? ¿Puede ser 'temporal' el yo puro? ¿Qué relación tiene la imaginación trascendental con el tiempo? ¿Cómo se concibe al tiempo como intuición pura?

El tiempo como intuición pura no es ni únicamente lo intuido en el intuir puro, ni únicamente la intuición que carece de 'objeto'. El tiempo, como intuición pura, es a la vez la intuición formadora y lo intuido por ella. Solo esto proporciona el verdadero *concepto del tiempo*. [...] Es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de *ahoras* y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser *el tiempo originario*.⁶⁹

La imaginación trascendental como 'tiempo originario' resulta ser el fundamento último al que remite la *Crítica*. ¿Cómo puede admitirse este resultado? ¿De

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 145-146. Énfasis nuestros. "Según la lectura de Heidegger, hay que determinar la síntesis de la imaginación como la dimensión fundamental que está en la raíz del entendimiento discursivo, y que por lo tanto debe ser analizada con independencia de las categorías del entendimiento. *Kant no se animó* a dar este paso radical, y redujo la imaginación a la condición de pura fuerza mediadora entre la pura multiplicidad sensorial de la intuición y la actividad sintética cognitiva del entendimiento" (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 40).

⁶⁸ "Heidegger demuestra que la 'inmortalidad' y la 'eternidad' del sistema simbólico de valores y significados, irreductible al nivel de los hechos positivos dados empíricamente, solo puede emerger como parte de la existencia de un ser finito y mortal capaz de relacionarse con su finitud como tal: los seres 'inmortales' no emprenden ninguna actividad simbólica, puesto que para ellos no hay ninguna *brecha* entre los hechos y los valores". (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, pp. 37-38). La verdadera escisión no es entre fenómeno y nómeno, sino entre lo noumenal para el sujeto y lo noumenal en sí. Para Cassirer el hombre trasciende lo temporal/finito por el pensamiento simbólico. Para Heidegger el pensamiento emerge de la finitud. Si pudiéramos vincularnos directamente con lo noumenal no habría libertad, ni sujeto.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 150-151. Énfasis nuestros.

dónde proviene la unidad originaria que da base al conocimiento humano? Kant advierte que existen tres síntesis a la base de todos los conocimientos de la razón: 1. La síntesis de la *aprehensión* en la intuición. 2. La síntesis de la *reproducción* en la imaginación. 3. La síntesis del *reconocimiento* en el concepto. Así, “los tres elementos del conocimiento puro son: la intuición, la imaginación y el entendimiento puros⁷⁰. Su posible unidad, es decir, la esencia de su unión originaria (síntesis) constituye un problema.”⁷¹ Estas síntesis ¿responden a un origen común?⁷² Si no remiten a un origen común, ¿cómo pueden unirse entre sí para que haya *un solo* conocimiento? Por un lado, la imaginación como uno de los modos de síntesis no es más que un elemento entre otros; pero, por otro lado, la imaginación es el *elemento mediador* entre las otras facultades. Entonces, el carácter temporal de esta síntesis es el que somete de antemano todo a sí mismo.

La síntesis pura como *aprehensión* forma el tiempo. Esta *aprehensión* nace de la imaginación. “Pero si esta síntesis es formadora del tiempo, la imaginación trascendental tiene en sí el carácter de la temporalidad pura.”⁷³

Al desarrollar su investigación sobre las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento humano, Kant dio a la finitud un lugar central. Pero la finitud del conocimiento se deriva de la finitud de la intuición en tanto capacidad receptiva, porque ella da base al conocimiento del objeto en general (conceptos puros). Si esa receptividad sirve de fundamento al conocimiento no puede ser dada, es decir, empírica, sino que tiene que ser pura. “Pero, receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo”⁷⁴, y *tal afección pura de sí mismo es el tiempo*. Como consecuencia, “el

⁷⁰ “Lo primero que se nos debe dar para que logremos la cognición *a priori* de todos los objetos es la diversidad de la intuición pura; la síntesis de esta diversidad por medio de la imaginación es la segunda, pero esto no nos proporciona aún ninguna cognición. Las concepciones que dan unidad a esta pura síntesis [...] satisfacen el tercer requisito para la cognición de un objeto, y esas concepciones son dadas por el entendimiento” (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 39).

⁷¹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 151.

⁷² Esto significa que “la síntesis como tal tiene el carácter de la *aprehensión*, de la *reproducción* y del *reconocimiento*” (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 153).

⁷³ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 154-155. “...es el tiempo, como *afección pura de sí mismo*, el que forma la estructura esencial de la subjetividad” (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 162).

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 162.

sí-mismo finito y puro tiene en sí un carácter temporal”⁷⁵. Por tanto, el tiempo como sensibilidad pura y la razón pura no son solamente homogéneas sino que “pertenecen a la unidad de una misma esencia que posibilita la finitud de la subjetividad humana en su totalidad”.⁷⁶

Resumiendo el resultado del trabajo de interpretación: la investigación kantiana sobre las condiciones de posibilidad y los límites de los conocimientos de la razón pura humana como proyecto de una (re)fundamentación de la metafísica remite a la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico, es decir, encuentra su fundamento en la imaginación trascendental. Ésta es la facultad intermediaria que posibilita la unidad originaria y la raíz de las dos fuentes en las que está escindido el conocimiento humano: la sensibilidad y el entendimiento. Si la imaginación trascendental puede ser la raíz común de las dos ramas del conocimiento lo es porque se afianza en el tiempo originario, en tanto estructura originariamente la unidad del futuro, del pasado y del presente que hace posible la síntesis pura, es decir, hace posible “la unión de los tres elementos del conocimiento ontológico, en cuya unidad se forma la trascendencia”⁷⁷.

Los modos de la síntesis pura —aprehensión pura, reproducción pura, reconocimiento puro— no son tres porque se refieran a los tres elementos del conocimiento puro, sino porque, siendo en sí originariamente uno, forman el tiempo, constituyen la temporación del tiempo mismo. Solamente porque estos modos de la síntesis pura son originariamente uno en la triplicidad unitaria del tiempo, se encuentra en ellos la posibilidad de la unión originaria de los tres elementos del conocimiento puro. Y por eso también el elemento originariamente unitivo, la imaginación trascendental, en apariencia sólo una facultad intermediaria y media, no es otra cosa que el tiempo originario. Únicamente esta raigambre en el tiempo hace que la imaginación trascendental pueda ser la raíz de la trascendencia.

El tiempo originario posibilita la imaginación trascendental que, en sí, es esencialmente receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esa unidad pueden la sensibilidad pura como receptividad espontánea y la apercepción pura como espontaneidad receptiva *pertenecerse*

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 163.

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 166.

⁷⁷ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981, p. 167.

mutuamente y formar la esencia homogénea de una razón finita pura y sensible.⁷⁸

El proyecto kantiano de una fundamentación de la metafísica condujo hasta la imaginación trascendental, como raíz última de las dos ramas del conocimiento, cuales son la sensibilidad y el entendimiento. Este origen último, arraigado en el tiempo originario, hace posible la unidad originaria de la síntesis ontológica. Consecuentemente, “la fundamentación de la metafísica se funda en el tiempo. La pregunta por el [sentido del] ser, pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de *Ser y tiempo*.”⁷⁹

Con este resultado, Heidegger *concluye* su interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Kant como proyecto de fundamentación de la metafísica. Reconoce que su interpretación, como toda interpretación, necesariamente debe recurrir a la fuerza, aunque no la fuerza del capricho sino la de una idea inspiradora, cuya audacia permita penetrar “hasta lo que quedó sin decir, y tratar de expresarlo”⁸⁰. Habiendo concluido el trabajo hermenéutico, Heidegger se propone *repetir*⁸¹ la empresa kantiana para retomar su posibilidad más propia y originaria, a partir de aquel elemento “desconocido e inquietante” que hiciera retroceder al autor de la *Crítica*. Lo que debe repetirse, según esta perspectiva, *es el problema de la fundamentación de la metafísica*. Pero, ¿por qué no alcanza con el resultado obtenido por Kant, esto es, que la imaginación trascendental es el fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica, es decir, de la trascendencia? ¿Qué otro resultado es dable esperar?

Con este resultado, Heidegger *concluye* su interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Kant como proyecto de fundamentación de la metafísica. Reconoce que su interpretación, como toda interpretación, necesariamente

⁷⁸ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981, pp. 167-168. Énfasis nuestro.

⁷⁹ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981, p. 172.

⁸⁰ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981, p. 172.

⁸¹ “Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma de tal suerte que por ello mismo logra conservar su contenido problemático. Conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia” (Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981, p. 173).

debe recurrir a la fuerza, aunque no la fuerza del capricho sino la de una idea inspiradora, cuya audacia permita penetrar “hasta lo que quedó sin decir, y tratar de expresarlo”⁸². Habiendo concluido el trabajo hermenéutico de interpretación, Heidegger se propone *repetir*⁸³ la empresa kantiana para retomar su posibilidad más propia y originaria, a partir de aquel elemento “desconocido e inquietante” que hiciera retroceder al autor de la *Crítica*. Lo que debe repetirse, según esta perspectiva, es el problema de la fundamentación de la metafísica. Pero, ¿por qué no alcanza con el resultado obtenido por Kant, esto es, que la imaginación trascendental es el fundamento de la posibilidad interna de la síntesis ontológica, es decir, de la trascendencia? ¿Qué otro resultado es dable esperar?

Heidegger advierte, siguiendo a Marx y Nietzsche que, más allá de lo que Kant dice (concluye), hay que atender a *lo que hace* en el proceso de la fundamentación, donde “se funda la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la *subjetividad del sujeto humano*. [...] Fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología”⁸⁴.⁸⁵ Sin embargo, la antropología desarrollada por Kant es una antropología *empírica*, que por su condición de tal no puede responder a una problemática *trascendental*, como la que se derivó de la *Crítica de la razón pura*, y que solo podría responderse desde *una antropología trascendental*, es decir, filosófica. ¿Cuál es el objeto de la antropología? La antropología se ocupa del ser humano a diferencia de todos los otros entes. ¿Qué caracteriza a la antropología *como filosófica*? Que se ocupa del ser humano no solamente como ser natural sino como ser *activo*, como un ser que se hace a sí mismo lo que *puede* y lo que *debe*. Por un lado, en una antropología empírica y en una antropología filosófica, la comprensión del ser humano se realiza desde

⁸² HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 172.

⁸³ “Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma de tal suerte que por ello mismo logra conservar su contenido problemático. Conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia” (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 173).

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 174.

⁸⁵ Es inevitable recordar aquí el planteo feuerbachiano: así como Hegel redujo la teología a su esencia filosófica, así la filosofía del porvenir debe reducir la filosofía a la antropología.

diferentes puntos de vista y a partir de *problemas distintos*; por otro lado, en tanto el ser humano está en relación con la totalidad de lo que es, la antropología termina perdida en la más completa indeterminación⁸⁶. “Actualmente –agrega Heidegger–, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general.”⁸⁷ En este punto, se advierte un resultado paradójico: “en ninguna época se ha *sabido tanto* y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. (...) Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha *sabido menos* acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan *problemático* como en la actual.”⁸⁸ Sabemos *lo que* es, pero no comprendemos el *ser* de lo que es. Incluso los intentos recientes⁸⁹ de construir una antropología filosófica han arribado a un *inevitable fracaso*. A partir de estos fracasos, Heidegger retoma el resultado obtenido en la interpretación de la *Crítica* de Kant, porque en él se señalaba hacia esa “conexión entre la pregunta por la esencia del hombre y la fundación de la metafísica” y se sugería además que esta conexión es “la que debe dirigir la tarea de la *repetición* de la fundamentación”.⁹⁰

Repitamos, entonces, la pregunta inicial: ¿Cuál es el *verdadero* resultado de la fundamentación kantiana? Ese resultado es que

Kant, al revelar la subjetividad del sujeto, retrocede ante el fundamento que ha establecido. El concepto de la razón pura y la unidad de una razón pura sensible se convierten en problema. La investigación que penetra en la subjetividad del sujeto, la ‘deducción subjetiva’, conduce a lo oscuro. Kant no se refiere a su antropología no sólo porque ésta sea empírica y no pura, sino porque, debido a ella, aun la manera de interrogar por el hombre se convierte en un problema en el curso de la fundamentación. No se trata de buscar la respuesta a la pregunta por lo que el hombre es, se trata ante todo de preguntar cómo es posible que en una fundamentación de la metafísica pueda y deba *preguntarse* por el hombre. Lo problemático de la pregunta acerca del hombre es precisamente la problemática que salió a la luz en la realización de la fundamentación kantiana de la metafísica.

⁸⁶ “La idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa” (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 179).

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 176.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 177.

⁸⁹ Entre los que se destaca el de Max Scheler, autor al que Heidegger dedica el libro.

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 180.

Ahora se ve que el retroceso de Kant ante el fundamento que él mismo había descubierto, es decir, ante la imaginación trascendental, es —de acuerdo con su intención de salvar la razón pura, es decir, de mantener la base propuesta— el movimiento del filosofar que pone de manifiesto el hundimiento de esta base y, por ello, el abismo de la metafísica.⁹¹

Se trata de indagar por qué las tres preguntas “se dejan reducir” a la cuarta⁹². ¿Por qué “puede incluirse todo esto en la antropología”? ¿Qué tienen de común estas tres preguntas, bajo qué aspecto son una, de tal modo que pueda reducírselas a la cuarta? ¿Cómo debe formularse esta cuarta pregunta para que pueda englobar y llevar en su unidad a las otras tres? El interés más profundo de la razón humana se une en las tres preguntas mencionadas. Se interroga por un *poder*, un *deber* y un *permitir* de la razón humana. Quien se interroga por lo que puede, lo que debe y lo que le está permitido, *evidencia con ello la finitud de su esencia*.

De ahí resulta que la razón humana no es solamente finita porque se planteen las tres preguntas mencionadas, sino que, por el contrario, *plantea estas preguntas porque es finita*, de tal suerte que, en su racionalidad, le va por esta finitud misma. Debido a que las tres preguntas interrogan por este [objeto] único: la finitud, estas preguntas ‘se dejan’ referir a la cuarta: ¿qué es el hombre? [...] La fundamentación de la metafísica se basa en la pregunta por la finitud del hombre, de tal modo que esta finitud puede ahora *convertirse en problema*.⁹³

La *repetición* del problema de la fundamentación de la metafísica conduce al problema de *la finitud del ser humano*. La antropología filosófica, en la forma de una ‘analítica’ trascendental de la subjetividad del sujeto, debe responder a

⁹¹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 181-182. Énfasis en el original. Subrayados nuestros. Kant quedó atrapado en “...una serie de inconsistencias al tratar de determinar el *status* ontológico exacto de la espontaneidad trascendental; ahora bien, en última instancia, el misterio de la imaginación trascendental coincide con el misterio del abismo de la libertad” (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 36).

⁹² En sus lecciones sobre lógica, dice Kant: “El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes: 1ª ¿Qué *puedo* yo saber? 2ª ¿Qué *debo* yo hacer? 3ª ¿Qué se necesita *esperar*? 4ª ¿Qué es el hombre? La metafísica contesta a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. Pero en el fondo se podrían todas contestar, por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última” (KANT, Inmanuel, *Lógica*, traducción, prólogo y notas de Carlos Correa, Buenos Aires, Corregidor, 2010, pp. 33-34).

⁹³ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 183 y 184. Énfasis nuestros.

este problema que Kant no pudo enfrentar⁹⁴. ¿Cómo hay que encarar este problema? No se lo puede hacer empíricamente, puesto que este método solo permitiría hacer algunas generalizaciones sobre los rasgos finitos del ser humano. En este punto, Heidegger observa que si el problema de la fundamentación de la metafísica ha conducido al problema de la finitud del sujeto, debe haber en el primero alguna indicación sobre la dirección en que tenga que plantearse la pregunta referida a la finitud. Retoma entonces el inicio de la fundamentación kantiana de la metafísica, en donde un conocimiento fundamental acerca del ente en su totalidad parte de la pregunta por lo que es el ente como tal, en general. Pero, *lo que determina al ente como ente, es el ser del ente*, y la pregunta que interroga por el ente requiere de *una pregunta previa que interroga por el ser*. Cuando se dice que el ente es, ¿qué significa ser? De modo que es preciso hacerse “una pregunta más originaria: *¿a partir de qué es posible comprender una noción como la de ser, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y relaciones que implica?*”⁹⁵ Y además “¿cómo puede tener la pregunta por el ser (...) una relación esencial con la finitud del hombre?”⁹⁶

Cuando se pregunta por la posibilidad de comprender una noción como la de *ser*, parece omitirse una obviedad:

Se pregunta por la posibilidad de comprender algo que todos nosotros, siendo hombres, entendemos constantemente y hemos entendido siempre. La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser, surge a la vez de la *comprensión preconceptual* del ser. [...] Siempre será cierto que en todo tiempo y en todo el campo de la patentibilidad del ente tenemos una cierta comprensión del ser para preocuparnos por el ‘qué-es’ y el ‘ser-tal’ del ente, experimentar o discutir el ‘que es’, juzgar o errar acerca del ‘ser-verdad’. En cada *disposición afectiva*, cuando ‘nos sentimos de una manera o de otra’, nuestro ser-ahí se nos hace patente. De modo que comprendemos el ser, por más que nos falte su concepto.⁹⁷

⁹⁴ Aquí, la “analítica” heideggeriana del *Dasein* revela su raíz kantiana, centrada además en el proyecto de la *Crítica de la razón pura*. ¿Por qué se dejan de lado las otras *Críticas*? ¿Por qué no se tienen en cuenta los avances de Fichte, Schelling o Hegel en este intento de (re)fundamentación de la metafísica? ¿Por qué no se han considerado las *críticas* postkantianas al intento del autor de la *Crítica de la razón pura*?

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 189.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 189.

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 190 y 191.

Heidegger argumenta que sin esta 'precomprensión' del ser⁹⁸, el ser humano no sería un ente que se encuentra en medio de entes, un ente al que "siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es"⁹⁹. Esto permite conectar el problema de la fundamentación de la metafísica y el problema de la finitud del hombre, pues "la existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser"¹⁰⁰. *Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente*¹⁰¹. Donde la finitud se ha hecho existente, es decir, en el 'ahí' o en el 'allí' del ser. La *finitud del ahí* en el hombre es más originaria que el hombre.

Ahora se ve que ni siquiera tenemos que preguntar por la relación de la comprensión del ser con la finitud en el hombre, ya que esta comprensión es la esencia íntima de la finitud. Así hemos adquirido el concepto de la finitud que está en la base de la problemática de la fundamentación de la metafísica. Por lo tanto, la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del ser-ahí. ¿Puede extrañarnos entonces que una fundamentación de la metafísica deba ser ella misma metafísica, y aun la metafísica por excelencia?¹⁰²

La metafísica del ser-ahí se identifica así con la *ontología fundamental*, pero ésta debe distinguirse tanto de las ontologías regionales que se ocupan de

⁹⁸ "Heidegger nos presenta el proyecto de una –supuesta- ciencia especial de la objetividad pura, de la ontología. [...] Pero cuando inmediatamente antes define Heidegger el objeto, nos demuestra que de lo que se trata es de la arbitrariedad intuitivista (es decir, irracionalista) de la 'intuición eidética'" (LUKÁCS, Georg, *El asalto a la razón. Trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México, F. C. E., 1959, p. 402).

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 191. Y, agrega: "Llamamos a esta forma de ser del hombre: *existencia (Da-sein)*. La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser". Y también: "La *existencia* del hombre significa una irrupción tal en la totalidad del ente, que solo ahora se hace patente el ente en sí mismo, es decir, *en su calidad de ente* (...) este *privilegio* de existir implica, en sí mismo, la necesidad de comprender el ser". Énfasis en el original. Subrayados nuestros.

¹⁰⁰ La universalidad de la comprensión del ser "es la originareidad del fundamento más íntimo de la finitud del ser-ahí. ...la comprensión del ser es lo más finito en lo finito" (HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 192). La cuestión clave es la siguiente: "¿cuál es la estructura específica de la *temporalidad* de la existencia humana que hace posible la emergencia del *significado*? Es decir, ¿cuál es la estructura específica de la temporalidad de la existencia humana que le permite al ser humano experimentar su existencia como insertada en un todo significativo?" (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 38).

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 192.

¹⁰² HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 193.

regiones de entes, cuanto de las ciencias particulares que desarrollan un conocimiento 'sobre' los entes. La metafísica del ser-ahí tampoco puede confundirse con un 'organon' o con un método. ¿Cuál es, entonces, el propósito de una ontología fundamental? "La metafísica del ser-ahí, dirigida por el problema de la fundamentación, debe revelar la constitución del ser del ser-ahí, en tal forma que ésta se manifieste como lo que hace internamente posible la comprensión del ser"¹⁰³. *La comprensión del ser del ser-ahí es el camino que permite alcanzar una comprensión del ser en tanto ser*. Es una ontología fundamental "en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, es decir, en tanto considera la finitud del ser-ahí como su fundamento".¹⁰⁴ La comprensión del ser es un "momento fundamental del existir en general, la realización explícita del proyectar, [la cual] sobre todo en el comprender ontológico, debe ser, forzosamente, construcción"¹⁰⁵.

Pero Heidegger advierte que la finitud del ser ahí 'yace en el olvido', es decir, no se ha preguntado por ella, no se la ha planteado como problema. De aquí se deriva que 'el acto' ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí sea un 'recuerdo' o 'rememoración', que parta de una analítica existencial de la cotidianidad, la cual "debe mostrar qué y cómo todo andar en torno al ente — para el cual sólo parece haber entes— tiene ya como base *la trascendencia* del ser-ahí, el *ser-en-el-mundo*"¹⁰⁶. La ontología fundamental está motivada únicamente por el problema del ser como tal, y por esa razón su finalidad es la interpretación del ser-ahí como *temporalidad*. "Con esto se abre el sentido ontológico-fundamental de la *pregunta* que interroga por el tiempo, que es el único sentido que guía esta pregunta de la obra *El ser y el tiempo*".¹⁰⁷

En el último apartado de *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger explica el 'retroceso' de Kant:

Era inevitable que la fundamentación kantiana de la metafísica, que constituye el primer planteamiento decidido de la pregunta acerca de la posibilidad interna de la patentibilidad del ser del

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 195.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 195.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 195.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 197.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 200.

ente, topase con el *tiempo* como determinación fundamental de la *trascendencia* finita, si, por otra parte, la comprensión del ser en el ser-ahí proyecta, espontáneamente, el ser hacia el tiempo. Era también necesario remontar su fundamentación de la metafísica —por encima del concepto vulgar del tiempo— hacia una *comprensión trascendental del tiempo* como afección pura de sí mismo. Esta afección está unida esencialmente a la apercepción pura, posibilitando esta unidad la totalidad de una razón sensible pura.¹⁰⁸

El resultado de la investigación de Kant en la *Crítica*, es que el tiempo adquiere la función metafísica central y, como consecuencia, se desmorona la preeminencia del entendimiento y de la lógica de la razón establecida por Descartes en la modernidad, por no remontarnos a los orígenes de la metafísica antigua. Sin embargo, Kant *retrocedió* ante este hallazgo y en la segunda edición de la *Crítica* restituyó su predominio al entendimiento, posibilitando “que la metafísica se haya convertido en Hegel, más radicalmente que nunca, en una ‘lógica’”¹⁰⁹. No obstante, el esfuerzo kantiano y la ‘repetición’ heideggeriana, no fueron inútiles, ya que precisaron

...la problemática de una fundamentación de la metafísica mediante una interpretación de la *Crítica de la razón pura*, orientada por una ontología fundamental, aunque se haya detenido ante lo decisivo. De esta suerte, no nos queda más que esto: dejar abierta, por medio de preguntas, la investigación¹¹⁰.

En esta última cita, es evidente que Heidegger *no habla solo de Kant*, pues si “la problemática de una fundamentación de la metafísica” puede ser atribuida a este último, el hacerlo “mediante una interpretación (...) orientada por una ontología fundamental” no puede referirse sino a su propio intento. Por tanto, el que se “haya detenido ante lo decisivo”, *incluye también a Heidegger*. No hay, en consecuencia, *conclusión*, sino que las preguntas que resultan del

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 204. Énfasis nuestro.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 205. El señalamiento de esta consecuencia es ciertamente verdadero, pero su significado está falseado. Con Hegel la metafísica se convierte en lógica, pero no en una *lógica formal* sino en una onto-lógica, que por fundamentar todo despliegue de los entes en el ser, es una onto-lógica fundamental. Además el ser, en la onto-lógica hegeliana, como lo ha mostrado Marcuse en su *Ontología de Hegel*, es un *acaecer*, es motilidad e historicidad.

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 205.

desarrollo dejan abierta la investigación. Las dos páginas siguientes –las últimas del libro- se limitan a plantear esas preguntas.

III. b. El retroceso heideggeriano

Habiendo descubierto el ‘retroceso’ kantiano, ¿por qué se detiene también Heidegger ‘ante lo decisivo’? ¿Cómo se explica que el proyecto de *Ser y tiempo* haya quedado inconcluso (ya que estas cuestiones debían culminar el proyecto inicial abordado en *Ser y tiempo*)? ¿Cómo se explica la famosa *Khere* (viraje, vuelta)? ¿No es también un ‘retroceso’? Se ha pretendido explicar el ‘fracaso’ del proyecto de *Ser y tiempo* por haber quedado enmarcado dentro del subjetivismo trascendental kantiano, pero cabe sospechar otro tipo de obstáculos: “...Lo que Heidegger encontró realmente en su búsqueda de *Ser y tiempo* fue el abismo de la subjetividad radical anunciada en la imaginación trascendental kantiana, y ante ese abismo él retrocedió hacia su pensamiento de la historicidad del ser”¹¹¹. Žižek reconoce que esta hipótesis no es nueva y recuerda los estudios de C. Castoriadis¹¹² sobre ‘el descubrimiento de la imaginación’¹¹³:

...con respecto al ‘retroceso’ que Heidegger le imputa a Kant cuando enfrentó el ‘abismo sin fondo’ abierto por el descubrimiento de la imaginación trascendental, es el propio Heidegger quien en realidad ‘retrocede’ después de haber escrito su libro sobre Kant. Hay un nuevo olvido, encubrimiento y borrado de la cuestión de la imaginación, pues en cualquiera de sus escritos subsiguientes no se encuentra ninguna huella al respecto: hay una supresión de lo que esta

¹¹¹ ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 33. Kant retrocedió hacia el entendimiento, porque asentar el fundamento en la imaginación hubiera significado desfondar la posibilidad del conocimiento científico universal y necesario. Si se tiene en cuenta que Hegel –desde la perspectiva heideggeriana- consume la metafísica moderna fundándose en una racionalidad histórica –y no puramente trascendental-, es fácil comprender porqué Heidegger retrocede hasta la historicidad del ser.

¹¹² En la concepción de Castoriadis “la imaginación no es pasivo-receptiva ni conceptual; esto significa que no se la puede ubicar ontológicamente, puesto que indica una fisura en el edificio ontológico del ser” (ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 34).

¹¹³ Castoriadis, Žižek y otros autores señalan que el tema de la imaginación ha sido descuidado en la historia de la filosofía.

cuestión *perturba* en toda ontología (y en todo 'pensamiento del ser').¹¹⁴

La aceptación de la imaginación trascendental como el origen último de la síntesis trascendental implica *sostener el conocimiento sobre un 'abismo sin fondo'*, cuya consecuencia es el fracaso del intento de fundamentación de la metafísica, como ya había señalado Heidegger. La búsqueda de fundamentación termina en un desfondamiento completo¹¹⁵. Esto explica el retroceso de Kant, pero no parece explicar igualmente por qué retrocede Heidegger. Un ensayo de explicación consiste en señalar que el intento kantiano tenía que fracasar necesariamente porque es unilateral en su intento de justificar la metafísica en la subjetividad del sujeto. Esta misma explicación serviría para revelar también el fracaso de Heidegger en *Ser y tiempo*, igualmente limitado por su enfoque 'subjetivo' y 'metafísico'. Sin embargo, estas explicaciones no son pertinentes desde el momento en que el mismo Heidegger desecha ese punto vista al señalar que la *Crítica de la razón pura* no es una teoría del conocimiento sino un intento de fundamentación de la ontología; fundamentación que él se propone 'repetir'. Se podría señalar, además, que Heidegger mismo llega a concebir el ser como *abismo (Ab-Grund)* y pareciera no tener mucho sentido sostener que retrocede ante su misma tesis. A esta objeción se puede responder de dos formas: 1) La dilucidación del ser como abismo es posterior al retroceso que resulta del intento de repetición de la fundamentación kantiana, aunque se podría sostener, como hace Žižek, que la *Khere* es un retroceso, un olvido del abismo del Ser, recubierto por la comprensión del Ser como Destino. 2) Heidegger retrocede ante lo "monstruoso", lo "terrible", lo "traumático" (en términos de Lacan: lo *Real-imposible*) del abismo del Ser. Este olvido, retroceso o encubrimiento

¹¹⁴ CASTORIADIS, Cornelius, "El descubrimiento de la imaginación", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 151. Cf. ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, p. 34.

¹¹⁵ "Lo que el giro trascendental pone de manifiesto es la imposibilidad de ubicar al sujeto en la 'gran cadena del ser', en el Todo del universo, en todas esas nociones del universo como un Todo armonioso donde cada elemento tiene su lugar propio. En contraste con todo esto, el sujeto está 'dislocado' en el sentido más radical; carece constitutivamente de su lugar propio, por lo que Lacan lo designa con el matema \$, la S 'tachada'." (ŽIŽEK, Slavoj, *La permanencia de lo negativo*, Buenos Aires, Godot, 2016, p. 34).

“ontológico” tiene su paralelo a nivel óptico en el encubrimiento de su adhesión al nazismo.

‘Repitamos’, entonces, la pregunta: ¿por qué retrocede Heidegger? ¿Por qué Heidegger nunca llega a considerar a la imaginación como un *existenciario*? ¿Podría sostenerse que la imaginación trascendental kantiana se ha trasmutado en la precomprensión ontológica heideggeriana (existenciario)? ¿Podría concebirse la imaginación trascendental como la huella o la marca de la presencia del acontecimiento en el *Dasein* en tanto abismo monstruoso y perturbador del Ser?

La tesis de Castoriadis sugiere que el ‘abismo sin fondo’ de la imaginación produciría *un trauma insoportable* para la concepción moderna iluminista del sujeto racional, que habría hecho retroceder tanto a Kant como a Heidegger. El retroceso kantiano se explica porque la asunción de la imaginación trascendental como la facultad originaria hubiese implicado socavar las bases mismas de la Ilustración. Según la interpretación heideggeriana, también Hegel habría retrocedido, porque sostener la fundamentación de la metafísica sobre el abismo de la imaginación implicaría aceptar la imposibilidad de subsumir o superar este abismo mediante un proceso dialéctico de síntesis de opuestos¹¹⁶. Sin embargo, no parece plausible extender a Heidegger el argumento que advierte sobre la contradicción entre el abismo sin fondo de la imaginación y el fundamento iluminista en la razón, porque Heidegger no se identifica con el proyecto ilustrado, va más allá de sus presupuestos y también pretende superar la filosofía del sujeto, al plantear la pregunta *por el sentido del ser*, y no la mera cuestión gnoseológica (subjetiva) acerca de las condiciones y los límites del conocimiento. ¿Cómo se explica, entonces, el *retroceso* de Heidegger? Este pensador ya no comparte los supuestos iluministas de Kant y está dispuesto a aceptar la anterioridad de la imaginación respecto del entendimiento, pero no parece tener la misma actitud respecto a la imaginación como “actividad de disolución” y como ‘poder de lo

¹¹⁶ Por lo menos, mientras se considere a la dialéctica como superación y cancelación del abismo de lo negativo. Contra esta interpretación, Žižek sostiene que lo dialéctico y especulativo en Hegel consiste precisamente en “permanecer ante lo negativo”. Citando a Hegel: “el Espíritu solo es este poder porque mira lo negativo a la cara, y se demora en ello”.

negativo'. Este es el 'lado existencial' o 'subjetivo' (en el 'ahí' (*Da*) del *Da-sein*) de lo traumático, al que corresponde también un 'lado ontológico' (en el Ser – *Sein*). De acuerdo con Žižek el retroceso ante el abismo del Ser es encubierto por el desarrollo del pensamiento del Ser como Destino (en el plano ontológico) y por el compromiso con la 'grandeza interior' del Nacional-socialismo (en el plano óptico).

Considérese, en primer lugar, el lado existencial o subjetivo, según el cual, la imaginación es una capacidad pre-sintética, en la que hay *un momento violento de locura* inherente a toda subjetivación¹¹⁷, que por definición escapa a la simbolización. Este *momento negativo es constitutivo de la subjetividad*, un vacío ante el cual Heidegger (como antes Kant), *retrocedió*.¹¹⁸ Ni Kant ni Heidegger dicen nada de la imaginación como "actividad de disolución", a la que Hegel llama el "poder de lo negativo". Žižek lee el tema de la imaginación trascendental kantiana desde el concepto hegeliano de la 'noche del mundo'¹¹⁹ y éste, a su vez, es interpretado desde el concepto freudiano de la 'pulsión de

¹¹⁷ "Para Žižek la relación evanescente entre la naturaleza y la cultura se puede encontrar en el proceso de la duda cartesiana. Žižek describe el proceso de la duda cartesiana como recorte del sí mismo. Descartes se separa a sí mismo del mundo, cortando sistemáticamente todos los lazos con su entorno hasta que lo queda de sí es el *cogito*. Es aquí, en el gesto de total recorte que Žižek ubica el pasaje oculto de la naturaleza a la cultura. Este gesto es, para Žižek, una locura –la locura específica de "la noche del mundo" de Hegel. (...) Para Žižek, el *cogito* cartesiano no es el 'yo' substancial del individuo, sino un punto vacío de negatividad. Este punto vacío de negatividad no es una 'nada' sino el opuesto de todas las cosas, o la negación de toda determinación. Y es exactamente aquí, en este espacio vacío carente de todo contenido, que Žižek ubica al sujeto. El sujeto es, en otras palabras, una falla" (MYERS, Tony, *Slavoj Žižek*, London-New York, Routledge, 2003, pp. 36-7. Nuestra traducción).

¹¹⁸ "Aquí llegamos a un punto central que articula, desde la perspectiva filosófica del idealismo, la concepción que sostendrá Žižek del *sujeto como negatividad abstracta*, radical, 'noche del mundo' o *pulsión* y su relación con la realidad, suponiendo un fundamento anterior a la razón, que ésta no podrá nunca aprehender como tal. Frente al fracaso heideggeriano, según Žižek, será Lacan el que pondrá de relieve este 'núcleo psicótico' del sujeto cartesiano, llevando hasta el final las consecuencias de esta 'brecha ontológica' entre una realidad constituida simbólicamente y un momento previo (supuesto), lo Real que la precede, mostrando que lo que resiste en el sujeto moderno a ser incorporado completamente a su medio es el propio inconsciente para el cual el principio de realidad no cuenta. En la teoría lacaniana, es la fantasía o el 'fantasma' lo que intenta cerrar esta 'brecha' entre la realidad constituida simbólicamente (ontológica) y lo Real preontológico, proyectando sobre éste último la imagen de la realidad constituida." (CINATTI, Claudia, A propósito de una lectura de *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* de Slavoj Žižek, Estrategia Internacional, Número 19, Enero de 2003. En: <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei19/ei19zizek.htm>).

¹¹⁹ Laclau llama "antagonismo" y Rancière denomina "desacuerdo" a este conflicto constitutivo imposible de suturar.

muerte'¹²⁰ y el concepto lacaniano del 'orden de lo Real'. El sujeto se constituye en esta 'noche del mundo', en este momento de negatividad radical, sin cuya superación la construcción del mundo simbólico es imposible. La subjetividad no se constituye a partir de la razón autofundada y autoconciente sino a partir de este momento vacío, de negación, de locura y de libertad¹²¹. El mundo de la cultura y de la historia (el orden simbólico) *supone y oculta* este núcleo traumático y monstruoso: lo Real pre-ontológico.

Considérese ahora la perspectiva ontológica. El descubrimiento de Castoriadis es traumático no solamente porque descubre una herida¹²² en el

¹²⁰ "En la teoría freudiana el concepto de pulsión es un concepto límite entre lo somático y lo psíquico, ya que la pulsión surge apuntalada por las funciones biológicas de la alimentación, la excreción y la reproducción pero en su circuito se independiza de las mismas, pierde su objeto por lo que su satisfacción es inalcanzable y en realidad sólo se encuentra en seguir funcionando. En su texto *Más allá del principio del placer* Freud establece un dualismo pulsional entre pulsión de vida y pulsión de muerte, esta última está ligada a la llamada "compulsión de la repetición", que surge de la observación clínica de la vuelta obstinada de los pacientes en los sueños y otras manifestaciones del inconciente al hecho traumático. Este giro supuso un cambio importante en cuanto a que se puede encontrar "placer en el displacer". Lacan ubica el concepto de pulsión en su reinterpretación de la teoría freudiana en la intersubjetividad en relación a un Otro, así como el deseo será en la teoría lacaniana "el deseo del deseo del Otro" la pulsión se sostiene también en este otro y sus objetos privilegiados serán la voz y la mirada. La repetición está ligada a la pulsión, al goce y al encuentro con lo traumático. Este último sentido es relevante para el concepto de subjetividad que plantea Žižek" (CINATTI, Claudia, *A propósito de una lectura de El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* de Slavoj Žižek, Estrategia Internacional, Número 19, Enero de 2003. En: <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei19/ei19zizek.htm>). Al estudiar la pulsión, Deleuze dice que el mundo originario es "un mundo de esbozos y pedazos, cabezas sin cuello, ojos sin frente, brazos sin hombros, gestos sin forma. Pero es también el conjunto que lo reúne todo, no en una organización, sino que hace converger todas las partes en un inmenso campo de basuras o en una ciénaga, y todas las pulsiones en una gran pulsión de muerte (Deleuze, G., *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 180. Énfasis nuestros.) Sobre el concepto de pulsión en Deleuze, cf. ETCHEGARAY, Ricardo, et alia, *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, pp. 98-108.

¹²¹ "Allí, donde la imaginación estética es forzada al máximo, donde todas las determinaciones finitas se disuelven, la falta aparece en lo más puro" (ŽIŽEK, Slavoj, 1992, p. 260).

¹²² El poeta Miguel Hernández ha escrito en *Cancionero y romancero de ausencias*:

"Llegó con tres heridas:

la del amor,
la de la muerte,
la de la vida.

Con tres heridas viene:

la de la vida,
la del amor,
la de la muerte.

Con tres heridas yo:

la de la vida,

narcisismo del hombre¹²³, sino también, más profundamente, porque *pone al descubierto la herida en el ser mismo: una herida ontológica*.¹²⁴ La pregunta es, entonces, ¿cómo afecta el ‘abismo sin fondo’ de la imaginación a la ontología y a la pregunta ontológica? Castoriadis alude a esta cuestión al final del texto citado, donde afirma que este nuevo encubrimiento y olvido ‘*quebranta*’ toda ontología y todo pensamiento del ser. ¿Por qué? Tal vez porque el abismo de la subjetividad se corresponde con un abismo más tenebroso *en el ser mismo*:

la de la muerte,
la del amor.”

Hay tres heridas y tres líneas en los versos, dando lugar a nueve combinaciones lógicas posibles en las que cada herida ocupa un lugar distinto en cada estrofa. Pero el poema altera este ordenamiento lógico. La herida del amor es la única que ocupa los tres lugares lógicos: aparece en la primera línea en la primera estrofa, en la segunda línea en la segunda estrofa y en la tercera línea en la tercera estrofa. La vida aparece en la tercera línea en la primera estrofa, en la primera línea en la segunda y *nuevamente* en la primera línea en la tercera. La muerte aparece en la segunda línea en la primera estrofa, en la tercera línea en la segunda y *nuevamente* en la segunda línea en la tercera estrofa. ¿Por qué alteró el poeta el *orden lógico* de las combinaciones que correspondían a la vida y la muerte? ¿Para que la vida no aparezca como mediación del amor y la muerte, o para que la muerte no ocupe nunca el primer lugar del origen? A la muerte le correspondería (siguiendo el ordenamiento lógico) el lugar del origen en la tercera estrofa, donde se habla de las heridas *del yo*. Pareciera que el poeta no puede aceptar que el yo pueda identificarse originariamente con la muerte.

¹²³ Cf. FREUD, Sigmund, “Una dificultad del psicoanálisis” (1916), en FREUD, Sigmund, *Obras completas*, volumen XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986; RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, F. C. E., 1970, p. 384.

¹²⁴ El vacío en el sujeto (libertad) se corresponde con la falta en el Otro (orden simbólico) que en la enseñanza de Lacan se corresponde con su concepción del lenguaje sin ley. “La enseñanza de Lacan se desplegó en un sentido completamente contrario a su pasión inicial. Él comenzó, podemos decir, bajo la égida de la ley y, cuanto más avanzó, más subrayó el *sin ley*. Piensen en el acento que Lacan pone, en la clínica, a la contingencia, al acontecimiento como azaroso. Habría que precisar allí lo que constituye un tipo de juntura entre la ley y la contingencia, es decir, el momento en que Lacan renuncia explícitamente a recurrir a la ley, al principio de su *Seminario 11*, cuando explica que el inconsciente es más bien del registro de la causa que del registro de la ley.” (Cf. <http://www.freudiana.com/articulos.php?idarticulo=71>)

no ya la temporalidad del sujeto finito, sino el abismo en el mismo ser¹²⁵, *la temporalidad del ser*. El ser es tiempo. El ser es historicidad¹²⁶.

IV. Conclusión

En el desarrollo de este artículo se ha seguido, en primer lugar, un camino 'negativo' repitiendo con Heidegger el problema kantiano de una fundamentación de la metafísica después de la ruptura introducida por la modernidad y repitiendo la repetición heideggeriana después de la desfundamentación producida tras la publicación de *Ser y tiempo*. Este camino negativo mostró, siguiendo a Heidegger, el obstáculo descubierto por la crítica de Kant y el retroceso consecuente para el pensamiento de la Ilustración. Asimismo, asumiendo el intento posterior de avanzar en la construcción de una fundamentación de la metafísica, se ha seguido la 'repetición' heideggeriana de la cuestión de las condiciones y la posibilidad de una la fundamentación de la metafísica, que termina en el 'fracaso' del proyecto de una ontología fundamental desarrollado en *Ser y tiempo*, y en el abandono de la investigación sobre la 'facultad' de la imaginación trascendental.

¹²⁵ Tal es el descubrimiento propiamente hegeliano, que Heidegger encubre, borra u 'olvida'. ¿No es una muestra de este *borramiento* la cita que hace de la lógica de Hegel en el §45 p. 205 de *Kant y el problema de la metafísica*? Frente a los retrocesos de Kant y de Heidegger, Hegel sostiene que mantenerse firme y no retroceder ante el abismo de la devastación es la tarea más propia de la filosofía: "la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo *en el absoluto desgarramiento*. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y liquidado eso, nos alejamos de ello y pasamos a cualquier otra cosa; sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser" (HEGEL, Georg, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM-Abada Editores, 2010, p. 91).

¹²⁶ "El carácter de la historicidad [*Geschichtlichkeit*] es previo a lo que llamamos historia [*Geschichte*] (el acontecer [*Geschehen*] de la historia universal). La historicidad es la constitución de ser del "acontecer" del Dasein en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la "historia universal" y para la pertenencia histórica a la historia universal. En su ser fáctico, el Dasein es siempre como y "lo que" ya ha sido. Expresa o tácitamente, él es su pasado. Y esto no sólo en el sentido de que su pasado se desliza, por así decirlo, "detrás" de él y que el Dasein posea lo pasado como una propiedad que esté todavía ahí y que de vez en cuando vuelva a actuar sobre él. El Dasein "es" su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, "acontece" siempre desde su futuro" (HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, § 6).

Este 'cierre' prematuro sugiere posibles líneas de investigación alternativas que podrían reabrir dicha problemática, volviendo a plantear (en términos de Heidegger: 'repetir'), en primer lugar, la pregunta por la naturaleza, el origen y la función de la imaginación trascendental.

A partir de aquí se bosqueja un camino de investigación, que continúe el intento frustrado de Heidegger, profundizando el estudio sobre la esencia de la imaginación. Gran parte de la obra de Castoriadis sigue esta dirección original.

Si se considera, como lo hicieron algunos pensadores postkantianos, que la imaginación trascendental es a la razón teórica lo que la libertad es a la razón práctica, se abre otra línea de investigación alternativa: la seguida por Schelling en su investigación sobre *la naturaleza de la libertad humana* en la que se fundamenta la acción libre y, en consecuencia, la vida del Espíritu, de la cultura y del arte. Según esta hipótesis, el estudio de Schelling es una continuación de la investigación sobre la imaginación trascendental como facultad originaria, no del conocimiento, sino de las producciones del Espíritu humano. Sin embargo, ya no puede objetarse que esta indagación siga siendo deudora de presupuestos metafísicos o subjetivos, ya que no se parte ni del objeto ni del sujeto, sino de la relación y del fundamento de esa relación que es la esencia de la libertad.

Otro camino alternativo fue desarrollado por Hegel en la *Filosofía real* y en la *Fenomenología del Espíritu*, comprendiendo la imaginación trascendental como la 'noche del mundo'. Este camino fue ensayado por Marcuse en su tesis de habilitación sobre la *Ontología de Hegel* y también por las contribuciones recientes de Žižek en las que se propone leer a Hegel *con Lacan*.

Bibliografía

- CASTORIADIS, Cornelius, "El descubrimiento de la imaginación", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- CINATTI, Claudia, *A propósito de una lectura de El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política de Slavoj Žižek*, Estrategia Internacional,

Número 19, Enero de 2003. En:

<http://www.ft.org.ar/estrategia/ei19/ei19zizek.htm>

DELEUZE, Gilles, *Dos regímenes de locos*, Valencia, PreTextos, 2008.

ETCHEGARAY, Ricardo, et alia, *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

FREUD, Sigmund, *Obras completas*, volumen XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

HEGEL, Georg, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM-Abada Editores, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo*, Barcelona, Herder, 2008.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, F. C. E., 1988.

HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, F. C. E., 1981.

HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

KANT, Immanuel, *Antropología*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979.

KANT, Immanuel, *Lógica*, traducción, prólogo y notas de Carlos Correa, Buenos Aires, Corregidor, 2010.

LUKÁCS, Georg, *El asalto a la razón. Trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México, F. C. E., 1959.

MYERS, Tony, *Slavoj Žižek*, London-New York, Routledge, 2003.

RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, F. C. E., 1970.

ŽIŽEK, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj, *La permanencia de lo negativo*, Buenos Aires, Godot, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015.