

EL AUGE Y EL OCASO DE LA IMAGINACIÓN EN HEIDEGGER

THE RISE AND FALL OF IMAGINATION IN HEIDEGGER

ESTEBAN LYTHGOE* **
UADE - CONICET. elythgoe@uade.edu.ar

RECIBIDO EL 15 DE NOVIEMBRE DE 2018, APROBADO EL 30 DE ABRIL DE 2019

RESUMEN ABSTRACT

Pese al rol clave que cumple la imaginación en *Kant y el problema de la metafísica*, este concepto dejó de ser objeto de análisis. El objetivo del presente artículo es explicar los motivos de su auge y desaparición. Consideramos que su auge se debió a que, con este concepto, Heidegger logró llevar a cabo una ontología positiva de la *personalitas transcendentalis* kantiana y articularla con la *personalitas moralis*. Su desaparición, en cambio, se dio porque esta imaginación es ontológicamente espontánea, y por lo tanto, inconsistente con el concepto de finitud receptiva que se irá afianzando en esta obra. En otras palabras, esta desaparición se encuentra asociada con el replanteamiento de la finitud del *Dasein*.

Despite the key role that imagination plays in *Kant and the Problem of Metaphysics*, this concept ceased to be the object of analysis. The purpose of this paper is to explain the reasons for its rise and fall. Its boom is believed to be due to the fact that, with this concept Heidegger managed to carry out a positive ontology of the Kantian *personalitas transcendentalis* and articulate it with the *personalitas moralis*. Its disappearance, on the other hand, occurred because this imagination is ontologically spontaneous and, therefore, inconsistent with the concept of receptive finitude that will also be developed in this work. In other words, this disappearance is associated with a reconsideration of the conception of finitude by *Dasein*.


PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Finitud, libertad, ética, temporalidad, espontaneidad, receptividad

Finitude, freedom, ethics, temporality, spontaneity, receptivity

* Universidad Argentina de la Empresa (UADE). Instituto de Ciencias Sociales y Disciplinas Proyectuales (INSOD). Buenos Aires, Argentina.

**CONICET. Buenos Aires, Argentina.

 orcid.org/0000-0002-0827-743X Google Scholar

El tratamiento heideggeriano de la imaginación entre 1925 y 1930:

Ya desde antes de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger había iniciado un período de estudios de la obra de Kant cuyas publicaciones se extendieron por más de una década. En este período se destaca la relevancia que fue adquiriendo la imaginación: comenzó teniendo algunas breves menciones en el curso de 1925 en *Lógica: la pregunta por la verdad* y, en el de 1927 en *La interpretación fenomenológica de la Crítica de la Razón Pura de Kant*, y acabó con un rol protagónico en *Kant y el problema de la metafísica*. Allí la imaginación pasó de articular la sensibilidad y el entendimiento a convertirse en la condición de posibilidad de la trascendencia del *Dasein*.¹ Sorprendentemente, en los textos posteriores la imaginación desapareció de manera casi absoluta. Es posible encontrar alguna referencia menor en “La esencia del fundamento”, que nos remite a los planteamientos de la obra sobre Kant,² pero no se la menciona ni en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* ni en “De la esencia de la verdad”. Tampoco aparece en “¿Qué es la metafísica?”, lo cual resulta llamativo, especialmente si aceptamos la afirmación realizada por Heidegger unos años más tarde de que

La conferencia *¿Qué es la metafísica?* y el escrito *Kant y el problema de la metafísica* no sólo surgieron al mismo tiempo, se copertenecen como intentos para hacer visible la metafísica a partir de la metafísica y de este modo dilucidar la pregunta que *Ser y tiempo* pregunta por primera vez. (Heidegger, *Meditación* 318).

Incluso en “El origen de la obra de arte” de mediados de la década del 30, Heidegger termina relativizando la importancia de esta facultad en el arte.³

¹ Cf. Schalow (164): “In this fashion, Heidegger extends the role of imagination, as seen in the analytic (of the *Critique*) in defining the synthetic unity of knowledge, to exhibit the underlying dynamics of human concern on the grandest scale; imagination then assumes a status comparable to the most deeply integrative root of being-in-the-world (transcendence), and, in the aforementioned transposition, becomes equivalent with the definitive enactment of *Dasein*'s existence as care, namely, *disclosedness*.”

² cf. Heidegger (*Hitos* 119): “Dicho ‘principio’ [principio de razón suficiente] analiza *lo que en general* – en el ámbito y en el plano del planteamiento ontológico de Kant – forma parte *del ser* de lo ente en cuanto accesible a la experiencia. Nos procura una definición real de la verdad trascendental, es decir, determina su posibilidad interna mediante la unidad de tiempo, imaginación y ‘yo pienso’.” La oración concluye con una nota a pie de página remitiéndonos al final de *Kant y el problema de la metafísica* donde estos tres conceptos terminan siendo articulados entre sí.

³ Cf. Heidegger (*Caminos del bosque* 52): “Si contemplamos la esencia de la obra y su relación con el acontecimiento de la verdad de lo ente se torna cuestionable si la esencia del poema, lo que significa también la esencia del proyecto, puede llegar a ser pensada adecuadamente, a partir de la imaginación y la capacidad de inventiva.”

La intención del presente artículo es intentar entender los motivos por los que la imaginación tomó tanta relevancia en *Kant y el problema de la metafísica*, así como los de su posterior desaparición. Con respecto a la importancia adquirida, nuestra hipótesis es que ella logra articular temporalmente los abordajes práctico y teórico del yo kantiano, los cuales habían sido presentados como irreductibles entre sí en su curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927. En lo relacionado a su posterior desaparición, consideramos que la espontaneidad que se le reivindicó a la imaginación resultó incompatible con las concepciones de finitud y libertad que Heidegger desarrolló en las obras tratadas.

Personalitas transcendentalis y personalitas moralis:

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger presenta la caracterización kantiana del yo con el objeto de poner de manifiesto de qué manera la modernidad intentó determinar el modo de ser del *Dasein*, luego de haber descubierto su relevancia ontológica. Aunque Kant distinguía la *personalitas transcendentalis*, la *moralis* y la *psychologica*, la atención de Heidegger se dirige fundamentalmente a las primeras dos.

La denominada *personalitas transcendentalis* es presentada como una suerte de continuación del *cogito* cartesiano, en el sentido en que es definida como una autoconciencia que piensa algo. En “La deducción trascendental de las categorías” Kant explica que esta autoconciencia es el fundamento originario de la multiplicidad de sus representaciones. Asimismo, lo que unifica a todas las representaciones es que no solo las aprendo a ellas sino que en todo pensamiento tengo una representación simple del yo. Este yo no es *percibido* sino que se lo *apercibe*, lo que significa que no es un objeto representado sino el fundamento de posibilidad de todo representar. Apoyándose en las conclusiones de *los paralogismos de la razón pura*, Heidegger pone de manifiesto la imposibilidad de llevar a cabo una determinación ontológica positiva del sujeto desde la razón teórica. En tanto el yo es fundamento de las categorías, estas no pueden ser aplicadas para conocerlo: “Lo absolutamente condicionante, el yo, en tanto que unidad sintética original de la apercepción, no puede ser determinado con la ayuda de lo que es condicionado por él”. (Heidegger, *Problemas* 184). Por otra parte, para poder juzgar algo es preciso estar determinado por la receptividad, pero el yo es pura espontaneidad. En síntesis, en el desarrollo de la *personalitas transcendentalis*: “Kant muestra negativamente la inaplicabilidad de las categorías de la naturaleza para el conocimiento óptico del yo. Sin embargo, no muestra la imposibilidad

de cualquier otra clase de interpretación ontológica del yo." (Heidegger, *Problemas* 187).

Los resultados del tratamiento de la *personalitas moralis*, en cambio, resultan más prometedores. Esta clase peculiar de autoconciencia no es ni una conciencia psicológica ni la trascendental, y se adquiere a través de un sentimiento moral: el respeto. La particularidad del respeto es que, mientras en general los sentimientos y las sensaciones están asociados con la autoconciencia empírica, el respeto, en tanto producido por la razón misma, se asocia a la moral. Es de destacar el modo en que Heidegger prioriza este sentimiento por sobre los dos polos que relaciona. Con respecto al primer polo, no es la ley la que causa el respeto, sino que gracias al respeto la ley moral se me presenta como tal (Heidegger, *Problemas* 174). La ley por sí misma no puede romper con las inclinaciones y los sentimientos sensibles, tarea que sólo puede lograrse por medio de otro afecto. Kant compara el funcionamiento del respeto con la inclinación y el miedo. En tanto la persona se encuentra sometida a la ley sin consultar al egoísmo, su comportamiento es parecido al miedo en tanto retraerse, dar la espalda o huir ante algo; mientras que, en la medida en que uno sigue algo impuesto por sí mismo, el respeto se vuelve comparable a la inclinación, en tanto tendencia hacia algo. Este sentimiento en el que el sí mismo se enaltece al someterse, también es comparado con la relación entre el señor y el siervo, pero en donde el señor y el siervo son uno mismo. En efecto, el respeto consiste en que la persona moral se somete a una ley que él mismo ha legislado, y a la que, por lo tanto, no puede denegarse. De esta relación, Heidegger derivará el concepto de libertad finita: "Al someterme yo mismo a la ley, me someto a mí mismo como razón pura; pero esto quiere decir que en este someterme a mí mismo me enaltezco a mí mismo como libre, como un ser que se determina a sí mismo" (Heidegger, *Problemas* 174-5).

Charles Guignon distingue dos concepciones de libertad en el período que media entre 1927 y 1930. La primera acepción de libertad, que enfatiza la espontaneidad del *Dasein* y está presente en la mayor parte de *Ser y tiempo*, es de inspiración hegeliana. Ella es caracterizada "...en términos de un tipo específico de relación que el agente tiene respecto de ser un agente. Desde su perspectiva, una acción cuenta como una acción libre propia en su sentido más pleno del término cuando uno puede reclamarla como *suya propia*..." (Guignon 84). En el contexto de *Ser y tiempo*, el *Dasein* solo puede reclamar un acto como suyo propio en el estado-de-resuelto, es decir, cuando ha precursado su propia muerte

y se ha vuelto propio. La segunda concepción de libertad, a la que este intérprete denomina “libertad finita”, consistente en “...una carga que tenemos que asumir en medio de las cosas, no una habilidad vertiginosa de hacer lo que queramos.” (Guignon 96). Según este intérprete, la libertad finita se encuentra en aquellos pasajes de *Ser y tiempo* donde la espontaneidad del *Dasein* se ve restringida, como en los análisis de la facticidad y la historicidad. Aunque presente en *Problemas*, este concepto de libertad se desarrollará especialmente en *Kant y el problema de la metafísica*, y hará también su aparición en cursos posteriores, como en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde se afirma que “sólo hay libertad donde hay un asumir una carga pesada”. (Heidegger, *Conceptos* 232).

Además de descubrir a la ley como tal, el respeto, en tanto sentimiento, también permite descubrir al sí mismo de una manera particular, ya que no es una apropiación objetiva o reflexiva. Por el contrario,

al tener un sentimiento *por* algo, se encuentra siempre a la vez un sentirse *a sí mismo*, y en el sentirse a sí mismo se encuentra un modo de hacerse patente para sí uno mismo. El modo y la manera en que, en el sentir, yo me revelo a mí mismo está determinado en parte mediante aquello por lo que, en el sentir, tengo un sentimiento. De esta forma se prueba que el sentimiento no es una simple reflexión sobre sí mismo sino un sentirse al tener un sentimiento *por* algo (Heidegger, *Problemas* 171).

El respeto revela la dignidad del yo como ser responsable. Dado que la responsabilidad no es ni una experiencia empírica accidental ni un saber teórico (Heidegger, *Problemas* 171), “...el yo se desvela a sí mismo y, ciertamente, no el yo en un sentido general como conocimiento de un yo general, sino el yo que en cada caso es mío, el yo en tanto que yo siempre fáctico e individual.” (Heidegger, *Problemas* 176). La determinación ontológica positiva de la persona, que se deriva de esta caracterización óptica del ser humano como dueño y siervo de sí mismo, es que la persona es un fin en sí misma en contraposición de los demás entes no racionales que son simplemente como medios.

Tras presentar estas dos facetas tan disímiles del sujeto, Heidegger cierra su tratamiento preguntándose acerca de la posibilidad de la articulación de ambas: “¿Es esta unidad y totalidad de ambos algo consecutivo o algo originario anterior a ambos? ¿Se copertenecen originariamente uno

a otro o se unen solo posteriormente de forma externa? ¿Cómo ha de concebirse en general el ser del yo?" (Heidegger, *Problemas* 187). En este curso no propone articulación alguna, arguyendo que Kant desistió de llevarla a cabo, debido al contraste de resultados entre ambas ontologías. Queda abierta, sin embargo, la cuestión de si había algún otro motivo por el que Heidegger dejó inconclusa dicha tarea.

Hacia la articulación de la faceta moral y trascendental de la conciencia:

Los problemas fundamentales de la metafísica nos enfrentó tanto con la imposibilidad de llevar a cabo una ontología positiva de la *personalitas transcendentalis* como de articular la conciencia moral y trascendental. La interpretación ontológica que Heidegger elaboró en *Kant y el problema de la metafísica* logró salvar ambos déficits. Para hacerlo se enfrentó a la interpretación habitual de *La crítica a la razón pura* que señala la existencia de dos fuentes fundamentales del conocimiento, la sensibilidad y el entendimiento y, en la que se privilegia la segunda por sobre la primera. Apoyándose fundamentalmente en la primera edición de *La crítica*, sostiene que hay tres fuentes subjetivas del conocimiento: la *sensibilidad*, la *imaginación* y la *apercepción*.

La imaginación es inicialmente presentada como la facultad sintética y consecuentemente "...no tiene que ver ni con la intuición ni con el pensamiento. Tiene, al mediar 'entre ambos, parentesco entre los dos. Por lo tanto, debe compartir el rasgo fundamental de los dos elementos, es decir, debe ser un representar" (Heidegger, *Kant* 61). El desarrollo de la obra acabará caracterizándola como la 'facultad fundamental' (Heidegger, *Kant* 120-1), a la base de ambas fuentes del conocimiento, y que también posibilita la articulación entre la conciencia moral y la trascendental. Desde una perspectiva óptica, la imaginación es un modo de intuición sensible, capaz de aprehender algo sin que esté presente. Se caracteriza por su receptividad al copiar lo aprendido en la intuición. Este es el motivo por el cual se la suele denominar "imaginación reproductiva". Asimismo, la imaginación posee la capacidad de desligarse del ente y presentar espontáneamente sus aspectos de diversos modos.

Aunque ópticamente esta facultad permanezca dependiente de la intuición, desde un punto de vista ontológico la relación queda invertida. Toda posible experiencia del ente requiere de un horizonte de objetividad que descansa en las intuiciones puras del tiempo y del espacio, que

consecuentemente son *pre-objetivas* y *pretemáticas*: “Lo intuido en la intuición pura se presenta en una mirada previa, pero no como objeto y, por tanto, no temáticamente. Esta mirada previa cae sobre la totalidad única que hace posible la coordinación: junto, debajo o detrás de algo. Lo intuido en esta ‘forma de intuir’ no es pues absolutamente nada” (Heidegger, *Kant* 48). El tiempo y el espacio como tales no son objetos sino que son “representaciones originarias”, en el sentido en que han sido formadas por el ser humano. La espontaneidad requerida para dicha formación no se encuentra, sin embargo, en la intuición sino en la imaginación: “La intuición pura puede ser ‘originaria’ solamente porque es, conforme a su esencia, imaginación pura, que formando espontáneamente se da aspectos (imágenes)” (Heidegger, *Kant* 124). Dicho de otro modo, el tiempo se funda en la imaginación trascendental (Heidegger, *Kant* 149).

El entendimiento, por su parte, reúne la multiplicidad intuida bajo la forma del concepto y pone así a nuestra disposición el contenido del objeto. Los neokantianos han señalado que la primacía de esta facultad por sobre la intuición se debe a su espontaneidad. De ahí que la mera propuesta de Heidegger de subsumirla a la imaginación haya sido categóricamente rechazada por Cassirer para quien esta propuesta soca su ‘espontaneidad indestructible’. En su opinión, “el servicio que el entendimiento realiza para la intuición no le saca nada de la libertad y espontaneidad al entendimiento. El entendimiento está al servicio *de*, no *bajo* la intuición” (Cassirer 177). Más relevante aún a los términos de nuestro análisis será la fundamentación que propone Heidegger de la apercepción del yo trascendental en la imaginación.

Según Heidegger, es posible acceder a la raíz imaginativa de la apercepción abordando al entendimiento al caracterizarla no por su capacidad de juzgar sino por ser una facultad de reglas. Toda regla requiere de unidades, representadas como regulativas que posibilitan dicha unión. Sin embargo, la única manera en que estas unidades puedan armonizar entre sí, y que finalmente logren ser englobadas totalizadora es vinculándose con una unidad permanente, que no es otro que el yo trascendental. En efecto, la representación de este yo está implícita en todo orientarse hacia un objeto, y es constitutiva de la objetivación. Heidegger rechaza que los esquemas utilizados por el entendimiento sean producto del entendimiento puro, porque de serlo habría un mentar temático de él. Como se desprende de lo hasta aquí esbozado, este yo, en cambio, es propuesto de manera *no temática*, y esta atematicidad de carácter productivo está asociado con la imaginación.

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. (Heidegger, *Kant* 132)

Así presentado el entendimiento no se caracteriza por la espontaneidad sino por su receptividad, pero también por su subordinación a la intuición. "El entendimiento puro puede permanecer como señor de la intuición empírica sólo en tanto que, en calidad de entendimiento, permanezca como siervo de la intuición pura" (Heidegger, *Kant*, 71). Esta relación entre señor y siervo nos remite a la caracterización de libertad que hemos encontrado en *Problemas*, vínculo que rápidamente fue avalado por Heidegger al proponer un nexo entre el entendimiento y la libertad en los siguientes términos:

La necesidad que se anuncia en la ob-jeción del horizonte ob-jetivo sólo es posible en el sentido de una 'coacción' que sale al encuentro, si se tropieza de antemano con un ser libre para... ella. 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. (Heidegger, *Kant* 135)

A partir de esta asociación entre el entendimiento y la libertad finita Heidegger se propone llevar a cabo aquella articulación entre razón pura y práctica que había quedado trunca en *Problemas*, presentándola del siguiente modo: "Ya en la *Crítica de la razón pura* dice Kant que 'práctico es todo lo que es posible mediante la libertad'. Pero en tanto que la posibilidad de la razón teórica implica la libertad, aquella, la razón teórica, considerada en sí misma, es a la vez práctica" (Heidegger, *Kant* 136).

Al igual que en el curso de 1927, el eje del análisis de la razón práctica descansa en el respeto, al que se lo destaca por su modo particular de patentizar la conciencia de sí. El punto de quiebre que aleja el análisis de la obra de Kant del curso anterior radica en la ontologización de este sentimiento. Aunque en *Problemas* en respeto ponía de manifiesto del

tipo de ser de la persona, su descubrimiento era, al igual que cualquier otro sentimiento, de naturaleza óntica: “*El respeto es el acceso óntico a uno mismo, en el sentido propio, que existe fácticamente*” (Heidegger, *Problemas* 177)⁴. Recordemos que de esta caracterización óntica se derivaba la consideración ontológica de que el ser de la persona es ser fin en sí mismo. En la obra de Kant, en cambio, Heidegger asocia lo sensible a lo óntico y, por lo tanto, por carecer de contenido sensible, este sentimiento adquiere un carácter ontológico trascendental: “Hay que entender la expresión ‘sentimiento’ en este sentido ontológico-metafísico, si debe agotar todo el contenido al que Kant hace referencia al caracterizar el respeto como un ‘sentimiento moral’ y el ‘sentimiento de mi existencia’”. (Heidegger, *Kant* 138).

Habiendo sostenido que el respeto caracteriza a la esencia de la persona y del sí-mismo moral, el siguiente paso consiste revelar el fundamento imaginativo de este sentimiento. Según Heidegger, estructuralmente el respeto y la imaginación funcionan de manera análoga: ambos incluyen en su seno tanto la espontaneidad como la receptividad y, en ambos casos, la libertad está asociada a ambos aspectos: su dignidad consiste en la autoimposición y sometimiento a sus respectivas reglas, los esquemas, para el caso de la imaginación, y la ley moral, para el respeto. Pese a estas similitudes, el peso de la argumentación reside en que tanto el horizonte de la objetividad proyectado por la imaginación como también la ley y el sí mismo actuantes, se patentizan de manera no objetiva y no temática. Así explica,

(...) sólo el origen de la razón práctica en la imaginación trascendental permite comprender por qué, en el respeto, no se aprehende objetivamente ni la ley ni el sí-mismo que actúa, sino que patentizan ambos de una manera más originaria, no objetiva y no temática, como un deber y un actuar que forman el ser-mismo no reflexionado y actuante. (Heidegger, *Kant* 139)

El carácter temporal del sí mismo:

Una vez articulada la razón práctica y la pura, fundando el respeto en la imaginación, el último paso de su investigación será proporcionar una determinación ontológica positiva del yo trascendental en términos temporales. La cuestión que da inicio a este último paso es cómo puede

⁴ La cursiva es nuestra

vincularse la sensibilidad y la apercepción en la imaginación, siendo la primera temporal y la segunda supratemporal (Heidegger, *Kant* 148).

Para responder a esta incógnita, Heidegger profundiza la relación entre el tiempo y la imaginación. La intuición pura intuye de manera no objetiva al tiempo como una sucesión de horas que fluye sin cesar. Intuir significa recibir lo que se ofrece pero en la intuición pura este término debe ser ampliado, ya que de lo contrario la intuición pura no podría intuir ni la serie de horas, ni el horizonte en el que se forma, y casi ni siquiera el presente mismo, que consta de una 'extensión' que incluye un 'hace un instante' y 'en un instante'. De ahí que la intuición pura, en tanto imaginación, sea la que forme lo que ha de recibir sobre una base temporal. Como lo explica Heidegger, "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." (Heidegger, *Kant* 149). A fin de mostrar el carácter temporal interno de la imaginación, Heidegger se remite al análisis de los tres modos de síntesis imaginativos que, en su opinión, tendrían un fundamento temporal.

La primera síntesis tratada es la de la aprehensión que articula lo múltiple, separándolo, recorriéndolo y reuniéndolo. El tiempo se presenta como un fluir continuo, sólo que en la aprehensión pura uno se vuelve consciente de la pluralidad de los horas. Este presentar intuitivo puro produce el aspecto presente actual como tal. Aunque Kant denomina a esta acción 'síntesis de la aprehensión en la intuición' por producirse inmediatamente en las percepciones, la espontaneidad que la caracteriza no pertenece a esta facultad sino a la imaginación (Rosales 173).

Para que el yo sea consciente de la multiplicidad de los horas no basta con la síntesis de la aprehensión, sino que es preciso mantener presentes las sensaciones *pasadas* y reunir las con las presentes. Dicha reunión es posible gracias a la síntesis reproductiva pura que distingue el ahora del entonces: "Un ente anteriormente percibido solo puede conservarse cuando el espíritu 'distingue el tiempo', teniendo ante la mirada algo como el '*antes*' y el '*entonces*'." (Heidegger, *Kant* 155). Sin esta síntesis sólo tendríamos conciencia del ahora pero no de la sucesión. La facultad asociada a esta síntesis de la reproducción tanto empírica como pura es la imaginación, debido a su capacidad de aprehender algo sin que se encuentre presente.

Por último, ambas síntesis requieren de la síntesis del reconocimiento que identifique el fantasma reproducido con el original pasado, y que lo reúna con el dato actualmente aprendido. Esta síntesis ligada al pensamiento puro aspira a la identidad. A fin de fijar como algo aquello con lo que las otras síntesis se encuentran, esta síntesis se apoya en el concepto que actúa en calidad de regla a nuestro conocimiento. Tras asociar las síntesis anteriores, Heidegger plantea que esta última síntesis debe fundarse en el futuro, aún cuando reconozca que Kant rechazó explícitamente esta posibilidad. En su opinión,

(...) el hecho de que esta síntesis pura reconozca significa, a la vez, que no examina un ente a fin de poder proponérselo como tal, sino que examina el horizonte de la pro-posición en general. Su examen, siendo puro, es un originario formar de este pro-, es decir, del futuro. De manera que también el tercer modo de la síntesis se manifiesta como esencialmente formador de tiempo. (Heidegger, *Kant* 159)

En la medida en que las tres síntesis se apoyan en la imaginación y cada una de ellas nos remite un tiempo diferente, Heidegger concluye que el tiempo originario posibilita a la imaginación, y dado que las primeras dos síntesis requieren de la tercera, en la imaginación prima el futuro por sobre los otros dos tiempos.

Habiendo logrado acceder a la temporalidad original, Heidegger procede a la articulación entre el sí-mismo y el tiempo, ya que, en su opinión, no son incompatibles y heterogéneos entre sí, sino que, antes bien, son lo mismo. Ante la imposibilidad de tematización del sí mismo, el acercamiento comenzará desde el tiempo. A lo largo de este artículo hemos destacado que el tiempo kantiano fue caracterizado como aquello que objetiva al objeto. Ahora bien, la caracterización cuasi-intencional que hace de él, implica que el orientarse hacia supone un correlato subjetivo, que no es otra que la apercepción pura, el yo mismo. Dicho de otra manera, el tiempo "...no se presenta 'junto' a la apercepción pura 'en el espíritu', sino que, como fundamento de la posibilidad del ser sí mismo, se encuentra ya en la apercepción y hace del espíritu lo que éste es. El sí mismo finito y puro tiene en sí un carácter temporal." (Heidegger, *Kant* 163).

Tiempo, ética y finitud:

A lo largo de estas páginas hemos visto de qué manera en *Kant* Heidegger lograba salvar dos cuestiones que le habían quedado pendientes en *Problemas* por medio de la imaginación. La primera de ellas era fundar la conciencia moral en la trascendental, y la segunda proveer una determinación ontológica positiva a esta última conciencia.

En *Problemas* Heidegger propuso una original caracterización de la moral kantiana basada en el sentimiento del respeto, frente al planteo neokantiano basado solamente en la razón práctica. Según Cassirer, este sentimiento debía ser abordado desde una perspectiva meramente psicológica,⁵ En su opinión, tanto la libertad como la razón práctica no están atadas a condiciones temporales, sino que deben ser consideradas en un horizonte transtemporal.⁶ Así, cuando interviene en el debate de Davos afirma: “Lo ético como tal va más allá del mundo de las apariencias; pero lo que en este punto surge es lo decididamente metafísico. Se trata del paso al *mundus intelligibilis*.” (Heidegger, *Kant* 212). Para Heidegger, en cambio, es imposible fugarse del mundo de las cosas. Por ese motivo, destaca la relevancia ética del respeto a fin de entender el vínculo entre la ley moral y el *Dasein*: “Creo que yerra quien en la concepción de la ética kantiana busca antes que nada hacia dónde se dirige el proceder moral, y pasa por alto la función intrínseca de la ley misma en el ser-ahí” (Heidegger, *Kant* 215). Esta reconsideración del respeto introduce a los componentes receptivos y temporales del sujeto como constitutivos de la moral. Dadas las posiciones recién resumidas, resultan manifiestos los motivos del debate entre Heidegger y Cassirer. Incluso uno podría hipotetizar que, si en *Problemas* Heidegger dejó sin articular la *personalitas moralis* y la *transcendentalis* ello se debió a un intento de limitar el avance de la razón pura supratemporal en una interpretación ética que tenía a un sentimiento como su eje.

Ahora bien, en caso de que este planteo fuera acertado, ¿por qué motivo propuso llevar a cabo dicha articulación dos años más tarde? Tras la misma, Kant y Heidegger acaban por coincidir en la subordinación de

⁵ Cf. Cassirer (182): “El sentido de la ley moral no es constituido a través del respeto. Este sentimiento designa solamente el modo en que la ley que es en sí incondicionada es representada en una conciencia empírica, finita.”

⁶ Sherover considera que el tratamiento kantiano de la moral es afín con la distinción entre los usos formales y trascendentales de la lógica. De ahí, que no tenga sentido formular una lógica trascendental que articule la ley moral con las situaciones temporales que debería resolver (Cf. Sherover 160).

la conciencia moral bajo la trascendental. Sin embargo, detrás de esta coincidencia se encuentra una oposición fundamental. En el caso de Kant, la razón pura le proporcionaba

(...) un 'seguro apoyo' para recorrer críticamente la región de la ética y para reemplazar la universalidad empírica e indeterminada de las doctrinas morales de la filosofía popular por la originalidad esencial de los análisis ontológicos, que son los únicos capacitados para proporcionar una '*Metafísica de las Costumbres*' y una fundamentación de la misma. (Heidegger, *Kant* 144-5)

En opinión de Heidegger es justamente por este motivo que, cuando Kant toma conciencia del peligro de que todo su análisis de la razón pura acabara fundado sobre "una facultad inferior dentro de la sensibilidad", como lo es la imaginación (Heidegger, *Kant* 144), en segunda edición de la *Crítica* reestructura la totalidad de la *deducción trascendental* y la *teoría del esquematismo*, a fin de darle al entendimiento el rol fundamental. En Heidegger, por el contrario, el entendimiento y la apercepción se encuentran fundados en la imaginación. Dado que la imaginación productiva está fundada en la temporalidad original, la subordinación la razón práctica en la teórica permitiría pensar a la ética kantiana en términos temporales.

Si el recurso a la imaginación tuvo tanto éxito para Heidegger que le permitió resolver las dos cuestiones que habían quedado pendientes en *Problema*, ¿por qué motivo decidió abandonarla en sus obras posteriores? De lo planteado en el presente artículo se desprenden dos posibles respuestas: la primera, es que al subordinar la metafísica kantiana en la ontología temporal de *Ser y tiempo*, dicha facultad se volvió innecesaria ya que la totalidad de la metafísica kantiana podía explicarse en términos temporales. En este caso, una vez descubierto que la temporalidad originaria posibilita a las síntesis de la imaginación, se puede prescindir la temporalidad y reiterar la totalidad del análisis anterior fundándolo solo en la temporalidad o en la analítica de *Ser y tiempo*, lo que parece desarrollarse en la cuarta parte de *Kant*. La continuidad entre *Kant* y la analítica de *Ser y tiempo* puede ser resumida en la siguiente frase:

[es] por el hecho de que la comprensión del ser haya de proyectarse a partir de la finitud del ser-ahí en el hombre hacia el tiempo, por lo que el tiempo adquiere - en unión esencial con la imaginación trascendental - la función

metafísica central en la *Crítica de la razón pura*. (Heidegger, *Kant* 204)

La segunda alternativa, en cambio, es que la imaginación haya continuado con los lineamientos fundamentales de la analítica existencial, pero que, por ello mismo, se haya vuelto incompatible con algunos de los desarrollos ontológicos que se fueron presentando en *Kant*. Entre las tensiones que fue posible observar estuvo que la imaginación fue caracterizada como una suerte de contraposición entre una espontaneidad ontológica y una receptividad óptica. La libertad finita y el respeto, por el contrario, fueron caracterizadas como una receptividad ontológica y una espontaneidad óptica. En el proceso de fundamentación de las segundas por parte de la primera Heidegger debería haber explicado los motivos de esta inversión. Esta alternativa no puede ser resumida en ninguna frase en particular, sino que se basa en lo que consideramos uno de los conceptos centrales de esta obra: la finitud. *Kant* comienza señalando el carácter constitutivamente finito del conocimiento. Mientras el conocimiento divino o *intuitus originarius* es caracterizado como una representación intuitiva e inmediata de lo conocido por medio de una creación de la nada, el punto de partida del conocimiento finito del ente es la recepción intuitiva. Esta determinación disocia a la finitud de la intuición, y lo vincula con la receptividad: “La intuición como tal no es receptiva, solo la finita lo es.” (Heidegger, *Kant* 31). Es cierto que ya en *Ser y tiempo* Heidegger destaca la finitud constitutiva del ser humano, pero dicha finitud no se caracteriza con la receptividad sino que está asociada con la posibilidad propia de la muerte. Podríamos suponer que en esta presentación inicial, Heidegger parte de la definición kantiana de finitud pero no toma posición sobre ella. Sin embargo, promediando la obra, en su discusión acerca de la naturaleza de la ética, Heidegger sostiene que

(...) a Kant se le planteó el problema de buscar la finitud precisamente en el ser racional y puro mismo y no, en primer lugar, en el hecho de que este ser esté determinado por la ‘sensibilidad’; pues solamente así se podía comprender la moralidad como pura, es decir, como no condicionada, ni menos aún como creada por el hombre empírico. (Heidegger, *Kant*, 145)⁷

En esta discusión Heidegger hace suya la definición de finitud como receptividad, y toma distancia de la búsqueda de Kant de disociarla de

⁷ La cursiva es nuestra

la sensibilidad. Frente a esta tesis de Kant, Heidegger va a sostener que la sensibilidad es constitutiva de la finitud y explica:

Esta razón pura tiene que ser sensible en sí y no llegar a serlo por el solo hecho de estar unida a un cuerpo. Es más bien a la inversa, el hombre, como ser racional finito, puede 'tener' un cuerpo, en un sentido trascendental, es decir, metafísico, sólo por el hecho de que la trascendencia como tal es sensible *a priori*. (Heidegger, *Kant* 148)

En este sentido coincidimos con Römer (Römer 217) en que definir de la finitud en términos de receptividad supone un alejamiento respecto de *Ser y tiempo*.⁸ Si a lo recién señalado le agregamos que en textos posteriores de inicios de la década del treinta los temples de ánimo y la libertad se impondrán por sobre la comprensión y la temporalidad, se refuerza la hipótesis de que, tras *Kant*, Heidegger abandonó la imaginación por ser inconsistente con un proyecto ontológico que buscó privilegiar la receptividad por sobre la espontaneidad.

REFERENCIAS:

Cassirer, Ernst. "Kant and the Problem of Metaphysics. Remarks on Martin Heidegger's Interpretation of Kant". *Kant: Disputed Questions*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1984: 167 - 193. Print.

Guignon, Charles. "Heidegger's concept of freedom, 1927-1930". *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. New York: Cambridge University Press, 2011: 79-105. Print.

Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. Print.

---. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993. Print.

---. *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza, 1998. Print.

---. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.

---. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000. Print.

---. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006. Print.

⁸ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo* 283: "Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el fin, es decir, comprendidas como finitas, el *Dasein* conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan..."

---. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007. Print.

---. *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. Barcelona: Palamedes, 2009. Print.

Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Berlin: Berliner Ausgabe, 2016. Print.

Lythgoe, Esteban. "Temples de ánimo y fundamento antepredicativo de la verdad enunciativa en Martin Heidegger (1929-1930)". *Filosofía Unisinos*. 15. 2014: 198-209. Print.

Rodríguez, Ramón. "La interpretación ontológica del sentimiento moral". *Studia Heideggeriana IV*. 2015: 115-142. Print.

Römer, Inga. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*. Heilderberg: Springer, 2010. Print.

Rosales, Albarito. *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos, 2009. Print.

Schalow, Frank. *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue. Action, Thought, and Responsibility*. New York: SUNY Press, 1992. Print.

Sherover Charles. *Heidegger, Kant & Time*. Bloomington: Indiana University Press, 1972. Print.

Vigo, Alejandro. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008. Print.

Vigo, Alejandro. "Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad". *Anuario Filosófico*. XLIII. 2010: 161-181. Print.

Como citar:

Lythgoe, Esteban. El auge y el ocaso de la imaginación en Heidegger. *Discusiones Filosóficas*. Ene.-Jun. 34. 2019: 131-146. DOI: 10.17151/difil.2019.20.34.7.