

José R. Herrera L.

MODERNIDAD Y ESCISION: HEGEL Y EL PROBLEMA KANTIANO
DE LA IMAGINACION TRASCENDENTAL

"La época ha encerrado al hombre en un mundo interior. El estado del hombre que quiere mantenerse en este mundo no es otra cosa que una muerte eterna...Su dolor brota de la conciencia de los límites que le hacen despreciar la vida estrecha que se le ofrece."

G.W.F. Hegel.

"Los espejos son abominables, porque lo multiplican y divulgan todo".

J.L. Borges.

Cuando la luz de la conciencia pierde su resplandor las fuerzas de la voluntad social se paralizan: el Tiempo pierde su significado sustancial y la Memoria se desvanece. El *para qué* -nervio vital de la comprensión de la relación presente entre los medios y los fines- se difumina en la espesa niebla de un ciego pragmatismo. Entonces la historia se vuelca en banal cronología. Los fines ceden sus laureles a los medios y los ideales pierden la fluidez adquirida en otros tiempos para devenir en amnesia y positividad. La modernidad cuenta, entre sus anomalías, con la mirada Medusa.

Conciencia y memoria son los términos constitutivos de la verdad, ya que su fuerza consiste en el *saber que recuerda*, que gusta de la evocación, de la apostrófasis del Espíritu humano, de sus logros y de sus fracasos; pues no sabe quien no atiende al error y lo supera. Saber es, pues, reencontrarse con el tiempo fugitivo y descubrir en él las imágenes de *lo que es*, re-hacer y mantener presente y viva su inagotable llama en el *Aquí y Ahora*. No se trata de una simple y vacía -esto es: formal- reverencia del pasado y, en especial, del Mentor del Espíritu Absoluto. Tampoco de un abstracto culto del ayer; menos aún, de ofrendar una lágrima por lo que pudo haber sido y no fue. Se trata

de asistir a la conciencia con sus propias raíces. Reencontrar el punto de partida, sustentar las condiciones objetivas del devenir: superar la amnesia, recordar el *para qué*, hacerlo siempre presente. La historia no es un testimonio inerte de cosas muertas. Ella es memoria conciente y presente, fe en el propio ideal. Sólo en virtud de semejante estado de conciencia -en la conciencia del recuerdo de *lo que es*- los hombres logran descubrir el sentido último del *deber* y del *hacer*.

Y sin embargo, cuanto más confianza hay en el mundo, cuanto más tiempo se coloca la sordina sobre la vida y se le obvia, tanto más se aspira a transformar el pensamiento en experiencia primigenia, en hacer del "ser en cuanto ser" un puro y abstracto pensar. En esos momentos la vida pierde corporeidad, desaparece en la lejanía infinita. Y cuando más se cree responder por el mundo, las respuestas van perdiendo su vivacidad y colorido, porque se pierde el sentido en el momento de resonar la primera palabra de la pregunta: el gran ser de otros tiempos yace deforme y sin contenido, aún envuelto en una imagen iluminada por el reflejo del más allá. La filosofía que logre rasgar el velo impuesto a la vida y traspasarlo conquista retrospectivamente la visión de su propia historia y retorna a casa -¡Grecia!- para descubrir, orgullosa de su origen cómo, desde los alabados presocráticos, su papel ha sido siempre el de la crítica. Pero, "más destructor que la espada y el fuego es el espíritu de los hombres, semejante al de los dioses, cuando no puede callar y descubre su secreto. Si permanece callado y reposa en las profundidades, y da lo que es necesario, entonces es bienhechor; por el contrario, llega a ser como un fuego que devora cuando rompe sus cadenas"¹.

Nuestra época es el escenario dramático de la confrontación entre dos concepciones del mundo que operan, quiérase o no, como espíritu vivificado del propio tiempo. Mas, semejante juicio sólo puede corroborarse con un procedimiento prudente y, a la vez, incisivo que

¹.- F. Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, Ayuso, Madrid, 1977, p.18

permita concluir en el hecho de que, si bien tales concepciones son positivamente divergentes, al mismo tiempo, se descubren en su complementariedad justamente por ser momentos de un único e idéntico proceso en movimiento. El horizonte problemático dentro del cual se enfrentan contemporáneamente, por una parte, la Escuela filosófica de la cultura y de las formas simbólicas y, por la otra, la Escuela que postula la comprensión del *ser en el mundo* como estructura fundamental del *ser-ahí*, nos sitúa necesariamente en aquel terreno histórico desgarrado y escisivo que tiene en la Alemania del siglo XVIII su figura más imponente: Inmanuel Kant.

* * *

La filosofía de Kant representa un punto verdaderamente importante en el desarrollo de la filosofía del idealismo clásico alemán. Prueba de ello es el diálogo constante que tienen las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel con el criticismo kantiano. Hegel, objetiva e históricamente más agudo que sus predecesores*, no duda ni por un instante en calificar al pensador de Koenigsberg de "verdadero idealista" ya que, para el autor de la *Fenomenología del Espíritu*, cada filosofía, en sentido enfático, es "esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema consiste sólo (en reconocer) en qué medida ese idealismo se halla efectivamente realizado"². Más aún: Hegel encuentra en Kant aquel principio que constituye el punto arquimédico de todo "idealismo verdadero", vale decir: la síntesis originaria de sujeto y objeto. Tal es, para Hegel -más allá de la simple letra- el espíritu de la *Crítica de la Razón Pura*. Y en efecto, el punto

* Lukács ha expresado enfáticamente tal superioridad en los siguientes términos: "Al defender el idealismo objetivo contra el subjetivo, Hegel determina al mismo tiempo el lugar histórico de uno y de otro en la historia de la filosofía y hasta en la historia de la humanidad. Con ello pone el problema a una altura de la que Fichte y Schelling no han tenido sentido alguno" (Cfr. G. Lukács, *El joven Hegel*, Grijalbo, México-Barcelona, 1976, p.265).

².- G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Solar, Buenos Aires, 1976, p.136.

de partida de la así llamada "revolución copernicana" de Kant consiste, según sus propios términos, en lo siguiente: "es preciso, pues, que exista algo que haga posible esta reproducción de los fenómenos, que sea el fundamento *a priori* de la unidad sintética necesaria. Tal verdad -insiste Kant- se reconoce cuando se piensa que los fenómenos no son cosas en sí, sino el simple juego de nuestras representaciones, que, en último término, resultan de las determinaciones del sentido interno. Si podemos, pues, probar que nuestras intuiciones *a priori*, aún las más puras *no producen conocimiento alguno a no ser que contengan un enlace de los elementos diversos que haga posible una síntesis permanente de la reproducción*, quedará entonces fundamentada esta síntesis de la imaginación en principio *a priori*, anteriores a toda experiencia"³.

En uno de sus primeros ensayos publicados, el joven Hegel muestra, con explícita e inhabitual claridad, su preocupación e interés por aquel descubrimiento kantiano tan importante que, sin embargo, parece pasar inadvertido por aquella filosofía, ya que, la tesis posteriormente desarrollada por el propio Kant, llega a concebir el conocimiento como conocimiento limitado al mundo fenoménico y al objeto, en sí mismo, como algo inalcanzable para el entendimiento humano. Mas queda aun por preguntarse cómo la filosofía que ha hecho del criticismo su templo, una vez reconocido el principio supremo de la correlación del sujeto con el mundo, lo abandona en aras de la dualidad introduciendo, en su lugar, la doctrina del esquematismo⁴ como intento de solución de la

³.- I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Losada, Buenos Aires, 1976, p.242.

⁴.- "No podemos -sostiene Kant- decir sino que la *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva, y que el esquema de los conceptos sensibles (como de figuras en el espacio) es un producto y en cierto modo un monograma de la imaginación pura *a priori*, mediante el que y por el cual son sólo posibles las imágenes, y que esas imágenes no se pueden enlazar al concepto más que por medio del esquema que designan, si bien no le están en ellas mismas perfectamente ordenadas. El esquema -concluye Kant- es un producto trascendental de la imaginación, que consiste en determinar el sentido interno en general según las condiciones de su forma (del tiempo) en relación a todas las representaciones y en cuanto deben

objetividad, perdiendo con ello de vista su propio origen y entrando en clara y abierta contradicción con su primigenio punto de partida. Las páginas de *Fe y Saber*, publicadas por Hegel en la *Revista Crítica de Filosofía*, dirigida por Schelling, en el año 1802, muestran en detalle el tránsito kantiano del verdadero idealismo hacia un abstracto y subjetivista idealismo de las formas.

Según Hegel, la pregunta kantiana que interroga en torno a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* sólo puede ser respondida si se asume como fundamento la identidad originaria de los términos heterogéneos, tal como se postula en la primera edición de la *Crítica*⁵: "Este problema -dice Hegel- no expresa sino la idea de que, en el juicio sintético, sujeto y predicado -el uno particular, el otro universal, el primero en la forma del ser, el segundo en la forma del pensar- este heterogéneo es, al mismo tiempo, *a priori*, esto es, absolutamente

unirse *a priori* en un concepto conforme a la unidad de la apercepción" (Cfr. *op. cit.*, p.290).

⁵.- En la sección dedicada a "El principio supremo de todos los juicios sintéticos", el autor de la *Crítica* sostiene que: "Es, pues, la posibilidad de la experiencia lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*. Mas la experiencia descansa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis del objeto de los fenómenos en general y según conceptos, síntesis sin la que la experiencia ni un conocimiento sería, sino como una rapsodia de percepciones sin enlace entre sí, según las reglas de una conciencia única (posible), y no se presentarían por consiguiente a la unidad trascendental y necesaria de la apercepción. Tiene pues, la experiencia por fundamento principios que determinan su forma *a priori*, es decir, reglas generales que constituyen la unidad en la síntesis de los fenómenos, reglas que pueden siempre mostrar su realidad objetiva y posibilidad en la experiencia, como condiciones necesarias. Pero fuera de esto, son absolutamente imposibles las proposiciones sintéticas *a priori*, porque no tienen un tercer término, es decir, un objeto puro en el que la unidad sintética de los conceptos pueda establecer su realidad objetiva". (Cfr. *Op. cit.*, p. 299). Hegel cita este texto kantiano de la segunda edición de la *Crítica*. De ahí su capital importancia. (Cfr. también: *Op. cit.*, pp. 126, 238-79).

idéntico"⁶ La especificación hegeliana de la estructura lógica de la unidad sintética originaria, excluye la consideración de tal unidad como el resultado de una irresoluble escisión: más bien, ella debe ser considerada como "verdadera, propia, necesaria, absoluta y originaria identidad de términos opuestos"⁷. Visto el problema desde esta perspectiva hermenéutica, la relación que une los términos de la oposición no puede ser concebida como una relación externa, como facultades particulares y aisladas -según la representación- o, en terminología hegeliana, tal y como el *entendimiento* las considera. La idea, en cambio, consiste en concebirlos como manifestaciones de un mismo principio, es decir, como manifestaciones del principio de la imaginación productiva que se haya sumergida y opera en las diferencias, al tiempo de ser principio del entendimiento que, siendo distinto de las diferencias, las unifica: "el intento -señala Hegel- es sólo la potencia superior en la que la identidad, que en el intuir está completamente inmersa en la multiplicidad, se constituye al mismo tiempo en sí como opuesto de esta en cuanto universalidad, por lo cual es la potencia superior. Kant tiene por ello perfecta razón cuando dice que la intuición sin la forma es ciega"⁸. Es esta una perspectiva que, sin embargo, supera la visión kantiana conservando, correlativamente, su verdad, pues, como apunta Marcuse, "el problema de la unidad posible de objetividad y subjetividad, de "pensamiento y ser", no se debe entender en el sentido de que Hegel haya recaído por detrás de la posición de la filosofía trascendental (por ejemplo, en el sentido de que ponga dos sustancias originariamente contrapuestas, *res cogitans* y *res extensa*, que luego haya que reunir). En realidad -continúa Marcuse- Hegel adopta para ese planteamiento el terreno de la filosofía

⁶.- G.W.F. Hegel: "Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität", en: *Aussage aus dem Kritischen Journal der Philosophie. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, a cargo de H. Glockner, Frommann, Stuttgart, 1965, pp 277-433. Hemos utilizado la traducción italiana de Remo Bodei que se encuentra en: *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 1971, p. 139.

⁷.- *Op. cit*, p. 140

⁸.- *Ibid*

trascendental: el problema es la diferencia de objetividad y subjetividad sólo posible sobre la base de una *unidad originaria* y, junto con ella, esta unidad originaria misma como condición de la posibilidad de la diferencia". El autor de la *Ontología de Hegel* concluye su comentario con la siguiente advertencia: "si no se tiene en cuenta que Hegel se impone aquí como base problemática el terreno kantiano mismo, no se puede entender en absoluto la concentración de toda la cuestión en torno al problema de síntesis ni el arranque en la unidad sintética de la apercepción pura"⁹.

Con Kant, pero más allá de Kant, Hegel recupera la dimensión de la imaginación trascendental con el firme propósito de crear un ambiente propicio para la reflexión del pensamiento con el ser, del sujeto con el objeto. En medio de lo que califica como "la superficialidad de las categorías"¹⁰. Hegel logra mostrar la idea "más especulativa y profunda" de la arquitectura conceptual kantiana. Si la síntesis originaria posibilita la resolución de la unidad del sujeto y del objeto -y con ella la irrupción de la *Differenz* de lo uno y de lo otro- entonces, cabe señalar que, de igual forma, el sujeto no es menos producido que el objeto por la escisión de dicha unidad, toda vez que los términos en cuestión son sorprendidos *cabe-si en su verdad*. De este modo, hombre y mundo se descubren en su -dice Marcuse- imaginarse -en sí-multiplicidad -en- unidad, ser y saberse productor y producto de lo uno y de lo múltiple: fuerza productiva, como diría Marx.¹¹ Se trata, como Lukács ha señalado, no de una refutación externa del idealismo de Kant sino de su superación "mediante el despliegue de sus contradicciones internas, de las que tampoco Fichte ha tenido conciencia"¹².

⁹.- H. Marcuse, *Ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona, 1972, p.30

¹⁰.- G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 140

¹¹.- H. Marcuse, *Op. cit.*, p. 35

¹².- G. Luckács, *Op. cit.*, p. 266

Y sin embargo, según ciertos intérpretes, la lectura hegeliana del problema expuesto por Kant en torno al enlace regulador, esto es: a la unidad sintético-originaria del sujeto con el mundo, contrasta radicalmente con las afirmaciones hechas por el propio Kant en torno a la separación del Yo con la multiplicidad. En efecto, en un célebre pasaje de la Crítica, su autor sostiene que "el Yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones: pues si fuera de otro modo habría en mí algo representado que no podría pensarse, lo que equivaldría a decir: que la representación es imposible o que por lo menos es para mí igual a nada"¹³.

La inflexión de los respetables intérpretes va unida con la imputación de la exacerbada historicidad del pensamiento de Hegel que, por momentos, se asocia con una suerte de 'regreso sin retorno' a la ideología ilustrada, no exenta del tinte mecánico y, en última instancia positivista que la caracteriza y tipifica. En semejante imputación, se toman, por cierto, aquellos argumentos más débiles, esto es, ahistóricos, para mostrar las presuntas incompetencias e impertinencias de una reflexión particularmente centrada en la reconstrucción lógica e histórica de la relación del sujeto y del objeto. Para Hegel, en cambio, la filosofía siempre ha estado en íntima relación con los problemas sociales, políticos y culturales de su *Aquí y Ahora*. Es por ello que la filosofía hegeliana no puede ser más que una exigencia intelectual y moral que interroga al pasado para dar respuestas al presente. "¡Cuidado!: Los pies de los que te van a enterrar ya están ante tu puerta", reza una expresión de las Escrituras citada por Hegel en los *Wasterbook* de Jena y repetida después en la *Fenomenología del Espíritu*. Pues, más allá de la respetable opinión de los críticos, por encima de toda expiación y -sobre todo- muy a pesar de los discursos sin tiempo, el autor de *Fe y Saber* sostiene, no sin énfasis, que "si la síntesis absoluta -absoluta en la medida en que no es agregado de multiplicidad sintetizadora y no está añadida únicamente después de ella y a ella viene separada y se refleja sobre sus opuestos, uno de estos es el vacío Yo, el concepto, el otro, la multiplicidad, el cuerpo, la materia, o como

¹³.- I. Kant, *Op.cit.*, p. 251-2

se prefiera llamar"¹⁴. Lo "dado", en cuanto multiplicidad, no es un *algo otro* del Yo: más bien, es un poner de la reflexión -del intelecto, o más explícitamente: de la ilustración- que en realidad pertenece al ser del Yo, a su vida. En otros términos, la síntesis del juicio es la expresión de la identidad del Yo y del mundo que opera como principio del ser una vez que se comprenden no como entes independientes y por ello mismo extrínsecos entre sí, sino como el propio ser del Yo en su unidad-distinción. Lo múltiple, que se manifiesta al entendimiento en la escisión, traspasa en su no verdad y deviene así, 'la totalidad del ser'. Este es un principio al que Hegel se mantendrá siempre fiel. Y efectivamente, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel apunta: "el enlace de este algo doble -la imaginación trascendental- es, a su vez, una de las páginas más bellas de la filosofía kantiana, en las que se unen la sensibilidad pura y el entendimiento puro, predicados anteriormente como términos absolutamente antagónicos. Se contiene aquí un entendimiento intuitivo o una intuición intelectual; pero no es así como lo entiende Kant, quien no junta estos pensamientos; no comprende que unifica, de este modo, ambas partes integrantes del conocimiento, expresando con ello el en sí del mismo. El conocimiento mismo -concluye Hegel- es en realidad la unidad y la verdad de ambos momentos: pero en Kant el entendimiento pensante y la sensibilidad, son factores especiales, que sólo se combinan de un modo externo, superficial, como un pedazo de madera y un hueso atados con una cuerda."¹⁵.

El texto citado de las *Lecciones* no sólo coincide con la posición juvenil de Hegel respecto de Kant sino que, incluso, es una radical denuncia de la ruptura de un mundo, de una formación cultural (*Bildung*) que ha sido llevada por la filosofía de Kant a "verdad del propio tiempo", ya que toda vez que el autor de la *Crítica* piensa su época, manifiesta con ello el desgarramiento interno que le es propio a

14.- G.W.F. Hegel, *Op.cit.*, p. 141.

15.- G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, F.C.E., México, 1978. pp. 417-460

la misma. Y es precisamente en esto que consiste la historicidad inmanente al discurso kantiano que Hegel logra captar: en la escisión, en la fractura del mundo en dos mitades, reflejadas en el desmembramiento que tipifica a las categorías del intelecto respecto del organismo de la vida. La escisión -dice Hegel- es la "fuente de la necesidad de la filosofía": la cara libre y dada de la forma en cuanto formación social; es la "hora natal de la dialéctica en su forma última y conservada; los dolores de parto de la última y definitiva armonía del espíritu absoluto"¹⁶.

El sistema arquitectónico de Kant había producido sus efectos de mortaja sobre el tiempo; pero el tiempo respondía al sistema con violencia y sin piedad. Más aún: el que Kant intentase mediante la 'Razón' erradicar de una vez y para siempre el reino de Dios sobre la tierra -instaurando en su lugar el reino de la subjetividad- no pudo impedir que llegase, necesariamente, a sentir el profundo temor de su espectro: es el temor general de una época por sí misma, vale decir, por el fantasma de su *Deus absconditus*, de apariencia superior y que -al decir del joven Hegel- por no caber en el "cielo de los cielos" es encerrado en "el claustro de María". También Carducci -*via negationis*- en uno de sus versos ha expresado esta idea: "Han decapitado, Enmanuel Kant a Dios, Maximiliano Robespierre al Rey". Y en efecto, la situación de Temor producida por la *Trennung* se patentiza cuando un elemento particular viene fijado y le es atribuido un valor preeminente dentro del todo y, aún más, cuando se le convierte en la única vía de acceso a lo universal. Pero la escisión, en realidad, pone de relieve no una única unidad -lo que sería contradictorio con el concepto mismo de escisión- sino dos unidades: la absoluta infinitud independiente del elemento fijado, es decir, independiente de sí; y la absoluta finitud, la finitud infinita. Ora si la infinitud se coloca y fija en lo objetivo -como lo hiciera el pueblo judío, la nación infeliz por excelencia-, ora si es colocada en lo subjetivo -como lo hiciera el pueblo alemán, la infeliz nación que alberga para Hegel la nueva religión del Yo. En todo caso, antes de 'enlazar' finito e infinito, esto es, antes de suprimir la 'cruda' oposición, se

¹⁶.- G. Lukács, *Op.cit.*, p. 267

suprime y escinde la unificación misma, puesto que, a la postre, se considera al Yo infinito superior a la finitud, justamente por ser presentado como lo opuesto a la totalidad de lo finito, con lo cual la imaginación es elevada a la pura subjetividad. Pero, con ello, se le asigna al Yo una tarea muy particular, aquello que nunca fue realizado, ni es realizable, a saber: subyugar al no-Yo. Dicha tarea es llamada por Kant - y también por Fichte- deber-ser (*sollen*). El Yo deviene así dependiente de su deber o, lo que es igual, instituye como relación hacia la esencia de su deber -la cual se extiende sobre cada determinación- toda particularidad, incluso aquella que pertenece al ser orgánico; en última instancia: si la escisión es infinita, entonces fijar lo subjetivo o lo objetivo es indiferente, pues como Hegel apunta, la oposición es un "liberarse del Yo sobre toda naturaleza"; es una "dependencia y relación de una esencia superior a toda naturaleza".

El tiempo de Kant era un tiempo infeliz, y los tiempos infelices no pueden alcanzar un mínimo nivel posible de unificación y objetividad, no les queda otro camino que mantener la separación, dando lugar a una forma de religión -objetiva o subjetiva, como se ha intentado mostrar. Más, con ello, sólo se llega a un estado de separación absoluta, de absoluta oposición, de elevación religiosa, pues en su desesperado intento por negar toda forma posible de religión, la razón ilustrada, moderna, deviene en sin razón, o, como apunta Hegel, en su *Fenomenología*, es "la mentira y la deshonestidad del fin".

Con paciencia conceptual, -¿o, tal vez, debería decirse, como sugiere Thomas Mann, con "nerviosismo refrenado"?- el rigor histórico de la crítica hegeliana llegaba a mostrar que la identidad originaria propuesta por Kant era una dualidad; ese era su dramático y, por ello mismo, necesario destino: la construcción de un idealismo formal-gnoseológico, dentro del cual la imaginación trascendental, de identidad originaria entre sujeto y objeto se transformaba en función de un conocimiento del sujeto hacia el objeto que le es 'dado', porque "el Yo no se hace sujeto-objeto. Lo subjetivo es sujeto y objeto, pero lo objetivo no lo es, con lo cual el sujeto no es, al mismo tiempo, objeto". En esto consiste la crítica hegeliana al espíritu constitutivo de toda conciencia ilustrada, moderna o, como dice Hegel, 'cristiano-burguesa'.

* * *

Pero, más importante todavía resulta el hecho de que dos de los autores más destacados de nuestro siglo, como lo son Ernst Cassirer y Martin Heidegger, representen, no sin razón, polos opuestos dentro de la propia filosofía kantiana, al punto de que fundamentan sus respectivas posiciones teóricas en una visión reflexivamente parcial, y por ende, unilateral, de lo que, en principio, sería la identidad originaria. Y en verdad, tanto la *filosofía de las formas simbólicas* como aquella de la *ontología del ser ahí*, se han planteado, con fuerza y pasión, el problema de la infinitud del hombre como problema fundamental a partir de la respuesta kantiana en torno a la pregunta que interroga por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Por un lado, la fundamentación hecha por Cassirer del tránsito de la finitud a la infinitud, se sitúa en una interpretación subjetivista de la imaginación trascendental. Una interpretación que, sin duda, se desliza hacia la perspectiva moderno-kantiana de la segunda edición de la *Crítica*: "la imaginación es la relación de todo pensamiento con la intuición. Kant la llama *síntesis speciosa*. La síntesis es la facultad del pensamiento puro. A Kant le interesa la síntesis que se sirve de la *Species*. Este concepto de *Species* lleva al concepto de imagen, de símbolo"¹⁷.

Como señala Heidegger, Cassirer quiere mostrar "que la finitud del ente se vuelve trascendente en los escritos éticos, que el imperativo categórico implica algo más allá del ente finito"¹⁸. Escisivamente, el autor del *Kant, vida y doctrina*, sostiene que el hombre está hecho para lo finito y la libertad, para traducir el orden de lo vivido en su forma objetiva. Según Cassirer, el significado mismo de la metafísica kantiana ha sido expresado sobervientemente por Schiller con su exhortación a los hombres a impulsar lejos de sí "la angustia de la tierra"¹⁹. Este tránsito se efectuaría a través de la constitución de formas simbólicas

17.- Cfr. la "Disputación de Dávos entre Ernst Cassirer y Martín Heidegger", *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E. México, 1981, pp. 208-216.

18.- *Op.cit.*

19.- A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Bari, 1980, p. 257

capaces de organizar las estructuras de la finitud, a partir de las cuales el sujeto intenta liberarse de su condición de finito. A la manera ilustrada, Cassirer construye una apariencia de unidad que termina elevando uno de los términos sobre el otro.

Por otra parte, la crítica que Heidegger formula contra la tesis de las formas simbólicas expuesta por Cassirer, consiste precisamente, en considerar que el carácter más esencial del sujeto no es su anhelo de trascendencia sino, por el contrario, su *finitud*, pues la infinitud sólo adquiere verdadero sentido cuando lo finito lo comprende. En otros términos, en la medida en la cual es posible entender ontológicamente el ser "sólo en la experiencia interna del ente, esta finitud de lo ontológico está ligada, por su esencia a la experiencia ontológica, por lo cual, viceversa, se debe decir: esta infinitud que en la imaginación se abre una brecha es el argumento más fuerte en favor de la finitud"²⁰. La conciente y ardua tarea que Heidegger se propone, en su confrontación de la objetividad de las formas simbólicas, esto es: la constitución de un finito separado de lo infinito, es la preparación de una ontología fundamental que, retomando al Kant de la primera edición de la *Crítica*, se configura como el origen de la post-moderna metafísica de la finitud: "sólo hay -dice el autor de *Kant y el problema de la metafísica*- algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente. De esta manera, la comprensión del ser que, ignorada en su extensión, constancia, indeterminación, y "evidencia", domina la existencia del hombre, se patentiza como el íntimo fundamento de su finitud. La comprensión del ser -prosigue- no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras; su "universalidad" es la originalidad del fundamento más íntimo de la finitud del ser-ahí. Sólo porque la comprensión del ser es lo más finito en lo infinito -concluye Heidegger-, puede posibilitar también las llamadas facultades "creadoras" del ser finito. Y sólo porque se realiza en el fondo de la finitud, le son propias

20.- "Disputación...", *Ibid*

la extensión y constancia mencionadas, pero también su carácter oculto"²¹.

En el caso de Heidegger, se trata del más evidente abandono del idealismo propuesto por Kant en la primera edición de la *Crítica*, toda vez que rechaza la unidad originaria de términos heterogéneos, vale decir, de sujeto y objeto, de ser y pensar, de finito e infinito. De nuevo la escisión se consuma en la forma de fijación de uno de los momentos en cuanto negación de su *otro*, vale decir: de lo infinito. Es, sin más, la finitud *puesta* como infinitud. El punto de vista de la metafísica existencial debería admitir, con Kant, que lo finito es ideal, con lo que dejaría de reconocerse a lo finito como lo único y verdaderamente existente. Por demás, el propio Heidegger ha escrito que: "la caracterización explícita de la imaginación como una facultad fundamental debería aclarar la significación de esta facultad a los contemporáneos de Kant, Fichte, Schelling y, a su manera, Jacobi, los cuales atribuyeron a la imaginación un papel esencial. No podemos examinar aquí si llegaron a reconocer, a sostener o hasta interpretar en un sentido más originario, la esencia de la imaginación tal como Kant lo concibió. La siguiente interpretación de la imaginación trascendental surgió de un planteamiento diferente, y se mueve en dirección opuesta a la del idealismo alemán"²². Tal es la sustancia de este "miércoles de ceniza" del subjetivismo, ya denunciado por Lukács.

Acaso convenga recordar algunas -breves- palabras de Hegel al respecto: "una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia, o los átomos, son *pensamientos*, universales, ideales, no cosas tal como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible. Incluso aquel agua de Tales no es tal; pues, si bien es aún el

²¹.- M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, cit., p. 190

²².- *Op. cit.*, p. 119.

agua empírica, es además, a la vez, lo *en sí* o *la esencia* de todas las cosas; y estas no son independientes, fundamentadas en sí, sino puestas por un otro, el agua: vale decir, son ideales"²³. Hegel intenta mostrar el mapa referencial de la unidad de finito e infinito mediante un *excursus* que logra penetrar y traspasar aquellas figuras que contienen el trabajo que tipifica y caracteriza al entendimiento, del cual Cassirer y Heidegger muestran ser aspectos esenciales.

En un primer momento, finito e infinito se presentan cada uno, independientemente, como la negación del otro. En tal sentido, cada uno se manifiesta como un *poner* del otro. Pero, a su vez, cada uno está frente al otro como aquel otro frente al otro que proclama su independencia y positividad. Y es aquí donde el entendimiento termina por anhelar la trascendencia, esto es, la elevación del mundo finito al mundo infinito, al más allá, hasta considerar lo finito como algo circunstancial y transitorio. A simple vista, se trata de dos finitos: lo finito de lo finito y lo finito de lo infinito; lo que, respecto del discurso anterior, equivale a decir que se está en presencia de dos posiciones: la una, representada por la modernidad de Cassirer, la otra, por la post-modernidad de Heidegger. Mas el superar las diferencias que persisten en cada momento, depende del comprender que finito e infinito se reflejan entre sí en cuanto se refleja cada uno de ellos en su otro, pues cada uno es sí mismo y su otro. En esto consiste el cambio dialéctico de la totalidad, es decir, en hacer confesar al entendimiento lo que testarudamente se empeña en negar. La escisión entre la realidad y el pensamiento que la piensa no es, por cierto, un síntoma inequívoco de la comprensión científica del aún imperfecto entorno político y social. Por más que la razón moderna lo niegue, ello revela la inseparable dependencia existente entre la desproporcionada inflexión de la conciencia y la "impenetrabilidad" del ser que se manifiesta.

Es por ello que la tarea de la crítica filosófica, que surge como una necesidad histórica, es la de rasgar el velo que encubre aquella verdad contenida en las posiciones en pugna, que no expresan más que el

²³.- G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, cit., p. 137.

carácter reflexivo, esto es, *religioso*, de la relación finito-infinito en cuanto separados, ya que sólo es posible su comprensión en el interior de aquella relación traumática que le es inmanente. La denuncia del desgarramiento de nuestro tiempo, que tiene en el debate de Davos - lugar del encuentro entre Cassirer y Heidegger- una de sus más altas expresiones conceptuales, no es más que el intento de la razón histórica por mostrar la necesaria complementariedad de la duplicidad que es, en realidad, un único todo viviente, concreto, del que son inseparables sus momentos históricamente determinados. Con el reconocimiento de tal situación, se llega a una nueva unidad en la cual para ambos elementos, finito e infinito, desaparecen sus privilegios y, a partir de la cual, de términos irrelativos llegan *concientemente* a una correlatividad no definida sino más bien viva y actual, en medio de la cual la comprensión de las diferencias hace posible su organicidad totalizante. La totalidad, pues, el diálogo y recíproco reconocimiento, sólo se conquista cuando se vive el drama de la escisión, sin por ello perder de vista el proceso mismo que la ha fraguado, al tiempo de recordar los "espíritus" que lo conforman. Es el recorrido que retiene en la memoria, el punto de partida y que constituye la ciencia del saber que se manifiesta o, para decirlo con Hegel, el "recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida"; pues solamente:

"Del cáliz de este reino de los espíritus reboza para él su infinitud".²⁴

²⁴.- G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, p. 437.