

Fenómeno, esquema, figura El origen de la ontología figural de Heidegger

Paul-Étienne Atger*

RESUMEN

La tensión problemática del concepto de *Gestalt* en el primer pensamiento de Heidegger sobre el arte indica una proveniencia distinta de aquella de Nietzsche, implícitamente reconocida por Heidegger. La primera interpretación del esquematismo kantiano programa la superación fenomenológica de su disimulación como ‘arte oculto’. Esta fenomenología de la temporalidad originaria, formulada en términos de ‘esquemas horizontales’, revela el fracaso de dicha superación, ligado al fracaso del *Seinsfrage*. La colusión entre el problema de la libertad y aquel del esquematismo se resuelve, más allá de lo fenomenológico, en el motivo de la figura, conduciéndonos a advertir en el retiro del esquematismo un ‘impensado’ de Heidegger, frente al cual respondió mediante una sobredeterminación ‘onto-tipológica’ de la finitud de lo figural.

Palabras clave

Ontología • figura • finitud • fenomenología • esquematismo

Phenomenon, scheme, figure. The origin of Heidegger’s figural ontology

ABSTRACT

The problematic tension in the concept of *Gestalt* of Heidegger’s first philosophy of art indicates a source other than Nietzsche’s, which was implicitly recognized by Heidegger.

* Doctor en Filosofía Universidad de Estrasburgo II – Marc Bloch. Profesor del Liceo Henri-Meck, Molsheim, Academia de Estrasburgo. E-mail: etienneatger@wanadoo.fr. Este texto es producto de una conferencia titulada “Fenómeno, esquema, figura: la hipotiposis de la finitud”, pronunciada durante el coloquio “Heidegger, le danger et la promesse”, llevado a cabo en Estrasburgo, entre el 1 y el 5 de diciembre de 2004. Ha sufrido algunos retoques y su título ha sido modificado. La versión original apareció en *Les Études philosophiques*, 76, N^o 1, “Heidegger, du *Nous* au *Geist*” (Presses Universitaires de France, 2006, 29-46). El artículo ha sido ampliado y su traducción ha sido autorizada por la editorial y por su autor. El traductor agradece además los valiosos comentarios y sugerencias hechos por el autor a la traducción.

The first interpretation of Kant's schematism schedules a phenomenological overstep over its dissimulation as 'hidden art'. Such a phenomenology of original temporality, formulated in terms of 'horizontal schemas', shows the failure of this approach, related to the failure of 'the question of being'. The connection between the problematic of freedom and of schematism finds a solution beyond phenomenology, in the motif of the figure, leading us to see the withdrawal of schematism as an 'unthought', to which Heidegger responded by 'onto-typological' overdetermination of the finitude of figurality.

Keywords

Ontology • Figure • Finitude • Phenomenology • Schematism

A principios de la década de 1930, la ontología fundamental desarrollada en el marco de la *Seinsfrage* desemboca en un pensamiento que articula los motivos de la *tékhnē* (entendida como saber, *Wissen*), de la producción (*Herstellung, Hervorbringung*), de la fundación (*Begründung, Bodennahme, Stiftung*) y de la creación (*Schaffung*), alrededor del que se convertirá en el más importante de todos, la *Dichtung*. A través de la designación de Hölderlin como 'poeta del poeta' y como 'poeta de los alemanes', que debe convertirse en una "potencia en la historia de nuestro pueblo" (Heidegger 1980:221 s.),¹ se trata de volver a poner en juego el comienzo griego cuya 'grandeza' –al retirarse como origen– pasa 'por sobre nosotros' y 'ante nosotros', para aguardarnos como nuestro porvenir. Al situar el arte bajo el primado de la *Dichtung*, este pensamiento apunta, en el poema, al mitema (*Sage*). En tanto despliegue de una *Sage*, el poema tiene entonces la tarea de poner en marcha la lengua en tanto *acuñación (Prägung)* o *impronta (Gepräge)* de las posibilidades históricas más propias y más esenciales del *Dasein* de un pueblo. Esta ontología de la *Dichtung* es así conjuntamente 'onto-mitología' y 'onto-tipología', como lo ha mostrado Ph. Lacoue-Labarthe (2002, 2007).² Ahora bien, esta onto-tipología se articula por entero alrededor de la producción de una *figura (Gestalt)*, a través de la cual se cumple la acuñación destinal. La figura se declina de múltiples maneras; pero cada vez está en juego la operación y la efectividad de la *Prägung*. Esta siempre requiere de la presentación de dicha figura, la cual en cambio sólo es y sólo vale en cuanto está atravesada o investida por dicha apuesta de la acuñación.

¹ Las referencias de las citas remiten a las ediciones de Heidegger que se encuentran consignadas al final de este artículo. Sin embargo, las traducciones han sido hechas a partir de las propias versiones de Paul-Étienne Atger. (N. del T.)

² Estos cursos sobre Hölderlin deben ser vistos como una reacción al episodio desastroso del rectorado. Sin embargo, no conllevan revisión filosófica alguna, manteniendo la totalidad de las razones filosóficas positivas del compromiso al lado de los nazis, y la 'política del poema' que Heidegger intenta sustituir al desastre de su 'política del saber' es más bien la radicalización de esta, algo que por su parte Ph. Lacoue-Labarthe denomina un 'archi-fascismo'.

Heidegger es lo más explícito sobre este punto al referirse a la figura trágica de Edipo en la *Introducción a la metafísica*: “No debemos ver a Edipo sólo como el hombre que cae sino que comprenderlo también como aquella figura del *Dasein* griego cuya pasión fundamental se atreve a avanzar hasta el último extremo con la mayor ferocidad, la pasión del desvelamiento del ser” (Heidegger 1993:102). Este pasaje retoma totalmente lo que se juega en la distinción, establecida en el § 74 de *Ser y tiempo* (Heidegger 1997:400), entre la dimensión ‘individual’ del *Dasein* –o su individuación como ese ente cuyo ser es cada vez mío (*jemeinig*)– y su posibilidad de existir de manera historial (*geschichtlich*), en cuanto dicha posibilidad compromete necesariamente al ser-con (*Mitsein*), y en cuanto que el acceso del *Dasein* a la dimensión del destino (*Geschick*) implica su inscripción en un co-destino (*Mitgeschick*). Si se retoman los términos, esto significa que no debemos ver en Edipo el simple ‘destino’ (*Schicksal*) de un *Dasein* individual simplemente “expuesto a los golpes de la suerte” (*Schicksalhaft*), sino más bien como la ejemplaridad de una figura que hace ver el co-destino en su dimensión de historialidad. Lo que aparece entonces en esta figura singular del hombre-Edipo es la manera en que un destino individual está literalmente configurado (*ausgestaltet*), o incluso *impreso, acuñado* (*ausgeprägt*) –si no *tipeado*– por la acuñación de un tipo destinal, que, por esta razón, este ejemplifica. Pero al mismo tiempo –y este es el sentido decisivo de la figura– Edipo no es solamente un ejemplo, un *caso* de la pasión griega por la verdad. En él, esta pasión “se atreve a avanzar hasta el último extremo con la mayor ferocidad” (cursivas de P.-E. A). Antes que eso, es el ejemplo extremo, excelente o *ejemplar*: el *arquetipo*. Por este hecho, su presentación (*Darstellung*) en la tragedia no se contenta con hacer ver la acuñación destinal; la cumple como tal, y por ello le es absolutamente esencial. La *Gestalt* es la efectividad misma de la acuñación, en tanto que la mostración en una singularidad visible configurada es indisociablemente puesta a la vista e intimación configuradora; o, más bien, puesta a la vista como intimación configuradora. En cuanto figura en la cual ‘es preciso ver’ al griego en tanto griego, Edipo es considerado como una *llamada* al alemán en tanto alemán. Edipo es así un *monstrum*, en todos los sentidos del término: aquel que se hace ver, y cuya monstruosidad –cuyo carácter ‘salvaje’, *ungeheuer*, *unheimlich*, *deinon*, ‘enorme’, inquietante o terrorífico– constituye un prodigio, un signo que advierte y/o intima, simultáneamente una puesta en guardia y una llamada.³

Paralelamente, en *El origen de la obra de arte*, la puesta-en-obra de la verdad como lucha entre el encubrimiento de la tierra y la apertura del mundo se instala en una figura. El término *Gestalt* apunta aquí a la *estatura* del dios, erigida y amparada en el templo griego, que despliega su presencia y delimita, en dicho despliegue, el recinto sagrado; que permite al estar-en-pie del templo ser lo que “ensambla y reúne la unidad de vías y de rasgos” que confieren al ser humano “la figura de su destino”, y que abren la evidencia de lo visible

³ Sobre este tema de la ambivalencia del *deimon*, cfr. el comentario del coro de Antígona, y en particular de los asinetones: *pantoporos aporos* y *hypsipolis apolis* (Heidegger 1993:135 s.).

donde cada cosa encuentra “su figura más destacada” (*ihre abgehobene Gestalt*). Así considerada, la obra se pone en juego como hogar unificador de la totalidad reuniente e intimatoria de rasgos del ente (*Gefüge*), por la cual un mundo reina (*waltet*) o se dispone-en-mundo (*weltet*), en tanto que mundo de un *Dasein* historial, y donde se deciden —es decir, se envían y se acuñan— “lo sagrado y lo profano, lo grande y lo pequeño, lo audaz y lo cobarde, lo noble y lo inconsistente, el maestro y el esclavo”, o incluso “el despertar de un pueblo hacia lo que le ha sido dado realizar” (Heidegger 1995a:36 s.).

Pero, en todos los textos de esta época, aunque no esté designada con el término *Gestalt*, la figura es todavía y sobre todo la figura de aquel por quien sucede la formación, la figuración, la instalación y la fundación de dicha acuñación. Es la figura del ‘creador’ según su triple versión: ‘el poeta’, ‘el pensador’ y el ‘creador de estado’. El poeta, dice Heidegger, inaugura originariamente la verdad del *Dasein* de un pueblo como tonalidad fundamental (*Grundstimmung*); el pensador concibe, ensambla y abre el Ser así desvelado en tanto Ser, y el creador de estado conduce a este pueblo a sí mismo en tanto pueblo, mediante la creación del estado acorde con su esencia; por esta creación, el Ser desvelado por el poeta y concebido por el pensador está instalado (*gestellt*) “en la gravedad primera y última del ente, es decir, en la verdad historial *determinada como tonalidad*” (Heidegger 1980:51). La creación se funda en la violencia (*Gewalt*) esencial del saber, o sea, en la exposición resuelta del *Dasein* a la superioridad (*Übermacht*) del ente en cuanto predominante (*durchwaltend*) en su totalidad. Dicha violencia es creadora por cuanto hace advenir cada vez un mundo al configurar la irrupción abriente (*eröffnende Einbruch*) del *Dasein* en medio del ente. Como vemos, es nuevamente como figura y como ejemplaridad que dicha violencia creadora efectúa una configuración de la trascendencia finita: el *Dasein* creador no concreta nada menos que el existir ‘auténtico’ o ‘propio’ (*eigentlich*), en cuya fenomenalización *Ser y tiempo* veía la posibilidad de un acceso a la apertura del sentido del ser *en general* (*überhaupt*). La irrupción abriente configura al ser-abierto (*Erschlossenheit*) del *Dasein* figurándose en la figura ejemplar de su *resolución* (*Entschlossenheit*), la cual sólo adviene como resolución en la violencia creadora.⁴ El creador es figura en cuanto cumple *ese* modo ejemplar del existir más radical y auténticamente finito: el existir resuelto en dicha exposición violenta al ente, y dando así la medida de la grandeza (Heidegger 1993:74 s. y 139).⁵

Según estas tres modalidades solidarias de la llamada del destino ejemplar, de la erección de la estatura de lo visible y de la resolución creadora, el concepto de figura forma el pivote de esta onto-tipo-mitología. Esta es, en el fondo, una *ontología figural*.

⁴ A estas tres figuras se agregaron la del sacerdote (*Priester*), según la índole de “la proximidad de aquello que no es absolutamente ente, sino lo más ente de lo ente” (Heidegger 1993:141, 1995a:53), y luego la del soldado, a quien corresponde el “sacrificio esencial” (Heidegger 1995a:53).

⁵ “Estas tres violencias creadoras [...] obtienen aquello respecto de lo cual sólo podemos medir la grandeza” (Heidegger 1980:144).

A partir de los cursos de 1936, Heidegger emprende su comentario del pensamiento de Nietzsche (Heidegger 2000a), que interpreta como una inversión y, con ello, una reconducción de la ontología platónica del *eidos*, apuntando, en la ‘metafísica de artista’, a una ontología de la Voluntad de Poder. Querrá ver en estos cursos lo que denomina su ‘explicación con el nacionalsocialismo’. En el debate de 1955 con Jünger (Heidegger 2000b), reconduce su concepción de la *Gestalt* –en tanto acuñación del ente como producible y del hombre como trabajador sobre la base de un ‘ser-tranquilo’– al *aei on* de la *idea* platónica.

Podríamos estar tentados de ver en dicha delimitación de la onto-tipología una toma de distancia de Heidegger respecto de su propio pensamiento de los años treinta, respecto de lo que sería un residuo metafísico que la *Kehre* estará llamada a sobrepasar. Sin embargo, esta delimitación dejará subsistir por completo en su pensamiento lo que se puede denominar un ‘mito del poema’, es decir, a la vez una fascinación de la escritura filosófica con una propiedad y una apropiación del decir poético⁶ propiamente míticas, y una doble sobredeterminación: aquella del arte por el primado del poema y aquella del poema por el primado del mito, definitivamente mantenidos por Heidegger. Por esta razón, no podríamos contentarnos con esta demarcación relativa. El mantenimiento, a través del mito, de una poderosa atracción por el motivo del tipo, indicaría que la delimitación de la metafísica platónica de la *idea* habría dejado intacto el núcleo problemático de esta ontología figural. Me parece que para comprender este hecho no es suficiente con la pura explicación por un efecto de falsificación o de obliteración propia de la auto-interpretación, aun cuando ella esté operando y sea perfectamente justificada. Habría que suponer que si el núcleo de la ontología figural permanece fuera de la delimitación, es también debido a que algo de esta ontología figural se habría mantenido desde el principio más allá o más acá de la onto-tipología así delimitada. Habría que suponer, en el corazón de este pensamiento, una tensión profunda entre esta atracción en dirección al tipo, que juega el rol de una *sobredeterminación onto-tipológica de la figura* y una *resistencia de la figura a dicha sobredeterminación*, por lo cual la onto-tipología no podría simplemente constituir la verdad de un pensamiento de la figura.

Además, según esta hipótesis no bastaría con repetir en Heidegger el gesto que él mismo cumple respecto de Nietzsche y de Jünger. Sin pretender subestimar la importancia de la influencia de Nietzsche en el principio de este pensamiento de la década de 1930, parece que, sin embargo, lo que en el pensamiento de la figura escapa a la explicación con Nietzsche y a una reconducción a la metafísica, reclama ser interrogado, y que una genealogía de la ontología figural debe hacerlo en una dirección distinta. Intentando

⁶ Se trata por supuesto de las diversas tentaciones o tentativas de pasar del régimen filosófico al régimen poético de la escritura (*La experiencia del pensar, El camino de campo*, etc.), pero también, como en una extraña repetición invertida del gesto platónico, de la ambición por despachar la ‘lengua de la metafísica’, dispensándose así de afrontar, para el pensar, el problema de la impropiedad esencial de la lengua *como tal*, impropiedad en la cual el filosofar debe no obstante encontrar su recurso.

identificar esta proveniencia distinta sería posible mostrar a la vez lo que aboca a este pensamiento a sobredeterminarse por la atracción del tipo y lo que en él resiste a dicha atracción. Esto, en cambio, permitiría comprender entonces en qué medida sería por falta de haber reconocido el alcance y la problematización de esta otra proveniencia que la auto-interpretación habría fallado en definitiva a una verdadera demarcación y habría mantenido, *mutatis mutandis*, el dispositivo onto-mitológico. Igualmente, otra luz podría ser arrojada sobre la naturaleza misma de esta influencia nietzscheana y sobre el tipo de violencia interpretativa de la cual procede.

Quisiera sugerir aquí que esta proveniencia distinta se juega en la lectura de Kant, es decir, esencialmente, en la cuestión del esquematismo en su relación con el problema de la finitud.⁷ Para sugerir algunas pistas me contentaré con indicar ciertos jalones en el recorrido que condujo hasta esta ontología de la *Gestalt*, a partir de la reapropiación y de la crítica immanente de la fenomenología husserliana en la primera mitad de los años veinte, y pasando por la interpretación del pensamiento crítico de Kant que comienza en 1925 y se desarrolla hasta el umbral de los años treinta.

Primer jalón

A partir de la ‘abertura’ husserliana llevada a cabo por las *Investigaciones lógicas*, en particular la Sexta, con el ‘descubrimiento fundamental’ de la ampliación del concepto de intuición a los actos categoriales (Heidegger 2006:70-99), Heidegger aborda la

⁷ No es indiferente que Kant haya tenido un pensamiento explícito del tipo. Se trata desde luego de la problemática de la ‘típica del juicio práctico’ en la *Crítica de la razón práctica*, en relación con las cuestiones del *ejemplo* y del *respeto*. Pero, más implícitamente, es la problemática de la *Crítica de la facultad de juzgar* que se encuentra presa en el juego de estas cuestiones, con el uso del término hipotiposis en el § 59. Además de la presentación esquemática ‘directa’ del concepto –de la que se podría mostrar que precisamente no es una presentación directa, salvo quizás en el caso específico de la *construcción* matemática del concepto–, la hipotiposis, *exhibitio* o *subjectio sub adspectum*, engloba la presentación ‘indirecta’, ‘analógica’ o ‘simbólica’ de la Idea impresentable de la Razón, por la mediación de la *reflexión de la regla de presentación de una intuición empírica*, regla con la cual el concepto está relacionado *con ocasión* de la intuición (Kant 1991:257-260). El pensamiento kantiano del símbolo en dicho parágrafo sin duda no se dejaría reducir a lo que Heidegger dice de ese concepto en *El origen de la obra de arte*, ni tampoco el concepto de hipotiposis se dejaría reducir a una determinación onto-tipológica. Para mostrarlo, sería necesario un pasaje por el análisis del uso del verbo *hypotypoun* en Aristóteles, así como por el origen del uso que hace Kant del término hipotiposis en la retórica. Dejo estos análisis, bosquejados en la versión de este texto presentado en el coloquio (cfr. *supra*, n. *, página 49), para un trabajo ulterior. Bastará aquí con notar que la problemática del tipo práctico y la de la hipotiposis remiten ambas a lo que denominaría ‘la disimulación originaria del esquematismo’, y a la de lo impresentable como tal, y por ende a aquella del fenómeno (cfr. *infra*). Lo que puede ser mostrado a propósito de la interpretación heideggeriana del esquematismo valdrá entonces, en principio, para lo que concierne al tratamiento expreso del tipo en Kant. En lo que concierne a la cuestión del *typos* en Aristóteles, cfr. Boehm (1965), quien hace una lectura onto-tipológica inspirada en *Zur Seinsfrage*. En lo que concierne al sentido de la proveniencia retórica del concepto de hipotiposis en Kant, cfr. Gasché (2003).

problemática kantiana del esquematismo en el curso de invierno de 1925-1926 (Heidegger 2004), que sigue inmediatamente a los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Lo que evidentemente interesa a Heidegger es el hecho de que Kant introduce el tiempo ‘entre’ la categoría y la intuición, por así decir, permitiendo liberar la problemática de la plenificación de los límites de la inmanencia egológica donde Husserl la encerraba, para así articularla con lo que en esa época denominaba “el ser del ente cuyo modo de ser es la intencionalidad” (Heidegger 2006:140-147), y que tomará más tarde el nombre de *transcendencia*, de la cual dirá que “hace posible la intencionalidad”.

Pero, sin embargo, es Heidegger quien ve aparecer inmediatamente los límites de la concepción kantiana del tiempo, en vistas a superarlos, a partir de un concepto de fenómeno y de una idea de lo fenomenológico todavía ampliamente dominados por el primado de la donación y por la mirada [*visée*] de una plenitud del ver, aunque ellos tuviesen que ser conquistados problemáticamente, y no estén disponibles, como en el caso de Husserl.

En ese curso de 1926, el recorrido de la primera *Crítica* se presenta efectivamente –con cierta insistencia– estando afectado por un profundo equívoco. Por un lado, en cada etapa decisiva de su problemática, Kant es conducido irresistiblemente hacia el tiempo, es decir, hacia la cosa misma, cuyo tenor fenoménico proporciona, según Heidegger, toda su coherencia a dicha problemática. Es preciso entonces reconocerle el mérito de haber *visto los fenómenos* –fenómenos que se le imponían *bajo coerción*– y de haberlos *visto fenomenológicamente*. Pero precisamente, dice Heidegger, Kant *sólo* se dirige a los fenómenos bajo coerción ya que, por otra parte, su recorrido está dominado por el *dogmatismo* y sus *presupuestos* son heredados del pensamiento cartesiano (los del primado ontológico absoluto del *Ego cogito*, a partir del cual todo lo que es a priori necesariamente debe ser en su esencia *cogitatio*). Sistemáticamente prorroga ese primado, sin interrogarlo, incluso sin explicitarlo, en particular cuando caracteriza al tiempo como ‘representación originaria’, en tanto forma de la intuición y en tanto intuición pura. De ahí provendría, según Heidegger, la oscuridad del pensamiento de Kant, en el cual “una parte de mostración fenomenológica se mezcla [...] con un dogma, por el cual ella está en cierta medida aplastada”. Heidegger recoge así en Kant una

intrincación específica de su manera de proceder, que entremezcla el rigor fenomenológico y la argumentación dogmático-constructiva. Unas veces permite a lo que es visto fenomenológicamente determinar de la manera más posible el cuestionamiento; en otras, la carga de una posición dogmática viene a aplastar toda elaboración de aquello que es visto fenomenológicamente. (Heidegger 2004:220)

Por efecto de esta doble coerción, Kant *no ve lo que ve*. No puede explicitar ni determinar las estructuras fenomenológicas del tiempo, en el seno de las cuales no obstante

se mueve. Esta misma dependencia desapercibida en relación con la tradición es lo que le conducirá a pasar por alto el carácter temporal del Yo pienso y su mismidad con el tiempo como auto-afección, mientras comprende la necesidad de clarificar la posibilidad de la unión del concepto y de la intuición en el esquematismo. Así, habiendo fijado intuición y pensamiento a partir de la dualidad de la sensibilidad y del entendimiento, concebidos como dos fuentes heterogéneas del conocimiento, es conducido simplemente a yuxtaponerlos, y finalmente se impide a sí mismo comprender su unión de otra manera que como reducción o disolución de una en la otra (de la sensibilidad en el entendimiento). De este modo, encierra su comprensión del esquematismo en límites decisivos, restringiéndolo a la determinación del *Erscheinung* en el sentido del determinar lógico-científico.

Ahora bien, lo que Kant ve sin ver, aquello de lo cual simplemente “hace uso” (Heidegger 2004:281) sin explorarlo, es precisamente –a través de los conceptos de ‘forma de la intuición’ y de ‘intuición pura’– cierta esencia del ver, pero de la cual no alcanza a explicitar su estructura. Dicha estructura es la del *miramiento previo y no-temático a...* (*das vorgängige und unthematische Hinblick auf...*). El tiempo, en cuanto forma de la intuición, es eso *en vistas a lo cual* (*im Hinblick worauf*) lo intuido se ordena como lo sucesivo (*das Nacheinander*). Es el puro ‘uno-fuera-de-otro’ (*das reine Auseinander*) como término (*das Worauf*) de una visión (*Hinblicknahme*), que simplemente deja a lo diverso ofrecerse a la vista como diverso, pero que así sólo puede dejarlo llegar-a-encuentro (*Begegnenlassen*) en la medida en que este término y esta visión permanecen no-temáticos y en la medida en que el miramiento que arroja una mirada sobre él no se vuelve expresamente en su dirección, sino que simplemente lo tiene en su mira (Heidegger 2004:221-237).⁸

Esta misma estructura del miramiento no-temático es lo que caracteriza al esquematismo. La síntesis figurativa (*synthesis speciosa*) efectuada por la imaginación productiva consiste en *formar (bilden)* una ‘imagen’ (*Bild*) en tanto ‘vista de...’, y así en ‘procurarla’, y no simplemente en dejar que lo visto llegue a encuentro. La imagen esquematizante debe ser tal que pueda hacer sensible (*versinnlichen*) un concepto en su función de regla de la síntesis unificadora (*synthesis intellectualis*), ofrecer una vista ‘de’ dicho concepto. Pero esa vista no podría consistir en una ‘imagen’ en el sentido de una vista directa del concepto mismo, y menos aun en el sentido de una reproducción (*Abbild*). Esta vista debe ser tal que ella *se forme en consideración con* la regla de unidad que es el concepto, en cuanto *regulada en su formación por dicho miramiento*, y debe así estar en condiciones de indicar esta regla en su función reguladora. Por eso mismo, dicho miramiento regulador de la formación de la imagen con la regla de la unidad sintética ‘muestra’ el concepto en cuanto que este mismo regula su propia ‘puesta en imagen’, su propia mostración. Al

⁸ Esta estructura será descrita como *syndosis* (‘co-donación’, *Mitgebung*), anterior a la *synthesis* y condición de posibilidad de esta última, en Heidegger (1995b:135-139).

dejarse regular por dicho miramiento, la formación de la vista se hace vista de la regla de la formación. En tanto formación (*Bildung*), en tanto pre-bosquejo (*Vorzeichnung*), la vista esquematizante no solamente deja ver lo que está formado con vistas a esta regla (la imagen), sino que también hace ver del mismo golpe –y en cuanto tal– el *Worauf* de esta ‘toma en consideración’ que el concepto es. Simétricamente, a través de semejante miramiento de la formación con la regla, es el concepto mismo el que *adquiere para él mismo un miramiento a su mostrabilidad en una vista*. En cuanto término regulador del miramiento constitutivo de la síntesis figurativa, el concepto unifica, determina y regula *en consideración con esta síntesis*, en consideración con la intuición: él mismo *se regula* sobre la posibilidad de la formación de una vista regulada por él, y así adquiere su *Bedeutung*, su *Realität*. El esquematismo se deja describir así como este pre-bosquejo formador de la vista que se cumple por y como el miramiento y la regulación recíprocos de lo regulador y lo regulado. La *synthesis speciosa* se efectúa teniendo en vistas a la *synthesis intellectualis* en tanto miramiento a la *synthesis speciosa*.

En el esquematismo trascendental, que debe hacer posibles el esquematismo empírico y el esquematismo matemático (o ‘construcción’), la imagen formada en consideración con la regulación conceptual no es otra que lo que hace posible toda imagen, toda vista, toda intuición, es decir, precisamente aquello a lo cual debe necesariamente tener consideración todo dejar-llegar-a-encuentro de un visible: el tiempo. Si es posible el esquematismo en general es en la medida en que la ‘forma de la intuición’ (*Form der Anschauung*) –como *Worauf* de la toma de vista no-temática que ordena lo diverso como diverso– es *formada* (*gebildet*) en consideración con la regla de la unidad sintética, y así se hace ‘imagen pura’ en cuanto puro miramiento. Pero si dicha formación de la imagen pura –la *synthesis speciosa* como acto de la imaginación trascendental– no es otra cosa que el miramiento recíproco del tiempo y del Yo pienso, esta estructura de miramiento del ver implica la mismidad del *Worauf*: la mismidad del tiempo y del Yo pienso como auto-miramiento, como auto-afección (*Selbstaffektion*).

Sin embargo, en su análisis del esquematismo, Kant está impedido para ver esta temporalidad del Yo pienso. Mantiene la unidad sintética del Yo pienso ‘fuera del tiempo’, y así la síntesis figurativa y la síntesis intelectual se mantienen una fuera de la otra, porque comprende la temporalidad como intratemporalidad, es decir, como el carácter de lo que llega a encuentro al interior de la estructura de miramiento, y no como la estructura misma del miramiento, que deja indeterminada. Todo su pensamiento del esquematismo está así bloqueado al interior de los límites de esta comprensión determinada del tiempo, que interpreta como sucesión de horas (*Jetztfolge*). Pero el ahora (*Jetzt*) debe ser comprendido como derivado del presente (*Gegenwart*). Esta derivación depende de un ‘viraje’, de la preocupación circunspecta respecto de la disponibilidad para el uso (*Zuhandenheit*) que se modifica como puro y simple aviso del ente subsistente (*vorhanden*), viraje que será el objeto de los análisis del § 69 de *Ser y tiempo*. El esquematismo examinado en este marco *no es más que* el esquematismo de

la *Vorhandenheit*, y las categorías del entendimiento son exclusivamente los conceptos fundamentales de la *Vorhandenheit*, ya que el tiempo a partir del cual es pensado este esquematismo es el tiempo del ente intramundano ('de la naturaleza'). Así, el § 36 de este curso de 1926 reconduce todo el análisis del esquematismo y de la *synthesis speciosa* al presentificar (*Gegenwärtigen*) como modo de ser y modo de enunciación del *Dasein* respecto del mundo, "el ser-cerca-de" (Heidegger 2004). Para hacer aparecer la estructura fenomenológica de la auto-afección autorreguladora, hay que pensar, dice Heidegger, "una derivación del tiempo como diversidad de los ahora a partir del tiempo originario como estructura del ser del *Dasein*" (Heidegger 2004:315-317). Hay que reconducir el *Jetzt* en cuanto *categorial* al *Gegenwart* en cuanto *existencial*. En otros términos, los fenómenos que Kant ve sin ver no son otra cosa que las estructuras extáticas de la temporalidad existencial.

Ahora bien, en el momento mismo en que reconduce el esquematismo al presentificar y delimita el *Jetzt* como modo derivado del *Gegenwart*, Heidegger muestra con el mismo gesto mediante qué necesidad esencial el esquematismo está determinado como retirada, como 'arte oculto', o más precisamente, de qué manera el esquematismo, desde que está restringido a aquel modo determinado del comportamiento teórico respecto del ente *vorhanden*, no procede ni se cumple en su estructura de auto-afección más que como retirada de sí mismo: "El tiempo mismo en cuanto este tener-consideración se relaciona de manera no-temática con el tiempo en cuanto pura sucesión de ahora, de tal manera que el tiempo mismo, es decir, este dejar-llegar-a-encuentro constantemente previo se da él mismo a sí mismo, pero de manera no-temática" (Heidegger 2004:314-315). Este carácter no-temático permite entender en qué medida la auto-afección originaria pura y universal ofrece lo intuible a partir de su propia retirada: "La sucesión de ahora afecta de una manera tal que ella misma deja ver algo, no-temáticamente, es decir, en cierta forma *retirándose y eclipsándose constantemente en sus mostraciones*. El afectar (*Affizieren*) es algo como un constante *poner-se-de-lado* (*Auf-die-Seite-Treten*) y un constante dejar-ver que libera" (Heidegger 2004:315-317; cursivas de P.-E. A.). Así, en el esquematismo kantiano, la mostración de la imagen pura, la auto-afección y la retirada –disimulación del 'arte oculto'–⁹ serían una sola y misma cosa. Pero si esto es así, sería sólo en la medida en que la mostración está de entrada determinada como presentificación del ente *vorhanden* a partir de la modificación del éxtasis del *Gegenwart*. Si se quiere, forzando un poco la expresión, la disimulación de la temporalidad existencial extática es el procedimiento mismo del esquematismo *en cuanto categorial*.

Pero esto significa entonces que en esta época –1926– dos cosas son evidentes para Heidegger.

⁹ "El esquematismo [...] constituye un arte oculto (*verborgene Kunst*) en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento (*Handgriff*) de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto" (Kant 2004:185).

Primero, que la disimulación del esquematismo procede simplemente del recubrimiento (*Verdeckung*), inherente a la autocomprensión más próxima del *Dasein* mismo, al cual el logos fenomenológico puede y debe arrancar los fenómenos. Puede y debe ser arrojada una luz sobre este ‘procedimiento’, que permanece oculto a ojos de Kant. Si se quiere, la luz de la *Zuhandenheit* puede y debe ser arrojada sobre el *Handgriff* de la *Vorhandenheit*, es decir, la luz de la ipseidad del *Dasein* que existe extáticamente puede y debe ser arrojada sobre la auto-afección del tiempo en su relación esquematizante con el Yo pienso.

En segundo lugar, si el análisis de las estructuras ekstáticas de la temporalidad existencial tiene lugar para resolver la dificultad kantiana del esquematismo, entonces significaría que la problemática de la *Darstellung*, de la *Versinnlichung*—de la hipotiposis—¹⁰ estaría llamada a ser pura y simplemente disuelta en aquella de los éxtasis, como da testimonio la exclusión explícita del concepto de *Darstellung*, en 1925, en la distinción entre *Phänomenon* y *Erscheinung*, remitido a la *indicación*, es decir, a una donación “indirecta, mediata, simbólica” (Heidegger 2006:109-113). En suma, ni la presentación de lo impresentable —y la presentación a secas— ni por ende tampoco el esquematismo, serían problemas, salvo para un pensamiento que desde entonces reduce la intuición sólo a la vista del ente *vorhanden*, para un pensamiento que se coloca de antemano por debajo del viraje de la *Umsicht* como puro y simple aviso teorético, y que ignora la derivación de sus estructuras categoriales a partir de las estructuras temporo-existenciales.

Segundo jalón

Pese a esta aparente disolución programada de la problemática del esquematismo en aquella de los éxtasis, el mismo término *esquema* regresa a la pluma de Heidegger, primero en el § 69 de *Ser y tiempo*, y luego en el curso de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

El § 69 de *Ser y tiempo* plantea “el problema temporal de la trascendencia del mundo”. La condición de posibilidad del mundo —dice Heidegger— reside en que la unidad ekstática de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) posee un horizonte. Este se declina según los tres modos de ‘la escapada’ (*Entrückung*) ekstática, y constituye para cada uno de ellos lo que Heidegger denomina el ‘hacia-que’, el *Wohin* del éxtasis: “Los éxtasis solamente son escapadas hacia... Más bien un *Wohin* de la escapada pertenece al éxtasis. A este *Wohin* del éxtasis lo llamamos esquema horizontal” (Heidegger 1997:365). Heidegger nombra cada uno de esos tres esquemas horizontales: al por-venir corresponde el esquema del ‘en-vista-de-sí-mismo’ (*Umwillen seiner*); al haber-sido, el esquema del ‘ante-que’ (*Wovor*) del ser-arrojado; y al presentificar (*Gegenwärtigen*), el esquema del ‘presente’.

¹⁰ Cfr. *supra*, n. 7.

En su unidad, estos esquemas determinan *eso-hacia-lo-que* (*das woraufhin*) el *Dasein* está abierto (*erschlossen*), cumpliendo con ello conjuntamente la trascendencia como apertura (*Erschlossenheit*) de un mundo.

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, los “esquemas horizontales de la temporalidad ekstática” son igualmente abordados en el marco del examen de la relación entre ‘ser-en-el-mundo, trascendencia y temporalidad’. Heidegger dice que “la determinación más central del mundo y de la temporalidad” reside en que la trascendencia se hace posible por el hecho de que cada ekstasis comporta un esquema:

Los ekstasis temporales (porvenir, haber-sido, presente)¹¹ no son simplemente ekstasis en dirección a..., que acaban en dirección de la nada, sino que ellos comportan, en calidad de transportes extáticos en dirección a, y según su carácter ekstático respectivo, un horizonte prescrito por el modo de transporte (el modo del porvenir, del haber-sido y del presente), y *propio del ekstasis mismo*. En tanto transporte ekstático hacia..., cada ekstasis comporta en sí y de manera intrínseca *un bosquejo de la estructura formal de su hacia-que, y ese Wohin se denomina horizonte o esquema trascendental del ekstasis*. (Heidegger 2000c:360)

En ambas ocasiones ya no se trata de un comentario del texto kantiano. Heidegger efectúa de hecho una reapropiación del concepto de esquema, para hacer un uso fenomenológico autónomo de él. Esta reapropiación corresponde a un momento totalmente decisivo en la economía de la *Seinsfrage*, el del pasaje del análisis de la temporalidad ekstática como “sentido de ser del *Dasein*” al del tiempo como “horizonte trascendental de la cuestión del ser en general”. Se trata nada menos que del *telos* de toda la empresa. El § 69 de *Ser y tiempo* no hace más que esbozar programáticamente sus elementos rectores: es en la tercera sección del *Hauptwerk*, “Zeit und Sein” –jamás publicada– donde debía volver a elaborar concretamente esta problemática. El curso de verano de 1927 es seguramente la cantera de una de las versiones de esta tercera sección. Con el fin de marcar el desplazamiento que se juega en esta articulación del ser del *Dasein* y del ser en general, Heidegger en ese curso reserva el término *Zeitlichkeit* para la temporalidad existencial y usa el término *Temporalität* para designar la *Zeitlichkeit* en su función de condición de posibilidad de la comprensión del sentido del ser a partir del tiempo. Y, según esta relación, la *Temporalität* se caracteriza precisamente como esquematización del horizonte de los ekstasis: “La *Temporalität* es la *Zeitlichkeit* en vistas a la unidad de los esquemas horizontales que le son propios” (Heidegger 2000c:366). La comprensión del sentido del ser, entonces, se cumple propiamente como esquematización temporal del

¹¹ El presente (*Gegenwart*), que era designado como esquema horizontal del presentificar, es considerado aquí como uno de los ekstasis; su esquema correspondiente es la *Praesenz*.

Wohin de los éxtasis. El § 21 de ese curso intenta mostrar la derivación del *Jetzt* y de la *Vorhandenheit*, pero también de la *Zuhandenheit*, a partir de ese esquema más originario que denomina la *Praesenz*, para distinguirlo del éxtasis del presentificar (*Gegenwärtigen*) y del presente (*Gegenwart, Augenblick*).

Teniendo en cuenta los términos en los que es formulado en Kant, el esquematismo podía parecer solamente el nombre de la incapacidad de este para ver la temporalidad originaria del Yo pienso. Ahora bien, el esquematismo finalmente se revela como lo mismo que Kant habría ‘visto’. Así, la vuelta hacia las estructuras extáticas de la temporalidad existencial sólo permite abrir el secreto de este ‘arte oculto’ en la medida en que esta lleva a elucidar *otro esquematismo*, aun más originario que aquello que la analítica existencial pudo derivar de esas estructuras. Pero si semejante elucidación tiene por tarea liberar al pensamiento del ser del marco de la ontología tradicional de la *Vorhandenheit*, no sólo debe remontar del *Jetzt* al *Gegenwart*, y luego, desde este último a su esquema horizontal propio, sino que todavía debe elaborar fenomenológicamente cada uno de los esquemas horizontales que corresponden a los otros éxtasis. Si el § 69 de *Ser y tiempo* enumera y nombra en efecto estos esquemas, los *Grundprobleme* se mantienen sólo en el análisis del esquema correspondiente al *Gegenwart*, designado con el término de *Praesenz*. Heidegger hace valer razones de oscuridad de la exposición para justificar la postergación en la exposición de los otros dos esquemas.

Además, este análisis de la *Praesenz* permanece demasiado formal y programático. Heidegger lo determina esencialmente en su función de posibilitación de la *Vorhandenheit* y de la *Zuhandenheit* del ente intramundano. El esquema temporal es descrito como el bosquejo formal de aquello en dirección a lo cual el ente está proyectado. Pero el horizonte en dirección del cual se abre la escapada ekstática no está para nada constituido en cuanto vista autónoma tematizable; por el contrario, está solamente *bosquejado*. El bosquejo esquemático se cumple necesariamente en la misma proyección, y entonces en el mismo descubrimiento del ente que ahí se proyectó. El esquema temporal no es otra cosa que la modificación del éxtasis en tanto que *escapada hacia...*, *desde la cual* el ente proyectado se da en su temporalidad propia, es decir, en tanto que su horizonte *se escapa*, conforme a su estructura de horizonte. La estructura de *miramiento a...* y de *toma de mirada* sobre el *Worauf*, tal cual ella había sido descrita a propósito del esquematismo kantiano, es entonces reproducida y simplemente transpuesta en el nivel de ese esquematismo temporal. El bosquejo esquemático del horizonte temporal debería a fin de cuentas, al igual que la sucesión de horas, “eclipsarse en cada una de sus mostraciones”, en tanto que “dejar-ver que libera”. El éxtasis no se escapa hacia su horizonte más que escapándose de sí mismo o a sí mismo como horizonte; sólo bosqueja una vista que deja ver, dejando escapar lo que bosqueja en beneficio de lo que deja ver.

Se podrá preguntar en qué medida la descripción del esquema temporal de la *Praesenz* no proporciona *el único modelo disponible* para aprehender un esquematismo ekstático-horizontal de manera general. Si el horizonte en dirección del cual el ente es proyectado

sólo se bosqueja en la modalidad misma de un descubrimiento de dicho ente, ¿cómo podría un horizonte bosquejarse sin ser aquel del ente? ¿Cómo un horizonte podría bosquejarse, y así dejarse ver él mismo en su función de horizonte, sin dejar ver un ente intramundano? El ente descubierto y el horizonte de su proyecto, ¿no forman, a semejanza de la imagen y del concepto, una estructura de miramiento recíproco? Designar las tres dimensiones de la temporalidad ekstático-horizontal como *bosquejos esquemáticos del horizonte*, ¿no es decir, a fin de cuentas, que *no hay más que un único esquema*, el de la *Praesenz*? Pero si el desprendimiento de la *Praesenz* por fuera de los límites del esquematismo del *Jetzt* y de la *Vorhandenheit* implica la mostración de su ligazón estructural con los otros ekstasis en el seno de la unitotalidad ekstática del horizonte, ¿en qué medida una descripción aislada del esquema de la *Praesenz* puede dejar ver otra cosa que lo que era manifiesto en el caso del esquematismo en Kant, es decir, su estructura esencial de retirada? Hay razón para sospechar que esta dificultad –en particular la postergación del análisis de los esquemas horizontales del futuro y del haber-sido– no deja de tener relación con la ‘retención’ de esta tercera sección “Zeit und Sein” y con el fracaso de toda la empresa de la *Seinsfrage*.

Tercer jalón

La idea de que la comprensión kantiana del esquematismo permanece bajo el dominio de una concepción del tiempo a partir del puro *Jetzt* y del ser del ente a partir de la pura *Vorhandenheit*, es decir, de la idea de que es posible un traspaso de los límites del puro esquematismo categorial-presencial, será mantenida, sin embargo, más allá del *Kantbuch*, hasta 1930.

En *Schelling y la libertad humana*, la problemática de la *Vorhandenheit* y de sus límites esenciales es reformulada a partir de la cuestión de la libertad. Planteando el problema de la *posibilidad* de la libertad como libertad trascendental y luego de su *efectividad* como libertad práctica, Kant viene a estremecer, según Heidegger, la concepción más constante en la metafísica tradicional, que entiende la efectividad como *ousía-parousía-energeia*, es decir, como *Vorhandenheit*. Así, revela esta cuestión de la libertad simultáneamente como la cuestión más ‘englobante’ y la más ‘ofensiva’, o la más ‘radical’. Interrogar la libertad a partir de su posibilidad y de su efectividad vuelve a situar la cuestión fundamental que dirige a la filosofía –la del ser del ente como *ousía*– bajo la cuestión de la libertad, revelando que “la cuestión que dirige a la metafísica se funda en la cuestión de la esencia de la libertad” (Heidegger 1994).

Pero aquí se revelan nuevamente los límites del cuestionamiento kantiano. En efecto, Heidegger muestra que Kant, al pensar la libertad como causalidad, interpreta la personalidad del sujeto a partir de las categorías. Transpone las estructuras categoriales –las del ente *vorhanden*– según una fenomenalidad existencial, pese a que insista con ello

en la heterogeneidad esencial de la persona y del ente dependiendo de la ‘naturaleza’. Entonces es conducido a pensar la libertad según el modo paradójico de una *categoría* –por así decir– *des-categorializada*: ‘causalidad por libertad’. Pero el único medio que Kant encuentra para des-categorializar la categoría de la causalidad con el fin de aplicarla a la persona es, dice Heidegger, *privarla de su esquematismo, de su relación con el tiempo*. Hay que denominar a la libertad *causalitas noumenon*, y hacer de ella un suprasensible. Falta a Kant una determinación ontológica adecuada y suficiente para el ser del hombre, es decir, una determinación adecuada y suficiente de la temporalidad de la existencia. Le está entonces prohibido franquear los límites de esta comprensión del tiempo como relación sucesiva de la *Vorhandenheit* del ente, para acceder a la comprensión originaria de la temporalidad de la libertad. Sin embargo, la tesis de la efectividad de la libertad práctica implica por derecho la posibilidad de una mostración ‘intuitiva’ específica, y por ende, de un esquematismo que le sea propio.

Pero Heidegger nunca dice en ese texto lo que sería *un esquema de la libertad*. Pese a todo, da dos indicaciones que permiten aprehender de qué se trata con esta cuestión. Distingue lo que denomina dos ‘caminos de la libertad’ en Kant.

El primer camino, el de la libertad trascendental, revela que con la libertad se trata, en general, del mundo. La libertad –en cuanto problema de la causalidad– es en Kant el problema decisivo de la cosmología. Un esquema de la libertad será entonces el esquema del mundo en general. Pero ello significa que la cuestión del esquematismo en general –no solamente el de la causalidad, no solamente el de las categorías de la naturaleza y de la *Vorhandenheit*, sino también el de la *Praesenz* y del horizonte temporal de los otros dos ekstasis– debe también hallar su respuesta en el contexto de la problemática de Heidegger, con la puesta en evidencia de la conexión entre la libertad y el mundo.

El segundo camino es el de la efectividad práctica de la libertad, es decir, del problema de la mostración intuitiva de dicha efectividad. Pero el “nuevo concepto de la facticidad” que corresponde al *factum rationis* y el “nuevo concepto de la experiencia” (Heidegger 1994:270) implicado por esa mostración, simplemente recuperan el devenir-práctico de la razón pura. No hay experiencia empírica de la libertad, por la sencilla razón de que el hecho de la libertad *es* pura y simplemente la experiencia, o incluso: la libertad no está dada *en* la experiencia, sino *como* experiencia. La experiencia sólo experimenta la facticidad de la libertad en la medida en que ella misma *es* libertad. Esta no es otra cosa que su propia experiencia en la conciencia del imperativo categórico. Dicho de otro modo, si no hay esquema de la libertad en Kant no es tanto porque esta sea pensada como causalidad, y por ende como categoría, y esté así ‘privada de su esquema’. Esto no quiere decir en absoluto que la libertad pensada de manera no categorial ‘tendría’ su esquema, sino que significa simplemente que la libertad no tiene esquema ya que *sólo puede ser por sí misma su propio esquema*, porque *es* pura y simplemente el esquematismo mismo. Cuando Heidegger dice que no es preciso pensar la libertad a partir de la causalidad, sino que hay que pensar la causalidad a partir de la libertad, podemos comprenderlo

entonces del siguiente modo: el problema no es el de un esquema de la libertad, sino el del esquematismo como libertad o de la libertad como esquematismo.

Sin embargo, semejante tesis implica desde entonces un cambio decisivo en el modo mismo de la mostración. Si la libertad –la auto-legislación del querer– no se experimenta más que como auto-esquematismo, auto-objeción del horizonte, auto-obligación de la regla de la presentación, entonces su mostración –como auto-mostración– sólo se cumple en el pasaje del régimen de la vista al de la escucha y de la respuesta como compromiso. “La facticidad de ese hecho no nos hace frente –dice Heidegger– sino que reside únicamente en nosotros mismos, de modo tal que cada vez somos interpelados por la posibilidad de esta efectividad. Interpelados no en éste o aquél otro, sino con *el compromiso de la apuesta de nuestra esencia (mit dem Einsatz unseres Wesens)*”. “Ahora bien, la esencia, la ligazón esencial, ¿no es acaso algo a lo que podemos arrojar una mirada absolutamente penetrante (*absolut einsichtig erschauen*)? ¿No! La esencia permanece cerrada para nosotros por todo el tiempo que no nos volvamos esenciales en nuestra esencia” (Heidegger 1994:289 y 300).¹²

¿Qué sentido darle finalmente a esta condición –*solange*, ‘tanto como’, ‘durante todo el tiempo que’– y con esta precisión –‘*interpelados* no en este o estotro individuo’– donde parecen venir a reunirse todas las cuestiones: la *Wesensschau* fenomenológica, la disimulación del esquematismo, la impresentabilidad de la Idea, muy cerca de aquella de la política? Si a fin de cuentas el límite de lo visible o el retiro del esquematismo coinciden con el pasaje al régimen de la llamada, ¿qué otra *visibilidad* debe abrir el compromiso que ahí responde? ¿De qué otra visibilidad puede proceder la escucha efectiva de semejante llamada? La reconducción del esquematismo a la llamada de la libertad de la esencia, ¿no conlleva desde entonces –aunque sólo en lo más recóndito– una apelación a la figura?

Conclusiones

Vuelvo ahora al enunciado de mi tema: la interpretación heideggeriana del pensamiento kantiano está dominada por el esfuerzo fenomenológico con vistas a desprender el esquematismo en su retirada, y al intentar liberar de sus límites a la comprensión kantiana de la temporalidad, dicho esfuerzo apunta a pensar, en el fundamento del esquematismo categorial, una libertad de la existencia descrita como auto-bosquejo de la apertura del *Dasein*. Según Heidegger, una auténtica doctrina de la imaginación hubiera conducido a Kant a entender la libertad como *Bildung*, como libre trazado de la auto-afección pura que abre el mundo como mundo. Esta libertad como esquematismo del mundo es lo que el *Kantbuch* llamó desde entonces *la finitud del Dasein en el hombre*, que se cumple

¹² Cfr. también Heidegger (1994:293-294), donde es invocado explícitamente el motivo de la comunidad.

como “la irrupción abriente (*eröffnende Einbruch*) del Dasein en medio del ente” (Heidegger 1998:228-229). Ella tomará el nombre de “libertad para fundar” (en *Vom Wesen des Grundes*, 1929), y luego aquel de “formación de mundo”, *Weltbildung* (en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, 1929-1930), y luego el de *Schaffung*, y que finalmente será designada como *Dichtung*. Pero si la efectuación de dicha libertad por medio del compromiso con la esencia se confunde con su mostración, o si su puesta a la vista no es disponible en ninguna parte sino por y para semejante compromiso, es preciso admitir entonces que el gesto que desprende la retirada conduce, a pesar de todo, a mantener, confirmar, si no a acentuar dicha retirada. La retirada es quizás *el rasgo esencial del trazar como tal*. Paralelamente, si el acceso a dicho compromiso esencial en la libertad del trazar implica haber liberado el bosquejo esquematizante de su envío a la visibilidad del ente en una *Darstellung*, paradójicamente sólo la *Darstellung* de un ente como *Gestalt* puede ofrecer *la atracción* susceptible de producir la *interpelación* de la libertad y *la llamada al trazar de su propia retirada*.

La denominación de la *Gestalt* del creador, del formador de mundo –la más central, pero también la más problemática de la ontología figural, la figura de Hölderlin, o Hölderlin como figura– sobreviene con la falta del esquematismo; “falta” que no es otra que su retirada: finalmente el esquematismo sólo está restringido al esquema de la *Praesenz* y esos límites sólo están franqueados por la *Darstellung* de una figura. Sólo la *Gestalt* es capaz de realizar una ‘esquematación’ (pero aquí este término se vuelve impropio; digamos entonces una ‘hipotiposis’, una *subjectio sub adspectum*) del horizonte temporal de los otros éxtasis: sólo una *Gestalt*, como llamada de y a la *Prägung*, puede llamarnos a la repetición desde el horizonte del haber-sido, sólo una *Gestalt* puede aguardarnos, y con ello configurar el *Wohin* del éxtasis del por-venir. La *Gestalt* es esta grandeza del comienzo que pasa por sobre nosotros para mantenerse en reserva como nuestro porvenir.

Pero, sin duda, este esfuerzo fenomenológico por desprender al trazar de su retirada explica igualmente cómo el pensamiento de la figura –la ontología figural– se encuentra desde su origen empujado hacia su sobredeterminación onto-tipológica y onto-mitológica. En el pensamiento de Heidegger, la *Gestalt* de la ‘grandeza’ sólo viene a suplir al esquematismo inalcanzable de la temporalidad auténtica como libertad –sólo viene a ‘forzar su vista’–, precipitando la finitud de la *synthesis speciosa* en la figuración de una política del tipo. Ciertamente, Heidegger en ningún caso habrá estado tentado por una transgresión cualquiera de la finitud, para contar con la figuración de una infinitud; y es en ello que la ontología figural es todo salvo una onto-tipología *metafísica*. Su recorrido va, por el contrario, en el sentido de una radicalización de la finitud, en el sentido del pensamiento de una finitud infinitamente finita. Pero paradójicamente esta hipérbole quizás proporciona a la ontología figural una dimensión profundamente extraña a lo que exigiría en el fondo un pensamiento realmente ‘fiel’ a la finitud. La figura del formador de mundo se quiere figura de la *archi-finitud*. En cuanto tal, ella permanece constantemente al borde de una *supra-finitud* –y por ende, de una des-figuración de la finitud–,

por muy paradójicas o apofáticas que sean sus formulaciones, y cualquiera sea la tensión problemática que pese a todo trabaja profunda y constantemente a este pensamiento de la ontología figural.

Terminaré ahora con algunas preguntas:

¿Es necesario pensar lo visible a partir de la figura, del *typos*, de la *Prägung*, entendidos como ‘figura de la finitud’? Los términos ‘figura de la finitud’ indicarían aquí la tentativa o la tentación de producir, de erigir, de introducir y de instalar en la visibilidad una figura con la cual se vuelva visible la finitud misma. Pero esta visibilidad, dirigida antes que todo a la dimensión existencial-destinal del ver, tiene el sentido de hacernos ‘decidir quiénes somos’ a partir de la recuperación en nosotros mismos de esta autenticidad o de esta ‘pureza’ del ser finito, conforme a la comprensión de la libertad según Heidegger. La figura que se nos presenta debe volverse en definitiva la nuestra. La ‘figura de la finitud’, la finitud ‘erigida en figura’, o la finitud ‘figurada’ es así la finitud *que se figura en vista de sí misma*, en la medida en que se define como ese poder originario de producir, trazar, abrir, erigir, instalar, y en la medida en que la visibilidad en la cual se instala es la de la escucha de una llamada a sí mismo. Pero dicha llamada no (se) hace ver más que como apelación al tipo.

¿No es necesario entonces, a la inversa, reconducir dicha figura de la finitud a la finitud de lo figural, en tanto que en ella se indica el retiro de ese ‘monograma de la imaginación’ del que habla Kant, de este bosquejo que se caracteriza esencialmente por la *fluctuación* o la *vacilación* de sus rasgos, y que sólo puede satisfacer su función de predeterminación de rasgos singulares de lo que traza in-determinándose y, por ende, sustrayendo radicalmente en ella lo que podría volverse *typos* o acuñación, es decir, también sustrayéndose ella misma de toda figuración? ¿La finitud de la *Bildung* no implica un *escape de sí mismo* o *para sí mismo* que sea constitutivo de la escapada (*Entrückung*) esquematizante *hacia sí mismo*? ¿No hay acaso que reconocer una *heterauto-afección* más ‘originaria’ que la originariedad de la auto-afección formativa, y que impediría toda recuperación de sí mismo como autenticidad o propiedad –y como toma o re-toma de su trazar?¹³ ¿Hay, desde entonces, una figura del trazar originario? ¿Puede una figura singular ser en general LA figura de la finitud, o acaso la finitud de lo figural no implica la multiplicidad de figuras, y, por consiguiente, en cada caso su impropiedad, el escape o la retirada en ellas de todo *Wesensgepräge* de la finitud?¹⁴

¹³ “Pues bien, alguien que sin duda lo sabía, Alberto Durero, pronunció esta conocida frase: “Pues, verdaderamente, el arte está dentro de la naturaleza, y el que pueda arrancarlo fuera de ella, *lo poseerá (der hat sie)*” (Heidegger 1995:60; cursivas de P.-E. A.). Esta cita del autor del *Tratado de las proporciones* quizás no es anodina en el contexto de *El origen de la obra de arte*, considerando el trasfondo platónico (ontotipológico) de su pensamiento estético.

¹⁴ Esta cuestión de la diseminación de lo figural y de la impropiedad de las figuras no es la única que habría que subrayar aquí. También sería necesario introducir aquella del estatuto de la *imagen*, del *Bild*, en su diferencia con la figura. La reservo para otros trabajos.

El *Kantbuch* interpreta finalmente la disimulación del esquematismo como un retroceso de Kant ante lo que ve; ante el abismo de esta finitud de la razón, y su desfondamiento como *ratio*. Pero si el desfondamiento de la *ratio* en Kant no es otra cosa que el suspenso de su suficiencia onto-teo-ateológica de *ratio reddenda* y su retirada interna ‘para hacer sitio’ a su auto-heterología,¹⁵ ¿no es preciso ligar este suspenso a la retirada del esquematismo mismo? La disimulación del esquematismo, ¿es el síntoma del retroceso ante el abismo, o depende del abismo? El modo según el cual adviene el suspenso de la *ratio* en Kant, ¿debe ser interpretado como desfondamiento? ¿El desfondamiento —*si todavía se puede hablar de desfondamiento*— no es más bien aquello a lo cual estaría secretamente destinada la *estatura* de la *Gestalt*, desde que ella *tiene la tarea de hacernos avanzar con ello* ante lo que Kant retrocede, de forzar la vista para *arrancar su trazo a la retirada como formación de la vista*? Se podría mostrar eso en Heidegger mismo, especialmente, entre otros, en *El origen de la obra de arte*, a propósito del motivo de ‘el desfondamiento de un mundo’ (*Weltzerfall*), desfondamiento y exilio de las obras ‘irreversibles’ a partir de los cuales sólo la singularidad de un mundo en su ‘reinar’ puede aparecer (Heidegger 1995a:36); o también, en dicho pasaje de los *Grundprobleme*, donde Heidegger cita extensamente una *hipotiposis* (en el sentido *literario*), extraída de los *Cuadernos de Malte* de Rilke: la del muro que permanece de una casa derrumbada, que deja ver, por sus huellas y sus *improntas*,¹⁶ el *An- als Ab-wesen*, la *Prae-als Ab-senz de un habitar caduco*, hipotiposis de la *faz interna de un mundo desfondado*, ante el cual Malte huye perdidamente luego de *haberse reconocido ahí demasiado claramente* (Heidegger 2000c:215-217).

¿Cómo hay que comprender lo que se ofrece en las figuras y en las imágenes? Para retomar el título del libro de G. Didi-Huberman (1997), en ‘lo que vemos’ reside el descarte y la escapada de ‘lo que nos mira’ —es decir, *el tiempo de una vista* y no una “vista del tiempo”—, el tiempo de un *Augenblick*, que puede durar mucho tiempo, tanto como lo que a la vez se sustrae de nosotros y se nos presenta; lo que se ofrece así no lo hace según el modo del *sich zeigen*, propio del fenómeno, ni según el modo del *sich melden* de la cosa en sí a través de su *Erscheinung*, sino según el modo del *Wink*: de un envite del bosquejo finito de la existencia desde y como la *escapada* de su libertad.

Traducción de Cristóbal Durán

Recibido octubre 2009
Aceptado enero 2010

¹⁵ Como lo muestra J.-L. Nancy en *Seul un dieu peut nous sauver*, conferencia de apertura del coloquio *Heidegger, le danger et la promesse*, aparecido en Nancy, 2009.

¹⁶ Improntas que tomarían un sentido totalmente distinto que aquel de un *Gepräge*.

Referencias bibliográficas

- Boehm, Rudolf, 1965. *Das Grundlegende und das Wesentliche*. La Haya: M. Nijhoff.
- Didi-Huberman, Georges, 1997. *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Manantial.
- Gasché, Rodolphe, 2003. "Hypotyposis". *The Idea of Form, Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford: Stanford University Press.
- Heidegger, Martin, 1980. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. GA XXXIX. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____, 1993. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- _____, 1994. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA XXXI. Frankfurt: V. Klostermann.
- _____, 1995a. "El origen de la obra de arte". *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- _____, 1995b. *Phänomenologie Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. GA XXV. Frankfurt: V. Klostermann.
- _____, 1997. *Ser y tiempo*. Santiago: Universitaria.
- _____, 1998. *Kant und das problem der metaphysik*. GA III. Frankfurt: V. Klostermann.
- _____, 2000a. *Nietzsche*. 2 vols. Barcelona: Destino.
- _____, 2000b. "En torno a la cuestión del ser". *Hitos*. Madrid: Alianza.
- _____, 2000c. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- _____, 2004. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.
- _____, 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- Kant, Emmanuel, 1991. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- _____, 2004. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, 2002. *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*. Madrid: Arena Libros.
- _____, 2007. *Heidegger. La política del poema*. Madrid: Trotta.
- Nancy, Jean-Luc, 2009. *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires: La Cebra.