

Annie Hayling F.

## Relectura heideggeriana de Kant: el tiempo como horizonte ontológico y posibilidad de la metafísica

**Summary:** *This article restates the role that time plays in the thematic background of Critique of Pure Reason from the Heideggerian interpretation of these works as a foundation of ontological knowledge, and therefore, of metaphysics. The fundamental basis of the analysis is time as an ontological horizon and its relationship to transcendental imagination, which is the root of sensibility and understanding, and the possibility of the originating unity of ontological synthesis.*

**Resumen:** *El artículo replantea el papel que desempeña el tiempo en la problemática de fondo de la Crítica de la Razón Pura, a partir de la interpretación heideggeriana de esta obra como fundamentación del conocimiento ontológico y, por ello, de la metafísica. El eje fundamental del análisis es el tiempo como horizonte ontológico y su relación con la imaginación trascendental, raíz de la sensibilidad y del entendimiento, y posibilidad de la unidad originaria de la síntesis ontológica.*

### Introducción

Martin Heidegger, maestro de la hermenéutica, desarrolla su pensamiento en permanente diálogo con el de otros pensadores, de los cuales interpreta sus ideas o intuiciones fundamentales. En su obra *Kant y el problema de la metafísica* abre una no-

vedosa posibilidad interpretativa de la *Crítica de la Razón Pura* y se aparta metódicamente de la consideración que de esta obra se ha hecho como una teoría del conocimiento. Por el contrario, Heidegger piensa que el problema central de la obra de Kant es el problema de la metafísica y su temática, y la tarea de la *Crítica* su fundamentación.

Intérprete de la tradición filosófica, Heidegger se mantiene fiel a los principios que orientan su método y que enuncia del siguiente modo:

“... todo comentario no sólo debe limitarse a tomar el asunto del texto, sino que además debe, sin hacer alardes, añadir algo de su asunto sin que se note. Este añadido es lo que el profano, midiéndolo por lo que él considera el contenido del texto, tiene siempre por interpretación añadida, y la censura como arbitraria con el derecho que se atribuye. Sin embargo, un comentario justo nunca entiende el texto mejor de lo que lo entendía el autor, sino de otro modo. Pero eso otro debe ser de tal modo que se refiera a lo mismo a que se refería la reflexión del texto comentado.”<sup>1</sup>

Y es precisamente este método de interpretación el que Heidegger aplica en la lectura de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Al respecto cabe preguntarse: ¿Es el método heideggeriano el más adecuado a la indagación filosófica? ¿Establece realmente Heidegger un diálogo verdadero con el pensamiento kantiano o no logra más que un monólogo desde el cual no deja hablar a Kant? ¿Es la interpretación de Heidegger la más profunda y penetrante de todas cuantas se han hecho, hasta el momento, de la obra del pensador de Königsberg?

Heidegger enfoca la *Crítica de la Razón Pura* como el planteamiento del problema de la ontología fundamental, es decir, como una fundamentación de la metafísica, y de este modo inscribe la *Crítica* kantiana, de manera original, dentro del ámbito de sus propias reflexiones y la constituye en precursora de su propio pensamiento.

El interés de Heidegger respecto del pensamiento de Kant es casi permanente. Sobresale, en sus estudios sobre este filósofo, la sistematicidad, prolijidad y profundidad.<sup>2</sup> A pesar de sus múltiples estudios sobre Kant, el presente trabajo se centra en la obra *Kant y el problema de la metafísica*, redactada en simultaneidad con la segunda parte de *El ser y el tiempo*<sup>3</sup> y *La esencia del fundamento*, y la cual constituye el texto del curso del semestre de invierno de 1925-1926. Esta obra, dedicada a la memoria de Max Scheler con gran admiración, según palabras del propio Heidegger, como ya hemos explicado “se originó en conexión con la primera redacción de la segunda parte de *El ser y el tiempo*.”<sup>4</sup> Recordemos brevemente el contenido de la segunda parte de *El ser y el tiempo*, que nunca llegó a publicar pero que programáticamente sí realizó. Por subtítulo lleva: “*Grandes rasgos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad.*” Esta segunda parte, al igual que la primera, está estructurada en tres secciones:

1. La doctrina de Kant acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporalidad.
2. El fundamento ontológico del “*cogito sum*” de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la “*res cogitans*”.
3. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua.

Por otro lado, la tercera sección de la primera parte tampoco fue publicada en *El ser y el tiempo*, y bajo el sugerente título de “El tiempo y el ser” (Zeit und Sein) fue retenida por largo tiempo. Posteriormente, en 1962, es dictada como conferencia y luego publicada bajo el título *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer Verlag, 1969),<sup>5</sup> como el primero entre otros escritos de las sesiones del seminario en Todtnauberg (Schwarzwald), el cual lleva el mismo nombre. Los otros trabajos a los que me refiero son: “El final de la filosofía y

la tarea del pensar” y la retrospectiva relación de Heidegger con la fenomenología.

En el prólogo a la segunda edición de *Kant y el problema de la metafísica*, publicada sin cambios veinte años después, Heidegger confiesa que hay innumerables objeciones contra la arbitrariedad de sus interpretaciones y que esta obra puede servir de base a tales objeciones. Reconoce su arbitrariedad y les da la razón a los historiadores de la filosofía “cuando enfocan su crítica contra quienes tratan de exponer un diálogo de pensamientos entre pensadores.”<sup>6</sup> Sin embargo, surge inmediatamente su justificación al afirmar que:

“... un diálogo de esta clase, a diferencia de los métodos propios de la filosofía histórica, se halla bajo muy diversas leyes. Son leyes más vulnerables. En los diálogos el peligro de errar es mayor, los defectos más frecuentes.”<sup>7</sup>

Y es que Heidegger sostiene la tesis, como señalábamos al inicio, de que es difícil hallar el acceso a un pensador, escuchar su lenguaje. Y si al fin logramos escuchar su lenguaje muchas veces nos equivocamos, pues muy pocas logramos “reconocerlo” y confundimos la riqueza de lo *no-pensado* y de lo *no-dicho* de un pensar con lo simplemente incomprendido. Aclara Heidegger:

“El reconocer consiste en que dejemos salir a nuestro encuentro lo pensado de cada pensador como algo único en cada caso, algo irrepetible e inagotable, y esto de tal manera que nos sobrecoja lo no-pensado que hay en su pensamiento. Lo no-pensado en un pensar no es un defecto inherente a lo pensado. Lo *no-pensado* sólo es en cada caso como lo *no-pensado*. Cuanto más primigenio sea un pensar, tanto más rico será su no-pensado. Lo no-pensado es el don más sublime que un pensar tiene para ofrecer.”<sup>8</sup>

Heidegger conceptualiza el “reconocer” desde la disposición de la renuncia al propio intento de pensar, para escuchar lo que nos tiene que decir lo no-pensado que habita en el pensamiento de los pensadores. Significa esto, efectivamente, un “*derrumbarse*”, como bien lo sabía Kant. Atrevida y agudamente señala Heidegger:

“Pero derrumbarse sólo puede hacerlo quien está de pie, y estando de pie avanza, y avanzando se mantiene en el camino. Este camino conduce por sí solo al diálogo con los pensadores. Para esto, empero, no hace falta que ellos sean presentados históricamente. Si se encuadrara, por ejemplo, a Kant bajo la censura de la historia de la filosofía respecto de lo que él se imaginaba históricamente

por Aristóteles y Platón, obtendría la nota “*enteramente insuficiente*”. Sin embargo, ha sido Kant, y únicamente Kant, quien transformó de manera creadora la doctrina de Platón sobre las ideas.”<sup>9</sup>

La relación con un pensador sólo admite dos posibilidades: salir a su encuentro o ir contra él. La primera posibilidad implica “engrandecer aún más cuanto hay de grande en él; entonces llegamos hasta lo no-pensado de su pensamiento. Si, en cambio, sólo queremos ir contra lo pensado por un pensador, es forzoso que con este querer hayamos empequeñecido previamente lo que tiene de grande. Entonces ya no hacemos más que trasladar su pensamiento a los supuestos sobrentendidos de quien lo sabe mejor.”<sup>10</sup>

De este modo Heidegger explicita los principios metodológicos de sus interpretaciones o de su incursión en la historia de la filosofía, posición que no está muy lejos de la del mismo Kant, quien hace una fuerte crítica a aquellos historiadores de la filosofía que “entregándose a investigar el sentido de las palabras dichas, no ve aquello que (los autores) han querido decir.”<sup>11</sup>

Precisamente, la interpretación heideggeriana del tiempo como horizonte ontológico y posibilidad de la metafísica, que deriva de la exégesis de la *Crítica de la Razón Pura*, a pesar de las deficiencias señaladas tiempo después por el mismo Heidegger respecto de su propio trabajo, constituye el objeto central de estas reflexiones.

### Punto de partida de la exégesis heideggeriana

Heidegger “se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica”,<sup>12</sup> es decir, como el problema de una ontología fundamental. Hay ya en este punto de partida, a primera vista, lo que apresuradamente podría juzgarse como una especie de “*proyección intelectual*”, en el sentido de que Heidegger prestaría sus propias intuiciones a Kant. Sin embargo, si se analiza la noción de metafísica que está en el trasfondo de las meditaciones kantianas, podríamos afirmar con Heidegger que ciertamente Kant, para cimentar la metafísica sobre una base firme, se da a la tarea de esclarecer primero ¿qué es el hombre?, es decir, realiza la analítica ontológica de la esencia finita del hombre. Esto significa para Heidegger, que Kant prepara el fundamento de una metafísica “*conforme a*

la naturaleza del hombre”. Desde el ámbito de una ontología fundamental, la pregunta ¿qué es el hombre? cobra una significación diferente a la que se realiza desde la antropología filosófica. Desde la ontología fundamental, la pregunta por el hombre se convierte en el tema central de “*la metafísica del ser-ahí humano*”,<sup>13</sup> y en el postulado necesario que hace posible la metafísica.

¿Cuál es la noción de metafísica que maneja Kant y que está en el trasfondo de su labor fundamentadora? Para responder a esta pregunta es importante señalar qué se entiende por metafísica a partir de los siglos XVII y XVIII.<sup>14</sup> La noción que en esos siglos se impone poco a poco y que dice más relación con el sujeto racional es la de la metafísica como “*ciencia de los principios de la razón*”. Pero la mayor innovación es, desde Wolff, la división de la metafísica en dos grandes ramas: la *metafísica general*, denominada por Wolff *ontología* (ciencia del ente que corresponde a la filosofía primera de Aristóteles), que trata de los primeros principios (los más generales), y un conjunto de metafísicas especiales o regionales: la *teología natural* (que trata sobre Dios), la *psicología* (que trata sobre el alma) y la *cosmología* (cuyo objeto es el mundo). Todas versan, en tanto metafísicas, sobre los primeros principios desde muy diversos sectores. En relación con la tradición escolástica, esta división introduce algunos cambios: por un lado, el tratado independiente de Dios, y por otro, la elevación de los tratados sobre el hombre y el mundo al ámbito de la metafísica, los cuales, en la concepción aristotélica vigente hasta entonces, pertenecían a la física.

Podríamos afirmar que la presencia de una nueva física, la ciencia experimental, hace de la psicología y la cosmología filosóficas, *metafísicas*; pero, frente a la metafísica primera o pura, éstas serán *metafísicas* segundas o *mixtas*, en tanto utilizan un material fenoménico y empírico, y lograrán avanzar más allá de las conclusiones científicas, mediante la luz de los últimos principios proporcionados por la metafísica primera.

La división wolffiana perdura formalmente en manuales escolásticos y podemos encontrar su huella en la obra de Kant: la “*Lógica Trascendental*” se divide en “*Analítica*” y “*Dialéctica*”. La “*Analítica Trascendental*” responde a la ontología wolffiana, y los tres capítulos de la “*Dialéctica Trascendental*” coinciden con los tratados de Wolff sobre Dios, alma y mundo, con la diferencia de que en Kant el orden es: yo, mundo y Dios.

De la revisión crítica realizada por Kant, la ontología va a ser transformada en su sentido, como luego veremos, y la cosmología va prácticamente a desaparecer, mientras que la psicología desaparece como saber metaempírico objetivo, pero cobrará un inesperado puesto relevante como saber del sujeto y como tal absorberá a la ontología y originará una axiología<sup>15</sup> que será, precisamente, la que abrirá el acceso a lo más auténticamente metafísico: la pregunta por Dios y por el destino humano. La tradicional forma onto-teológica de la metafísica,<sup>16</sup> que afirma un ente originario como fundamento de todo otro ente, se torna para Kant en axio-teología. Con Hegel y la culminación del idealismo absoluto se volverá a imponer la concepción onto-teológica de la metafísica, la cual ocupará el primer lugar. Al respecto, muy acertadamente señala Heidegger, que tal cosa puede ocurrir en el clima postcrítico porque lo que recibirá el relieve será el aspecto lógico de la onto-teología. A partir de ahí, las metafísicas especiales de Wolff reciben un papel subordinado como filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, las cuales completarán el desarrollo especulativo que arranca de la lógica e integrarán así, a su modo, la onto-teología.

Pero el aporte más importante de Kant consiste en señalar que no sólo desde el ámbito de una ontología, indagando el por qué último del ente (*¿por qué hay algo más bien que nada?*), sino también desde el ámbito de la axiología, planteando el sentido último del valor (*¿para qué, en última instancia, vale algo?*), es como se logra establecer el objeto de las últimas cuestiones acerca del hombre que debe afrontar la metafísica.

De una *axiología*, hoy tan esencial e imprescindible como la *ontología*, y en realidad inseparable de ella,<sup>17</sup> vale también lo dicho anteriormente: son el único lugar en que la cuestión de Dios puede ser planteada por el hombre desde un plano natural.

Así, la caracterización heideggeriana de la metafísica como onto-teología, podría completarse, en la actualidad, como onto-axio-(teo)-logía, en la cual como bien lo indica el paréntesis, la noción de Dios es problemática. La metafísica es propiamente ontoaxiología, pero en ella, inevitablemente, se plantea el problema de Dios, sea cual sea la solución que se le dé.

De este modo, sólo desde la coincidencia del ser y el valor (bien) tienen sentido las últimas cuestiones humanas; y sólo en este ámbito se plantea para el hombre la posible cuestión de Dios.

La metafísica se nos presenta así como lo que yendo más allá del fenómeno, como lo que trascendiendo hacia el en-sí de la realidad, intenta un saber más allá de lo empírico, es decir, de lo no dable en ninguna posible experiencia, y que sin embargo constituye el único fundamento de toda posible experiencia. Características propias e inevitables son su metaempiricidad e inverificabilidad. Preguntas últimas como *¿por qué es algo?*, *¿para qué vale algo?*, son claramente preguntas por lo "*condicionante*" de todo lo demás, y como tales, tienen un cierto alcance absoluto. Ahora bien, precisamente ese dirigirse a lo *absoluto* constituye, como bien lo intuyó Kant, lo más propio de la metafísica, aquello que le trae como consecuencia el ser un saber de alcance absoluto.

En tanto saber radical, la metafísica va a las raíces mismas de toda problemática, es decir, no asume gratuitamente ningún presupuesto ni lo toma prestado de ningún otro saber (por ejemplo, del científico). Pero esto no significa que no dé por válido el estatuto de la ciencia sino que quiere hacerse problema de todo, en una legítima aspiración por construir y tener un puesto propio en la visión humana de la realidad. Por ello primero debe autofundarse, y esta función autofundante constituye la primera tarea con la que debe comenzar la metafísica.

A partir del planteamiento moderno del problema crítico sobre la posibilidad misma de la metafísica, la necesidad de radicalidad y el relieve de su función autofundante se han hecho mayores. Por otro lado, la clara delimitación del campo de la ciencia y de su método, ha dejado más al descubierto la ambición de la metafísica, pero, por otro, la ha obligado con ello a una mayor rigurosidad y criticidad.

Pero precisamente, antes de analizar la interpretación de Heidegger de la *Crítica de la razón pura* como el intento más vivo de fundamentación de la metafísica, se hace necesario revisar la doctrina kantiana del tiempo.

### Doctrina kantiana del tiempo

La lectura de la *Crítica de la razón pura* lleva a Heidegger a descubrir en Kant la función ontológica del tiempo, es decir, la concepción del tiempo como elemento esencial del conocimiento ontológico puro, a partir de la esencia de la subjetividad. Considera que desde el comienzo de la fundamentación de

la metafísica, Kant le atribuye al tiempo una función ontológica universal, función que, según Heidegger, sólo se justifica, en tanto el tiempo “obliga a determinar más originariamente la esencia de la subjetividad”,<sup>18</sup> como veremos más adelante.

La doctrina kantiana del tiempo es compleja, debido a que se compone de un conjunto de afirmaciones que no siempre resultan fácilmente reconciliables.

Recordemos que el problema del espacio y del tiempo<sup>19</sup> ocupó la atención de Kant desde el inicio de su carrera. Por otra parte, los problemas filosóficos y científicos asociados con el espacio y el tiempo, fueron cuidadosamente considerados y agudamente debatidos por hombres de ciencia y filósofos contemporáneos de Kant. Además, en este sentido, debe ser recordado Leibniz no propiamente por la indudable influencia ejercida sobre Kant, sino por el esfuerzo intelectual que requirió para formular una teoría sobre la naturaleza del espacio y del tiempo que se ajustara, por una parte, a las demandas de la ciencia del movimiento, y por otra parte, a las demandas espiritualistas de la metafísica. El ejemplo más llamativo de debates acerca de la naturaleza del tiempo y del espacio es la famosa controversia entre Leibniz y Clarke.<sup>20</sup> La doctrina newtoniana del espacio y tiempo absolutos era defendida por Clarke contra la posición de Leibniz, quien basaba su postura en la teoría relacional del espacio y tiempo. Precisamente, Kant estaba en medio de esta agitación intelectual, por lo cual no nos sorprende encontrar que sus tempranas reflexiones y escritos publicados, traten precisamente sobre este tema. Por esta misma razón, en relación con el hecho anteriormente señalado, parece injustificable que el papel de la teoría crítica kantiana del espacio en la fundamentación de los juicios de la geometría haya sido investigado cuidadosamente, mientras que, por el contrario, el rol de la teoría del tiempo en la fundamentación de los juicios de la aritmética esté descuidado. Esta situación es incomprensible si se tiene presente el preeminente puesto ontológico que Kant le asigna al tiempo sobre el espacio. Ya en la *Disertación de 1770* Kant escribía:

“De estos dos conceptos, uno de ellos se refiere propiamente a la intuición del objeto ; el otro, al estado , ante todo *representativo*. Y por ello aun el espacio sirve al concepto mismo de tiempo, cual tipo, representándolo por una *línea*; y sus términos (los momentos), por puntos. Pero el tiempo se acerca más a *concepto* universal y *racional*, abar-

cando en sus relaciones absolutamente todo, a saber: al espacio mismo y además a accidentes que no están comprendidos en las relaciones del espacio, cual los pensamientos del alma.”<sup>21</sup>

En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* expresa las mismas ideas cuando afirma:

“El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos. Por el contrario, toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora bien, éste se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo. En consecuencia, el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos.”<sup>22</sup>

Afirma Sadik J. Al-Azm<sup>23</sup> que la tendencia indebida en la filosofía crítica a considerar el espacio en detrimento del tiempo, obedece a que el mismo Kant, como luego lo analizaremos a la luz de las reflexiones de Heidegger, en sus escritos pre-críticos utiliza el espacio como ejemplo primario y excluye al tiempo de toda mención. Sin embargo, ello no significa que careciese de una teoría sobre el tiempo, sino que se encontraba bajo la influencia de Leibniz, Newton y Euler, quienes trataban espacio y tiempo como elementos inseparables. Por el contrario, aunque fuera implícitamente, Kant poseía ya en esta época una teoría sobre la naturaleza del tiempo, que se revela más tarde, y en la cual el tiempo tiene prioridad sobre el espacio.

En 1768 Kant se adhiere a la teoría newtoniana del universo; sin embargo expone sus puntos de vista en los términos del espacio, sin hacer mención del tiempo, porque seguramente no estaba en disposición de aceptar la teoría del tiempo absoluto de Newton. El corto ensayo que marca esta *conversión* es el que lleva por título *Sobre el primer fundamento de la diferencia de las zonas dentro del espacio*. Pero esta conversión no duró mucho. En su *Disertación Inaugural de 1770*, con la cual concursa por la plaza de Lógica y Metafísica en la Universidad de Königsberg, Kant presenta el primer informe de su teoría crítica del espacio y el tiempo, y las tres objeciones contra la teoría newtoniana que lo hacen abandonarla. Ellas pueden resumirse<sup>24</sup> del siguiente modo:

1. Que el tiempo no puede ser considerado receptáculo de todos los eventos porque no es una entidad.
2. Que al considerar infinitos tanto al tiempo como al espacio se cae en el absurdo de admitir dos no-entes externos y subsistentes por sí.
3. La tercera objeción proviene de la teología natural, la cual piensa a Dios fuera de las condiciones espacio-temporales. Pero si de antemano afirmamos al tiempo (y al espacio) como formas de las cosas en sí mismas y condiciones de toda existencia, deberían serlo también para Dios, lo que resulta una contradicción o absurdo.

De esta manera, en la *Disertación* de 1770 Kant rechaza el estatus ontológico que Newton le asigna al tiempo, con todas sus implicaciones metafísicas, e inaugura una nueva etapa del desarrollo de su pensamiento (la etapa crítica), al ofrecer su teoría crítica del tiempo. Dicha teoría se aproxima a Leibniz<sup>25</sup> en algunos puntos. Kant concuerda con Leibniz en cuanto al carácter relacional del tiempo y a su existencia fenoménica e ideal, pero se aleja de él cuando afirma que “el concepto del tiempo se asienta solamente en una ley interna de la mente, y no es un cierto *intuito* con-natural.”<sup>26</sup> Para Kant, el tiempo puede ser “*un ente imaginario*”; sin embargo, añade:

“... por pertenecer a una ley inmutable de las cosas sensibles en cuanto tales, es un concepto verísimo y condición de representación infinita, patente al infinito para todos los objetos posibles de los sentidos. Pero no siendo posibles las cosas simultáneas —en cuanto tales y tal como se hacen obvias a los sentidos— *sino con la ayuda del tiempo*, y a su vez las mutaciones no resulten pensables sino por el tiempo, es patente que este concepto encierra la forma universal de los fenómenos; y por ello todos los sucesos observables en el mundo, todos los movimientos y todas las vicisitudes internas concuerdan necesariamente con los axiomas del tiempo...”<sup>27</sup>

Es interesante cómo Kant va esbozando lo que en la *Crítica de la razón pura*, once años más tarde, va a ser su gran intuición: el tiempo como forma *a priori* de la sensibilidad, y según la interpretación heideggeriana, en cuanto estructura esencial de la subjetividad, constituye el fundamento originario de la síntesis ontológica, y por lo tanto, la posibilidad de la *metaphysica generalis*. El tiempo, en tanto condición subjetiva, no es algo

objetivo ni real; no es substancia ni accidente; tampoco es relación, sino *intuición pura*.

De este modo, en oposición a Leibniz, niega que el tiempo sea una relación o un orden, ya que ello significaría admitir que es un concepto intelectual y no una intuición. Tampoco admite que sea *subjetivo* en el sentido de la experiencia vivida de un sujeto humano. El tiempo es una forma de *intuición a priori*. Es una *representación* necesaria que subyace en todas nuestras intuiciones y no un concepto empírico derivado de la experiencia. En “La Estética Trascendental” Kant pareciera querer justificar la concepción de Newton, pero no admite la idea del tiempo como *cosa en sí*, como podría pensarse, sino como “la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general.”

Ahora bien, aunque el tiempo no sea una *cosa en sí*, no es tampoco arbitrario o convencional. Recordemos que en las *Disertaciones* lo llamó un *ente imaginario*. En la “Estética” esta concepción del tiempo se refiere al ámbito de las percepciones. Veamos cómo define Kant al tiempo desde el punto de vista trascendental, es decir como la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*:

“... el concepto de cambio y con él el de movimiento (como cambio de lugar), sólo es posible en la representación del tiempo y a través de ella; igualmente, que si esta representación no fuese intuición (interna) *a priori* no habría concepto alguno, fuese el que fuese, que hiciera comprensible la posibilidad de un cambio, es decir, de una conexión de predicados contradictoriamente opuestos en una misma cosa (por ejemplo, el que una misma cosa esté y no esté en el mismo lugar). Sólo en el tiempo, es decir, *sucesivamente*, pueden hallarse en una cosa las dos determinaciones contradictoriamente opuestas. Nuestro concepto de tiempo explica, pues, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori* como ofrece la teoría general del movimiento que es bien fecunda.”<sup>28</sup>

En “La Analítica Trascendental”, el tiempo va a ser el elemento más importante de las diversas síntesis e indiscutiblemente del esquematismo de las categorías<sup>29</sup> o de los conceptos puros del entendimiento. ¿Cómo se resuelve en Kant el problema de la *subsunción* de los conceptos puros, es decir, de su aplicación a los fenómenos? Kant piensa que debe haber un elemento mediador entre las categorías y el fenómeno; ese elemento es el *esquema trascendental*,<sup>30</sup> que es intelectual y sensible a la vez. Así llega a afirmar que la determinación trascendental del tiempo (esquema trascendental) es lo que posi-

bilita la subsunción de los fenómenos bajo las categorías.<sup>31</sup> Afirma al respecto:

“Los esquemas no son, pues, más que *determinaciones del tiempo* realizadas *a priori* según unas reglas que según el orden de las categorías, se refieren a los siguientes aspectos del tiempo: *serie*, *contenido*, *orden* y, finalmente, *conjunto*, en relación todos ellos con la totalidad de los objetos posibles.”<sup>32</sup>

Precisamente, afirma Kant que el esquematismo del entendimiento “se desarrolla por medio de la síntesis trascendental de la imaginación” y “se reduce a la unidad de toda la diversidad de la intuición en el sentido interno y así, indirectamente, a la unidad de apercepción, que como función, corresponde al sentido interno (que es receptividad).”<sup>33</sup>

Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son los que posibilitan la subsunción y, por consiguiente, que estos conceptos puros (categorías) posean una *significación*, la cual les viene de la sensibilidad. De este modo, concluye Kant, el único uso posible de las categorías es el uso empírico, puesto que su función es someter los fenómenos a reglas universales de síntesis. Así, cuando aparecen los juicios, el tiempo adquiere la función sintética, como hemos visto, puesto que el esquema (o sensibilización de las categorías) es posible por la mediación del tiempo.

De este modo hemos visto el papel nuclear que tiene el tiempo en el pensamiento de Kant. Falta añadir solamente que la misma constitución del objeto sería imposible sin el tiempo. El tiempo puro es en Kant la raíz de la objetividad, por la misma razón de que es un *ens imaginarium*,<sup>34</sup> es decir, que está lejos de ser un *objeto* intuido. De la misma forma que sin la luz no podemos representarnos las tinieblas, sin la forma *a priori* del tiempo (y del espacio) no podemos constituir los objetos en cuanto fenómenos.

En la “Dialéctica Trascendental”, y particularmente en relación con las antinomias de la razón pura, mantiene su tesis sobre el tiempo, la cual consiste en no admitir “un tiempo vacío anterior al mundo”,<sup>35</sup> por considerarlo un absurdo, aunque, en cuanto condición formal de posibilidad de los cambios, “el tiempo es objetivamente anterior a ellos”. Al respecto dice Kant: “... el cambio no afecta al tiempo mismo, sino simplemente a los fenómenos en el tiempo... Si quisiéramos asignar al tiempo mismo una secuencia, deberíamos pen-

sar en otro tiempo en el que ella fuera posible.”<sup>36</sup> En otro texto reafirma Kant que “la causalidad de la necesaria causa de los cambios y, consiguientemente, la causa misma, pertenece al tiempo y, por ello mismo, al fenómeno”,<sup>37</sup> en el sentido de que el tiempo es la condición de posibilidad del fenómeno, puesto que es la forma *a priori* de aquél. Así, el tiempo viene a coincidir *conceptual y ontológicamente* con la causalidad inherente al mundo de los fenómenos, con lo cual Kant afirma al tiempo como “lo absolutamente necesario” de la serie cósmica (ya se trate de la serie completa o de una parte). Sin embargo, el mundo (como conjunto de todos los fenómenos) no es un todo existente en sí mismo, del mismo modo “que los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones”,<sup>38</sup> y por lo tanto, lo que se puede afirmar de ellos es su *idealidad trascendental*, verdadera naturaleza de las cosas en cuanto objetos de los sentidos. De ahí se deduce que el objeto es un *constructum*, cuya posibilidad reside en el tiempo originario concebido como su fundamento ontológico, en tanto *terreno* donde *la imaginación trascendental*, raíz de la sensibilidad y del entendimiento, y por tanto de la trascendencia, se arraiga posibilitando la unidad originaria de la síntesis ontológica. Pero en este punto ingresamos en la interpretación heideggeriana<sup>39</sup> de la *Crítica de la razón pura como una ontología fundamental*, cuyo objeto sería el hombre como finitud y temporalidad.

### Tiempo, finitud y posibilidad de la ontología en Kant

Bien conocida es la importancia del tiempo en el pensamiento de Heidegger. Probablemente influido por la lectura de Kant, en la obra *El ser y el tiempo*, considera la temporalidad no como una realidad *objetiva*, sino como estructura esencial del *Dasein*. Por ello sorprende que Kant, a pesar de subrayar la finitud del ser humano, descuidara la temporalidad del sujeto mismo.

¿Hay algo intrínseco a la realidad en sí que se corresponde con la percepción subjetiva del tiempo? Recordemos que para Kant, el tiempo pertenece a los fenómenos y no a la realidad en sí. Sin embargo, la misma realidad del yo de la pura apercepción, la realidad constituyente del tiempo que medimos por el reloj, es ella misma temporalidad. ¿Es ésta la temporalidad originaria?

Hasta Leibniz el sujeto humano se consideraba inmerso en el tiempo del reloj. Con Kant, el hombre se convierte en el fundamento del tiempo del reloj.<sup>40</sup> Con ello, de alguna manera, se tiende a ver al hombre como intemporal en sí mismo. Por ejemplo, para Kant la libertad, núcleo esencial del yo en cuanto ser moral, es una opción tomada intemporalmente una vez para siempre. Así, por lo menos, *aparenta ser*. Pero recordemos cómo el hombre, en la concepción kantiana, es *sujeto* en el estricto sentido de la palabra, es decir, es causa de sí, y además, es *acción*. Aquí estamos en el ámbito de lo posible, en el ámbito de la libertad y de la experiencia no como un hecho sino como *deber*, como exigencia, como finalidad. La razón ha dado el salto hacia la metafísica.

Ahora bien, Kant afirma la finitud del sujeto humano. Si el hombre es finitud, es en sí mismo temporal. En su análisis agudo del pensamiento de Kant, Heidegger argumenta: si para Kant el yo de la apercepción, mediante una autoafección, origina el fenómeno de un yo empírico, temporal, es porque el yo de la apercepción no es temporal, sino que es el tiempo mismo. Por eso afirma Heidegger al respecto: “El yo no puede ser concebido como temporal, es decir, como intratemporario, precisamente porque el sí-mismo es originariamente, conforme a su esencia íntima, el tiempo mismo.”<sup>41</sup>

Partiendo del presupuesto de que una teoría del conocimiento debe estar fundada en una ontología o teoría del ser, Heidegger ve en la *Crítica de la razón pura* el problema de la ontología fundamental y no una teoría del conocimiento que plantea al margen los problemas de la metafísica.

Ahora, ¿en qué se funda Heidegger para interpretar la *Crítica* como fundamentación de la metafísica? Recordemos que el ideal de la metafísica ha sido un pensamiento originario, concreto y apriórico. Heidegger piensa, como Kant, que la estructura esencial del hombre condiciona todo posible conocimiento. Y es que con Kant estamos ante una de las tres<sup>42</sup> más grandes filosofías del *cogito*, mientras que con Heidegger ante el ideal de una ontología general de la razón concreta originaria (la *imaginación trascendental*). Pero este ideal sólo puede ser realizado a partir de una ontología o metafísica del hombre en su concreción. Ahora bien, siguiendo a Kant, Heidegger piensa que el origen de la conciencia es la *imaginación trascendental*, apriórica y sensible a la vez, anterior a cualquier dicotomía. La *imaginación tras-*

*cedental* es la que posibilita la unidad originaria de la síntesis ontológica, es decir, es la que nos revela el ser del ente. Esta imaginación trascendental, *facultad* de la síntesis pura, está *arraigada* en el tiempo originario. Por ello, según Heidegger, “... la imaginación trascendental ofrece la posibilidad de una fundamentación del conocimiento ontológico y, por ello, de la metafísica.”<sup>43</sup> Consecuentemente, la metafísica debe comenzar, como *ontología fundamental*, “como analítica ontológica de la esencia finita del hombre”,<sup>44</sup> y debe preparar la fundamentación de una metafísica “conforme a la naturaleza del hombre”. De esta manera, como el problema de la fundamentación de la metafísica tiene estrecha relación con la finitud del hombre, “podría parecer que la elaboración de la *temporalidad* estuviera al servicio de una determinación concreta de la finitud del hombre como *ser temporal*. Pues *lo temporal* se considera comúnmente como lo finito.”<sup>45</sup> Sin embargo, piensa Heidegger, del hecho de que se considere como *temporal* a todo ente finito y no sólo al hombre, “ha de concluirse que la interpretación del ser-ahí como temporalidad no puede moverse dentro del campo de la experiencia vulgar de lo temporal.”<sup>46</sup> La interpretación del ser-ahí como temporalidad debe estar enfocada desde el problema del ser como tal. “Con esto se abre el sentido ontológico-fundamental de la *pregunta* que interroga por el tiempo, que es el único sentido que guía esta pregunta de la obra *El ser y el tiempo*.”<sup>47</sup> El ser se le manifiesta a Heidegger, desde la historia de la metafísica occidental, dentro del horizonte del tiempo, dentro de “una proyección, tan originaria como evidente, *del ser relativamente al tiempo*.”<sup>48</sup> El ser como permanencia, como constancia, como devenir, como eternidad, es, desde siempre, comprendido desde el horizonte del tiempo. Sin embargo, este horizonte se temporaliza sólo desde uno de los tres éxtasis del tiempo: el presente, el ahora. Desde esta perspectiva Heidegger afirma:

“... este análisis del tiempo ha sido orientado por una comprensión del ser que –ignorándose a sí misma en su propio hacer– entiende al ser como una presencia permanente y determina, por consiguiente, al ser del tiempo desde el *ahora*, es decir, a partir de aquel carácter del tiempo que está constantemente en él, es decir: lo que *es* propiamente, en el antiguo sentido de la palabra.”<sup>49</sup>

Como hemos aclarado al comienzo del presente trabajo, Heidegger se pregunta, al inicio de *Kant y el problema de la metafísica*, por qué Kant

convierte la fundamentación de la metafísica en una crítica de la razón pura. Para responder, revisa el concepto de la metafísica pre-kantiana, el cual se le manifiesta como dogmático e impide a su vez recoger la problemática original abierta por Platón y Aristóteles.<sup>50</sup> La dualidad de la metafísica aristotélica en tanto “conocimiento del ente como ente” y “conocimiento de la región suprema del ente”, encubre, según Heidegger, una perplejidad y una confusión que predomina desde el inicio de la filosofía. Es por ello, piensa Heidegger, que ante esta concepción dogmática de la metafísica, Kant se ve imposibilitado para fundamentar la metafísica hasta no aclarar o determinar la esencia de la metafísica especial como conocimiento del ente suprasensible. Precisamente, respecto del método de la metafísica tradicional, Kant dice que se trata de “un tanteo entre meros conceptos.”

Así, Heidegger piensa que se ha entendido mal lo que se ha dado en llamar la *revolución copernicana* realizada por Kant, la cual él reinterpreta como la “revelación de la posibilidad interna de la ontología.”<sup>51</sup> Desde allí puede afirmar que la “pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento ontológico se convierte en el problema de la esencia de los juicios sintéticos *a priori*.”<sup>52</sup>

Ahora bien, ¿qué es conocimiento ontológico? El conocimiento ontológico es aquél que se funda en principios, es decir, es aquel juzgar según bases no empíricas.<sup>53</sup> La *razón pura*<sup>54</sup> es la que proporciona los principios *a priori* del conocimiento, y por ello Kant debe delimitar su esencia, como paso previo del quehacer metafísico. La *Crítica de la razón pura* se convierte así en un tratado del método que hace posible la *filosofía trascendental* (Kant llama así a la ontología o *metaphysica generalis*), como “posibilidad de la comprensión previa del ser” (que al mismo tiempo es la constitución ontológica del ser del ente). Así, el problema de la ontología es concebido como el problema de la trascendencia.

Ahora bien, ¿qué papel juega el tiempo en la problemática de fondo de la *Crítica de la razón pura*?

La posibilidad de la ontología que entrevé Heidegger detrás de la labor de Kant, se funda en la *imaginación trascendental*. De ella deriva la posibilidad de una ontología verdaderamente originaria, producto de una razón apriórica pero no vacía o abstracta, sino de una fecunda substantividad; es decir, una razón que posibilite el acceso al ente. Fundar el conocimiento ontológico en una intui-

ción significa reconocer la finitud del conocimiento humano. Tiempo y espacio, las dos intuiciones puras fundamentales, parecen repartirse la totalidad del ente perceptible. En Kant, sin embargo, el tiempo es la intuición pura privilegiada como “la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general.” Así, en un esfuerzo de interpretación de la obra fundamental de Kant, afirma Heidegger:

“... el tiempo, a medida que pasa, una por una, las etapas de la fundamentación de la metafísica, ocupa cada vez más el centro de la atención, revelando así solamente, su propia esencia en forma mucho más originaria, como no podría hacerlo nunca una caracterización preliminar de la *Estética Trascendental*.”<sup>55</sup>

El tiempo, siendo intuición pura universal, constituye el elemento esencial predominante y básico del conocimiento puro y posibilita la trascendencia. El tiempo posee en Kant ese estatus ontológico que lo convierte en el “horizonte unificador de toda coherencia posible.”<sup>56</sup> El tiempo, así, es la unidad que unifica *a priori* y que concibe previamente el encuentro con el ente. “Lo que sale al encuentro (el ente) se halla a la vez ya previamente englobado en el horizonte del tiempo...”<sup>57</sup>

La fundamentación de la metafísica, es decir, la prueba de su posibilidad interna, se desarrolla en dos vías. De arriba hacia abajo, parte del entendimiento puro en busca de la aclaración de su esencia; esta aclaración muestra “la íntima dependencia en que está con el tiempo”. La segunda vía parte de abajo hacia arriba: de la intuición al entendimiento.

Ahora, como la intuición universal pura, receptiva y productiva *a priori* es el tiempo, por ello la *imaginación pura* (mediadora entre la apercepción trascendental y el tiempo) tiene que referirse a éste. Sólo a partir del tiempo, la imaginación es productora de toda síntesis. Al ser pura, la imaginación es creadora *a priori*, es decir, productiva pura, o productiva trascendental. “El principio de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación, antes de la apercepción, es, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, sobre todo de la experiencia.”<sup>58</sup>

El tiempo es esa sensibilidad pura en la cual se arraiga la *imaginación trascendental*, “fundamento originario de la posibilidad de la subjetividad humana”, en su unidad y totalidad, que posibilita una *razón pura sensible* en la que reside, a su vez,

la posibilidad de la ontología, tarea esencial del filósofo según Martin Heidegger.

## Conclusión

En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger no explica en qué reside esa misteriosa coincidencia del yo real del hombre y del tiempo. En *El ser y el tiempo* sí la explica: el *Dasein* aparece fenomenológicamente transido de temporalidad-en su estructura más íntima, porque es una realidad *extática*. La conciencia que tiene de sí como *ser-en-el-mundo* es la conciencia de un pro-yecto vital, siempre lanzado hacia el futuro, autorrealizándose. Es la conciencia de un ser *arrojado* en el mundo. Precisamente su acción, mediante la cual toma conciencia de sí, brota de esta estructura extática, y se inserta siempre dentro de la situación en la que el hombre inevitablemente se encuentra. Las dos esenciales dimensiones extáticas del hombre las llama Heidegger *proyecto y facticidad*.

La estructura temporal del *Dasein* hace que el hombre tenga clara conciencia de la necesidad de autorrealización y que su existencia se le patentice como futuro, como pro-yecto que debe realizar. Así, la temporalidad abre el ámbito de un conjunto de problemas específicamente humanos, aquellos que remiten genéricamente a los de la autenticidad o *verdad* de la existencia. Queda así planteado, en toda su radicalidad, el problema del significado exacto de la autenticidad y su raíz.

El reconocimiento del hombre como temporalidad, como finitud, como libertad en situación, ciertamente inscribe al quehacer filosófico contemporáneo de corte existencialista en el núcleo de la tragedia del hombre: ser responsable de su destino personal en un mundo complejo de fuerzas contradictorias, y a veces inadvertidas, que lo ahogan. Kant lo presintió y retrocedió ante la raíz desconocida e inquietante de la *imaginación trascendental*, que no es otra cosa que el tiempo originario,<sup>59</sup> según la tesis de Heidegger. ¿No será también esta *imaginación trascendental*, en tanto temporalidad, el fundamento originario de la libertad del hombre?

Heidegger, en uno de los más impresionantes esfuerzos intelectuales por fundar originariamente la ontología, se deja animar por la fuerza de una única idea inspiradora y se confía "a la secreta pasión de una obra" (la *Crítica de la razón pura*),

para realizar una de las más profundas y penetrantes interpretaciones del sentido último del quehacer arquitectónico de Kant en esa obra.

## Bibliografía

- Al-Azm, Sadik J. *Kant's Theory of Time*. New York: Philosophical Library, 1967.
- Daval, Roger. *La Métaphysique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- Goldmann, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- Gómez Caffarena, José. *Metafísica Fundamental*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. 2da edición. Trad. José Gaos. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Heidegger, Martin. *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Trad. Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay. Buenos Aires: Sur, 1964.
- Heidegger, Martin. "La tesis kantiana sobre el ser". En: *Ser, verdad y fundamento*. 2da edición. Trad. Eduardo García Belsunce. Caracas: Monte Ávila, 1975.
- Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. New York: Harper and Row, 1969.
- Heidegger, Martin. *Sendas Perdidas*. 2da edición. Trad. José Rivera Armengol. Buenos Aires: Losada, 1960.
- Heidegger, Martin. *On Time and Being*. New York: Harper and Row, 1972.
- Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens*. 3. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1988.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* 2da edición. Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1964.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. 4ta edición. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1985.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos*. Trad. Julián Besterio. Madrid: Aguilar, 1968.
- Kant, Immanuel. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. Trad. J. Gibelin. Paris: Vrin, 1952.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. 2da edición. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1968.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- Kant, Immanuel. *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura*. Trad. Alfonso Castaño Piñán. Madrid: Aguilar, 1968.
- Kant, Immanuel. *Opus Postumum*. Trad. J. Gibelin. Paris: Vrin, 1950.

Kant, Immanuel. *Disertaciones Latinas*. Trad. Juan David García Bacca. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1974.

Kaulbach, Friedrich. *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*. Koln: Kölner Universitäts-Verlag, 1960.

Körner, S. *Kant*. Baltimore: Penguin Books, 1967.

Lacroix, Jean. *Kant et le kantisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

Lavelle, Louis. *Introducción a la ontología*. Trad. José Gaos. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1953.

Lebrun, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Colin, 1970.

Llano Cifuentes, Alejandro. *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona: Ed. Gómez, 1973.

Mora Rodríguez, Arnoldo. "La axiología ontológica de Luis Lavelle". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. V N° 19, Julio-Diciembre 1966, pp. 269-288.

Murillo Zamora, Roberto. *Tres temas de filosofía*. San José, Costa Rica: EUNED, 1985.

Murillo Zamora, Roberto. *La Forma y la Diferencia*. San José: EUCR, 1987.

Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. 2 Vol. London: Allen & Unwin, 1956.

Prigogine, Ilya. *El nacimiento del tiempo*. Trad. Josep María Pons. Barcelona: Tusquets, 1991.

Strawson, P.F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1968.

Saldanha, Nelson. *Kant e o criticismo no bicentenário da crítica da razão pura*. Recife: Massangana, 1982.

Vuillemin, Jules. *Physique et Métaphysique Kantienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

Weil, Eric. *Problèmes kantiens*. Paris: Vrin, 1970.

Wolff, Robert Paul et al. *Kant. A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press, 1967.

## Notas

1. Martin Heidegger, *Sendas Perdidas* (Buenos Aires: Losada, 1960), pp. 177-178.

2. Vid.: Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales* (Buenos Aires: Sur, 1964), obra que contiene el texto del curso semestral del invierno de 1935-1936, y que continúa el trabajo de *Kant y el problema de la metafísica* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1973). También: "La tesis de Kant sobre el ser", ensayo escrito en 1962 y publicado en español en *Ser, verdad y fundamento* (Caracas: Arte, 1975), junto con otros dos escritos. Compárese con las conferencias de Heidegger de

1927-1928, que interpretan desde la fenomenología la obra principal de Kant: "Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft" (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977).

3. Vid. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1951), pp. 49-50.

4. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 7. Su contenido fue el tema de la última conversación de Heidegger con Scheler.

5. Hay traducción al inglés bajo el título de *On Time and Being* (New York: Harper and Row, 1972).

6. *Op.cit.*, p. 7.

7. *Loc. cit.*

8. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?* (Buenos Aires: Nova, 1964), p. 77.

9. *Ibid.*, p. 78.

10. *Loc. cit.*

11. Emmanuel Kant, *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Aguilar, 1968), p. 122.

12. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 9.

13. *Loc. cit.*

14. Vid.: José Gómez Caffarena. *Metafísica Fundamental* (Madrid: Revista de Occidente, 1969), pp. 55-66. Además: Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 13-20.

15. Vid.: Arnoldo Mora Rodríguez. "La axiología ontológica de Luis Lavelle", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. V N° 19, Julio-Diciembre 1966, pp. 269-288.

16. Vid.: Martin Heidegger, *Identity and Difference* (New York: Harper and Row, 1969).

17. Vid.: Louis Lavelle, *Introducción a la Ontología* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1953). En esta obra Lavelle enlaza las categorías del ser (existencia, ser y realidad) con las categorías primarias de la axiología o de la acción (bien, valor e ideal). Si el ser es acto en la raíz, hay identidad entre el ser y su justificación, sostiene este autor.

18. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 49.

19. Vid.: Sadik J. Al-Azm, *Kant's Theory of Time* (New York: Philosophical Library, 1976).

20. Vid. además de Sadik J. Al-Azm: Roberto Murillo Zamora, *Tres temas de filosofía* (San José, Costa Rica: EUNED, 1985), pp. 95-99.

21. Immanuel Kant, *Disertaciones Latinas: "Forma y principios del mundo sensible e inteligible"*, 1770 (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1974), p. 45.

22. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara, 1985), p. 77.

23. Sadik J. Al-Azm, *Op. cit.*, pp. 3-4.

24. Omitiré aquí la argumentación completa de Kant.

25. De Leibniz es la concepción relacional del tiempo como orden de existencia de las cosas que no son simultáneas.

26. Immanuel Kant, *Disertaciones Latinas* (1770), p. 37.

27. *Ibid.*, pp. 37-38. (La cursiva es nuestra).

28. *Op. cit.*, p. 76.

29. "Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos." (Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 173.)

30. *Ibid.*, p. 183.

31. Prueba de la importancia del tiempo en el esquematismo de las categorías es la comprensión de ellas sobre la base de la temporalidad. Así por ejemplo, el "esquema de la substancia es la *permanencia* de lo real en el *tiempo*", el de "la necesidad es la existencia de un objeto *en todo tiempo*", el de "la realidad es la *existencia en un tiempo determinado*", etc.

32. Immanuel Kant, *Ibid.*, p. 187.

33. *Ibid.*, pp. 187-188.

34. *Ibid.*, pp. 295 (El ens imaginarium es intuición vacía sin objeto).

35. Es interesante al respecto la tesis de Ilya Prigogini, Premio Nobel de Química (1977), en su obra *El nacimiento del tiempo* (Barcelona: Tusquets, 1991), quien expone la concepción de un universo termodinámico. Esta concepción requiere una seria revisión del concepto del tiempo, que en la ciencia actual, según este científico, ya no es un parámetro del movimiento sino que "mide evoluciones internas hacia un mundo en no equilibrio". Para Prigogini, "la vida es el reino de la autonomía del tiempo". De este modo, el punto de vista atemporal de la física clásica, cuyo símbolo fue el reloj, y que rechaza la irreversibilidad como una "ilusión", entra en crisis. Se trata de una ruptura epistemológica, afirma Prigogini, que atañe no sólo a las ciencias sino a la situación misma del hombre en el universo. Frente al pesimismo de Jacques Monod, Ilya Prigogini propone la imagen de un universo en el que la organización de los seres vivos y la historia del hombre ya no son productos del azar o accidentes extraños al devenir cósmico. Este famoso científico piensa que es necesario, en relación con el tema del tiempo, volver a las fuentes del pensa-

miento filosófico occidental. Llega a la conclusión de que hay una especie de tiempo primordial o potencial del cual ha nacido nuestro tiempo, pero que tal vez "necesitemos hoy una nueva noción del tiempo capaz de trascender las categorías del devenir y de la eternidad." (*Op. cit.*, p. 76).

36. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 216.

37. Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 414.

38. *Ibid.*, p. 447.

39. (Asunto del siguiente apartado).

40. También sucede con San Agustín.

41. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 164.

42. Las otras dos son: la de Descartes y la de Husserl.

43. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 166.

44. *Ibid.*, p. 9.

45. *Ibid.*, p. 198.

46. *Loc. cit.*

47. *Loc. cit.*

48. *Ibid.*, p. 199.

49. *Ibid.*, p. 200.

50. Las causas del concepto dogmático de la metafísica son: la interpretación cristiana del mundo y el ideal de una ciencia de la razón pura y *a priori* por excelencia, cuyo modelo estaría en el "conocimiento matemático".

51. *Ibid.*, p. 19.

52. *Ibid.*, p. 20.

53. *Loc. cit.*

54. El novedoso aporte de Kant lo constituye el concepto polisémico de la razón: la razón funciona en varios niveles noéticos. Como acto la razón es intuición, concepto, idea, y ello significa distintas esferas de funcionamiento (Arnoldo Mora, *Curso doctoral sobre la Dialéctica Trascendental* de Kant).

55. *Op. cit.*, p. 47.

56. *Ibid.*, p. 70.

57. *Loc. cit.*

58. Kant, A 118. Citado por Heidegger en *Op. cit.*, p. 73.

59. Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 165.