

32. *Finitud y tiempo en Kant y en Heidegger*. En *Revista Portuguesa de Filosofía* 61 (2005) 819-839

RESUMEN: Heidegger hace una nueva interpretación de Kant. Usando el método fenomenológico, Heidegger busca los presupuestos implícitos en el conocimiento finito en la Crítica de la razón pura. El presupuesto fundamental sería la temporalidad del sujeto. Con esto Heidegger encuentra en Kant un apoyo para su hermenéutica del Dasein, cuyo ser es la temporalidad. Según Heidegger, Kant dio pasos importantes hacia una reflexión radical sobre el tiempo, pero no llegó a hacerla, sino que permaneció ligado a la metafísica tradicional. Tampoco Heidegger logró hacer temática la temporalidad del Dasein. Esto le cerró el paso hacia una comprensión del sentido del ser.

Es evidente que en la historia de la filosofía Kant ocupa un lugar preeminente y que ningún filósofo postkantiano va a poder prescindir de un estudio y de un diálogo con la problemática kantiana. Si esto vale para el filósofo en general, habría que añadir que vale sobre todo Heidegger, ya que ambos filósofos se plantean la pregunta por la posibilidad de la metafísica o de una ontología fundamental, partiendo del conocimiento finito del hombre.

De hecho Heidegger se ocupó de la filosofía de Kant a lo largo de todo el camino de su pensar. El diálogo con Kant aparece con frecuencia en los escritos heideggerianos. Los más importantes a este respecto son los siguientes: *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925/26); *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927); y sobre todo las clases de 1927/28: *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant* y el libro publicado un año después: *Kant y el problema de la metafísica*. Heidegger vuelve a reflexionar sobre Kant en las clases de 1930: *La esencia de la libertad humana*. Estas clases y el escrito del mismo año *La esencia de la verdad*, señalan un cambio importante en el camino del pensar heideggeriano: El acento de la reflexión pasa del Dasein al Da-sein, esto es, a la apertura primera del ser, en la cual se encuentra el hombre.¹ Ya desde esta nueva perspectiva, Heidegger da de nuevo clases sobre Kant en 1935/36 con el título: *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de Kant acerca de los principios transcendentales*. Y hacia el final de su carrera, en 1961, Heidegger publicó aún un corto escrito: *La tesis de Kant sobre el ser*. No pudiendo abarcar aquí el problema en todas las etapas del pensamiento de Heidegger, nos vamos a limitar a la primera etapa, al contexto de *Ser y tiempo*, que es también aquel en el que Heidegger tuvo un diálogo más intenso con Kant.

La herencia de Kant en Heidegger se centraría sobre todo en la afirmación de la finitud humana, con las limitaciones que esto lleva consigo, sea con respecto al conocimiento y a la verdad en general, sea sobre la posibilidad de una metafísica o de una ontología fundamental, sea en relación con el complejo mundo de la vida.

La interpretación de Kant en Heidegger es fenomenológica. Heidegger se centra sobre todo en los presupuestos de la filosofía kantiana y los busca mediante el método

¹ Cf. M. BERCIANO, *Sinn – Wahrheit – Ort* (τοπος). *Tes etapas en el pensamiento de Heidegger*. En *Anuario filosófico*, 24 (1991) 9-48; id., *¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?* En *Themata* 10 (1992) 435-450

fenomenológico. Mediante él, Heidegger cree poder llegar al sentido de la *Crítica* kantiana y a los presupuestos de la misma. Esto implicaría ir más allá de los textos kantianos y hacer explícito algo que no estaría desarrollado en Kant, aunque sí estaría implícito en sus presupuestos.

1. Del mundo de la vida a la temporalidad

Desde el principio de sus clases en 1919 insiste Heidegger en que el lugar propio de la filosofía es el mundo de la vida. Heidegger pensaba por entonces lograr una ciencia originaria del mundo de la vida, usando la fenomenología como método. Pero este intento fracasó pronto. La naturaleza misma de la vida como un fluir o acaecer constante se presentó como un obstáculo insuperable para hacer una ciencia de la misma. Ésta debía partir, en definitiva, del mundo propio (*Selbstwelt*); y este sujeto vital está en constante formación, en movimiento y por consiguiente en el fluir del tiempo. “El mismo (*Selbst*) en la realización actual de la experiencia de la vida, el mismo en el experimentarse a sí mismo es la realidad originaria”. Y poco después añade Heidegger: “La filosofía tiene la tarea de mantener la facticidad de la vida y de fortalecer la facticidad del Dasein”²

Heidegger escribía esto en 1920. Parece evidente que el problema de fondo aquí es la realidad de un Dasein fáctico, histórico y temporal. El tema de la temporalidad del Dasein, y por consiguiente del filosofar en general, se hace más explícito en el curso del semestre siguiente sobre la fenomenología de la vida religiosa en la existencia cristiana que nos presentan algunas cartas de San Pablo. Y sobre todo, se plantea de modo más explícito en el curso de 1923: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Heidegger considera aquí el Dasein como un poder-ser (*Möglichsein*), como existencia, como ser en camino (*unterwegs*) de sí mismo hacia él mismo; y en definitiva, como ser temporal; la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es la estructura fundamental del Dasein.

En la segunda parte de estas clases de 1923, Heidegger hace una primera exposición del Dasein como fáctico y temporal. Mucho más extenso va a ser este análisis en las clases de 1925: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Heidegger pone de relieve el olvido de la pregunta por el ser de la conciencia, por el ser del Dasein y por el ser en general en Husserl y en Scheler. Y a continuación hace un amplio análisis del Dasein como ser en el mundo, llegando a la conclusión de que la temporalidad es el ser del Dasein y pertenece al ser mismo. Heidegger anticipaba así la problemática de *Ser y tiempo*, aunque en un análisis más breve e incompleto.³

2. El tiempo como estructura esencial del Dasein

La primera reflexión amplia sobre Kant la hace Heidegger en las clases: *Lógica. La pregunta por la verdad*. Heidegger se pregunta en estas clases qué es la verdad. Considera primero la verdad en Aristóteles y luego se centra en la relación de la verdad con la temporalidad. Heidegger se pregunta por el tiempo en Hegel y a continuación hace una reflexión mucho más amplia sobre el tiempo en la *Crítica de la razón pura* de Kant.

² M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt 1993 (GA 59) pp. 173-174

³ Sobre este período del pensamiento de Heidegger, cf. M. BERCIANO, *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Madrid 2001

De forma minuciosa hace ver Heidegger la importancia del tiempo en el conocimiento en la *Crítica* kantiana, poniendo de relieve la aportación y los límites de Kant acerca el tiempo.

Heidegger se opone ya aquí a la interpretación de Kant que hacen los neokantianos, Estos, según Heidegger, centran su consideración en el conocimiento desde la perspectiva de las ciencias matemáticas y naturales. Además, consideraban lo *a priori* como subjetivo y pensaban poder deducirlo todo de la apercepción transcendental. Y por otra parte, separaban demasiado la sensibilidad y el entendimiento. Heidegger cree, por el contrario, que no se debe considerar la apercepción fuera del tiempo, como hacía también Kant, sino que la apercepción es una determinación del tiempo. Y por lo que se refiere a la relación entre sensibilidad y entendimiento, cree Heidegger que los neokantianos no atienden suficientemente al hecho de que en todo conocimiento finito es imprescindible la intuición.⁴

La pregunta fundamental que se plantea Kant en la *Crítica*, según Heidegger, es la pregunta por la metafísica. El conocimiento científico y el conocimiento en general presuponen unas condiciones que lo hacen posible. Hay que preguntarse por ellas. En la búsqueda de estas condiciones previas del conocimiento, Kant llega una y otra vez al problema del tiempo. “Kant, esto es lo característico, retorna inevitablemente al tema del tiempo en todos los contextos de problemas decisivos de su *Crítica de la razón pura*”.⁵

Un simple repaso de los temas de la *Crítica* nos hace ver que Kant trata del tiempo en la Estética, donde lo considera como intuición pura; y dentro de la Analítica, habla del tiempo al tratar de las analogías de la experiencia y del esquematismo, que para Heidegger constituye el centro de la *Crítica de la razón pura* y une la analítica de los conceptos con la de los principios. En la Dialéctica retorna el tema del tiempo en las antinomias. Según Heidegger, estos diferentes ámbitos de la discusión filosófica acerca del tiempo están relacionados entre sí. Sin embargo, no se puede decir que se haya hecho hasta hoy una interpretación que, partiendo de la comprensión del asunto, más bien que de las palabras de Kant, ponga de relieve la relación de la problemática de la *Crítica* con el tiempo y sobre todo que demuestre su necesidad interna.⁶ En otras palabras: Ni Kant expone esto con claridad, ni lo han hecho sus intérpretes, que se han limitado a considerar el tiempo en los lugares de la *Crítica* en que Kant habla expresamente de él.

Heidegger, considerando toda la problemática, quisiera hacer ver que la apercepción transcendental es una determinación de la temporalidad. Para ello tendrá que ir más allá de las palabras del propio Kant, ya que Kant puso la apercepción fuera del tiempo. Con esto Heidegger quisiera hacer ver que la Estética transcendental no es en la *Crítica de la razón pura* un resto del Kant pre-crítico, como creían los neokantianos de Marburg, sino que la determinación del tiempo como forma de la intuición sería necesaria en Kant. Heidegger cree que así devolvería a la Estética el valor que le corresponde y que además se mostraría la unidad de la problemática de la *Crítica de la razón pura*, sin diluir la Estética en la Lógica. Pero Heidegger añade que en estas clases no pretende tanto y que se va a limitar a mostrar la determinación del tiempo en los diferentes sentidos de la pregunta de la *Crítica*.⁷ Heidegger interpreta luego el tiempo en la Estética; habla con mayor extensión de la función del tiempo en la Lógica transcendental y termina afirmando el tiempo como un existencial del Dasein.

⁴ M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt 1976 (GA 21), pp. 269-272

⁵ *Ibid.*, p. 270

⁶ *Ibid.*, p. 272

⁷ *Ibid.*, p. 272

Frente a los neokantianos de Marburg, que tendían a considerar el tiempo como un concepto del entendimiento, Heidegger afirma la Estética como un ámbito autónomo. Para Kant hay dos fuentes del conocimiento: La sensibilidad y el entendimiento. Precisamente por afirmar ambas, se pregunta luego cuál es el fundamento de la unidad concreta del conocimiento. Kant busca una mediación entre ambas en la imaginación. Pero luego no sólo no aclara lo que es la imaginación, sino que queda oscura en él la relación de la imaginación con la sensibilidad y con el entendimiento.⁸

El tiempo es el “hacia dónde” previo y atemático, que hace posible el encuentro con lo múltiple dado a los sentidos. “Tiempo, lo mismo que espacio, es designado no sólo como forma de la intuición, sino como intuición pura”. Esta intuición no es *intuitus originarius*, sino *intuitus derivativus*.⁹ Y Heidegger añade: “Pero en la intuición pura –y esto es lo esencial y, de nuevo, lo que ha visto Kant- lo que sucede es que la pura multiplicidad como tal es dada de modo inmediato; y que no necesita ninguna síntesis del entendimiento”.¹⁰ Antes de una síntesis del entendimiento hay una síntesis de la intuición: “Kant ha visto que precede aquí una síntesis del todo originaria (*ganz ursprünglich*), una síntesis del todo peculiar (*ganz eigenartig*), que pertenece necesariamente al espacio, precisamente porque su unidad, la unidad correlativa a ella, tiene ella misma carácter temporal”. Y Kant nos advierte al final que “puesto que mediante ella, (esto es, mediante la síntesis)... es como son dados primeramente (primeramente y propiamente como determinados) el espacio y el tiempo, la unidad de estas intuiciones *a priori* pertenece al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento”.¹¹

Heidegger resume sus reflexiones sobre el tiempo en la Estética resumiendo así: “1. Tiempo es forma de la intuición interna. 2. Tiempo es intuición. 3. Tiempo es magnitud dada infinita. 4. Tiempo es fuente del conocimiento... A partir de estas determinaciones debe quedar claro cómo le es posible a Kant atribuir al tiempo un papel especial, también anterior al del espacio, en la interpretación de la naturaleza y del conocimiento de la naturaleza; y ha de quedar claro cómo Kant, en la explicación de este papel fundamental, llega a la dimensión de la problemática que nosotros designamos como problema de la temporalidad, a la cual, en esta orientación en Kant, queremos acercarnos indirectamente”.¹²

Mucho más amplia es la reflexión de Heidegger sobre la temporalidad en la Analítica trascendental. En ella Heidegger relaciona el tiempo con la apercepción trascendental, con la autoafección y el “yo pienso”, con la primera analogía de la experiencia, con el esquematismo y con la *synthesis speciosa*.

Heidegger parte también aquí de las dos fuentes del conocimiento: Sensibilidad y entendimiento, y se pregunta cómo se llega a una unidad en el conocimiento a partir de la multiplicidad de lo dado. Esta multiplicidad tiene el carácter del “uno después de otro” (*nacheinander*) y por lo tanto del tiempo. Y entonces la pregunta es: ¿Qué es lo que hace posible el carácter de unión de lo múltiple puro, esto es, del tiempo? Ésta sería la pregunta central que Kant ya no se plantea, pero que yace en su planteamiento.¹³

Antes de dar una respuesta recuerda Heidegger que Kant busca un conocimiento científico; que, como Descartes, ve esto sobre todo en las matemáticas, no como

⁸ Ibid., pp. 282-283

⁹ Ibid., p. 276

¹⁰ Ibid., p. 276

¹¹ Ibid., p. 295

¹² Ibid., pp. 304-305

¹³ Ibid., pp. 307-308

matemáticas sino como disciplina *a priori*; que lo principal buscado es una metafísica científica, el ente en general y no figuras geométricas o números; y que por eso se centra en el conocimiento científico del ente de la naturaleza, yendo así a parar de nuevo al espacio y al tiempo, en los cuales se une todo lo dado al sujeto.

¿Qué es lo que hace posible la unión? Kant ve la fuente de ésta en el entendimiento (B 130). Pero luego dice que “debe poder darse algo así como unidad en general, si ha de haber entendimiento” (B 131). ¿Qué es, entonces, esta unidad? Esta pregunta nos lleva al *a priori* originario de toda unión. Éste está en la apercepción: “El *a priori* originario de todo unir – la unidad transcendental de la apercepción”.¹⁴

Para Kant todas las representaciones presupondrían la representación del yo, en el sentido cartesiano del *cogito me cogitare*. “Toda intuición y representación debe poder ir acompañada por este ‘yo pienso’ (*cogito me rem cogitare*), pues sólo así es posible algo como dado en cuanto dado para (*für*)”.¹⁵ “Yo pienso. Yo soy aquello para (*für*) lo cual puede ser dado algo. Yo soy el mismo ente para (*Für*)”.¹⁶ La unidad *a priori* sería, pues, esta cogitatio. Kant se orienta en Descartes, pero va más lejos que él: Esa *cogitatio* es pura apercepción, unidad transcendental. Pero, según Heidegger, no se podría reducir ese yo a mera funcionalidad. “Sobre todo, hay que ver que Kant no pensó nunca considerar este yo de la apercepción transcendental, esta conciencia, como un simple concepto”.¹⁷ Sus expresiones para evitar que se lo entienda como un ente-objeto no deben inducir a confusión.

El paso siguiente es ver la relación de la apercepción con el tiempo. “La pregunta fundamental se refiere para nosotros a la relación del tiempo con el yo pienso y a su posibilidad”.¹⁸ El tiempo es la forma universal *a priori* de todos los fenómenos. Kant dice que acompaña a todas las representaciones. Por ser una determinación del ánimo, acompaña de modo inmediato a todas las intuiciones internas; y de modo mediato, también a los objetos externos.

El tiempo es además originaria y pura autoafección (*Selbstaffektion*). El tiempo es la condición de posibilidad de que algo pueda darse en la articulación del “uno tras otro” (*nacheinander*). El sujeto tiene una referencia previa y atemática “hacia algo”; esta referencia es el modo fundamental de ser del sujeto mismo (*des Selbst*), gracias al cual puede ser afectado por algo dado. Heidegger añade acerca de este modo de ser: “La referencia previa y atemática a... es la autoafección originaria del ánimo, en la cual éste se relaciona con algo así como una magnitud dada infinita, esto es, el tiempo. El tiempo en cuanto modo (*Wie*) del permitir darse a sí mismo en general es la forma original y universal del carácter de darse, la originaria y universal autoafección, el referirse a sí mismo de (uno) mismo (*des Selbst*), como la condición esencial (*seinsmässig*), de la posibilidad de un ser encontrado por algo... Por eso yo digo: El tiempo es, según Kant, la originaria y universal autoafección”.¹⁹ Frente a otras interpretaciones, Heidegger cree que ésta es la auténtica, que “no es otra cosa que lo que dice Kant”.²⁰

Con esto Heidegger cree que se acerca a la comprensión del fenómeno del tiempo: “En la interpretación del tiempo como autoafección originaria y pura hay que lograr la

¹⁴ Ibid., pp. 320-322

¹⁵ Ibid., p. 323

¹⁶ Ibid., p. 330

¹⁷ Ibid., p. 327

¹⁸ Ibid., p. 326

¹⁹ Ibid., p. 339

²⁰ Ibid., p. 339

verdadera totalidad del fenómeno del tiempo”.²¹ En el párrafo siguiente se pregunta Heidegger por la relación entre el tiempo como autoafección originaria y el “yo pienso”.

La pregunta se centra de esa forma: “¿En qué sentido el *a priori* universal de la sensibilidad, el tiempo, es lo determinante para el *a priori* del entendimiento, la unidad sintética de la apercepción?”.²² La respuesta de Heidegger se resumiría así: Por una parte, el tiempo es la condición de la posibilidad de encontrarse con algo; y como tal, tiene el carácter de una referencia previa y atemática a la totalidad, a la multiplicidad; y además, esa referencia tiene la estructura del referirse el sujeto a sí mismo. Por otra parte, el “yo pienso” es la condición de posibilidad del “para algo” (*Wofür*), al cual puede salirle al encuentro algo como lo encontrado. Así pues, el tiempo y el yo son ambos el hacia donde (*Worauf*) de una referencia; ambos son también atemáticos, ya que el tiempo no es perceptible como un objeto empírico y el yo tampoco es objeto al que se le apliquen predicados; y ambos son modos de ser del sujeto.²³

Si ambos son modos de ser del sujeto, deben tener relación entre sí. Pero entonces Heidegger se pregunta: “¿Cómo hay que entender esta relación? ¿Es el tiempo un modo del ‘yo pienso’ o es el ‘yo pienso’ un modo del tiempo? ¿O son uno y otro modos de una relación todavía más originaria? La toma de postura definitiva sobre la comprensión del tiempo en Kant deberá estar contenida en la respuesta a estas preguntas”.²⁴ Kant no se ha expresado de modo explícito acerca de esta cuestión. Pero Heidegger cree que se puede recabar una respuesta de su doctrina acerca del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento y de la prueba de la primera analogía de la experiencia.

Heidegger trata antes de la primera analogía de la experiencia, que dice: “En todo cambio de apariencias permanece la substancia; y la cantidad de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza” (B 224). Las analogías de la experiencia representan la unidad de la naturaleza y esta síntesis se funda en la síntesis originaria de la apercepción. Pero toda determinación de la naturaleza se refiere a los fenómenos, que están en el tiempo. Éste no cambia; los que cambian son los fenómenos o apariencias. El tiempo no es un fenómeno ante mí, no es perceptible de modo empírico (B 224-226). Si el tiempo no es perceptible y sin embargo se puede determinar, habrá que afirmar que el tiempo es un sustrato que permanece (B 225). Heidegger comenta a este respecto: “Lo que es así, es la substancia. El tiempo es representado, él mismo se hace sensible (*versinnlicht sich*) como permanencia en la substancia. Tiempo es ... el esquema de la substancia”.²⁵

Heidegger expone así dos fundamentos de la síntesis: El “yo pienso” y el tiempo. Aunque Heidegger dice que con esto no se afirma ninguna relación del tiempo con el “yo pienso”, Heidegger ve en Kant algo común a ambos. Kant considera uno y otro como lo permanente: “El tiempo, como lo permanente por antonomasia, a pesar de no ser perceptible, es lo que yace como fundamento, esto es, es el *subiectum* en sentido estricto, tal como usa también Kant el concepto de *subiectum* (*υποκειμενον*). Como sujeto en este sentido ha caracterizado Kant también el “yo pienso”, que es identificable constantemente con él mismo”.²⁶

Heidegger concluye su reflexión sobre la primera analogía afirmando: “Según esto, el tiempo es la permanente autoafección (*die beharrliche Selbstaffektion*) del sujeto,

²¹ Ibid., p. 341

²² Ibid., p. 345

²³ Ibid., pp. 345-346

²⁴ Ibid., p. 346

²⁵ Ibid., p. 352; cf. pp. 349-351

²⁶ *ibid.*, p. 354

lo que afecta de modo originario y constante, a lo cual debe volver toda determinación del tiempo como síntesis del “yo pienso”.²⁷

Con esto Heidegger afirma de nuevo la unidad de tiempo y “yo pienso”. Pero parece que Heidegger considera el tiempo como más originario, en tanto que es lo que afecta al “yo pienso”, aunque toda determinación del tiempo sea síntesis del “yo pienso”.

Mucho más espera Heidegger del esquematismo: “El párrafo de la investigación en la *Crítica de la razón pura* que lleva el título: ‘Sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento’ es aquel en el que, en sentido propiamente concreto, la función del tiempo y su relación con el ‘yo pienso’ se hacen tema, en el sentido ya indicado de que hace uso de alguna tal relación, que permanece del todo indeterminada. Este capítulo sobre el esquematismo es el verdadero centro de la *Crítica de la razón pura*”.²⁸

Se trata también aquí de los conceptos puros del entendimiento, de lo *a priori*. Por tratarse de conceptos de un sujeto finito y como tal receptivo, también a ellos les ha de ser dado algo. Y Heidegger se pregunta: “Cómo puede, en general, el entendimiento puro por sí mismo determinar algo que ha de darse necesariamente a él? De modo más preciso: ¿Cómo es posible una sensibilización (*Versinnlichung*) *a priori* de los conceptos puros del entendimiento *a priori* en algo dado *a priori*?”.²⁹

Heidegger considera esto necesario: “La condición general de una posible aplicación de una categoría a objetos está en que ésta, como categoría *a priori* ha de contener en sí algo sensible”. Y añade: “La condición –lo sensible que una categoría debe poder contener- la llama Kant el esquema de la categoría, el esquema de los conceptos puros del entendimiento”.³⁰

Heidegger distingue luego entre esquema (*Schema*) e imagen (*Bild*) y habla de distintas clases de sensibilización: Sensibilización de objetos concretos, como una copia o una fotografía (*Abbildung*); sensibilización de conceptos sensibles empíricos, o de esencias generales de cosas, que también serían tipos de reproducción (*Abbild*); sensibilización de conceptos sensibles puros, como los conceptos matemáticos, de los cuales no hay propiamente una copia (*Abbild*), aunque sí una imagen (*Bild*), por ejemplo de cinco puntos para hacer sensible el número 5; y sensibilización de conceptos puros del entendimiento. De éstos dice Kant que no habría una imagen (*Bild*); pero entendería este término en el sentido de copia o de reproducción, según Heidegger; sí se podría en cambio hablar de esquemas y de cierta imagen o aspecto, que es creado por el sujeto. Es esta última sensibilización la que nos interesa aquí.³¹

A esta última imagen le llama Kant *synthesis speciosa*. Esta síntesis no sería creación ni de la sensibilidad ni del entendimiento, sino de la imaginación: “La sensibilización como formar un aspecto se realiza en la *synthesis speciosa* y ésta es una realización de la imaginación”. Kant distingue una imaginación reproductora o receptiva y una imaginación productora. “La *synthesis speciosa*, como se realiza en el esquematismo pertenece a la imaginación productora”.³² Por supuesto, no se trata aquí de la imaginación sensible, sino de la imaginación transcendental. Heidegger hace luego un examen más detallado de los esquemas de la cantidad, de la realidad y de la substancia,

²⁷ Ibid., pp. 354-355

²⁸ Ibid., pp. 357-358

²⁹ Ibid., p. 359

³⁰ Ibid., p. 359

³¹ Ibid., pp. 361-365

³² Ibid. p. 372

sacando algunas conclusiones acerca de la comprensión kantiana del tiempo en la *synthesis speciosa* de estos tres esquemas.

Según Heidegger, Kant entiende el tiempo como una sucesión de horas (*Jetztfolge*). La estructura del ahora es, según Heidegger, más rica de lo que se ha creído y de lo que ha visto Kant de manera explícita en este contexto. “Los diferentes modos de la *synthesis speciosa temporis* se diferencian precisamente porque prescindan de manera diferente de la estructura completa del ahora y hacen uso únicamente de un determinado momento de la estructura”.³³ Con todo, Kant ha dado una importante contribución al concepto de tiempo, aunque con límites. Kant se ha mantenido en el concepto de tiempo como tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*); “pero a pesar de esto, ha avanzado más allá hacia una comprensión filosófica del tiempo, aunque en realidad llega a un límite y no al campo abierto”.³⁴

De manera explícita y general, concluye Heidegger acerca de la determinación del tiempo en la *synthesis speciosa*: En primer lugar, la reflexión de Kant tiene el mérito de haberse planteado el tema del tiempo por primera vez en la filosofía en relación con el “yo pienso”, dentro del ámbito transcendental, del *a priori*, de lo que hace posible las apariencias. En segundo lugar, ha hecho ver que la característica del ahora como lo que está entre un “ya no” y un “todavía no”, no es el aspecto decisivo del tiempo. El ahora es siempre un “ahora esto”, un “puesto que ahora se encuentra esto”, un “puesto que ahora me comporto así” etc. El ahora lleva consigo este carácter de indicación, de relación. Este carácter del ahora es atemático, pero es el primero y fundamental. Los diferentes modos de la *synthesis speciosa temporis* se fundan en esta estructura atemática de referencia del ahora.³⁵

En este contexto habría que entender el tiempo como autoafección. “Lo que afecta, la sucesión de horas... no es algo que está delante, que se aprehende y es aprehensible de modo temático, sino que la serie de horas afecta de tal modo que ella misma hace ver algo de modo atemático, esto es, retirándose a la vez constantemente y desapareciendo en sus constantes indicaciones”.³⁶ Este atemático afectar hace encontrar algo y es el puro hacer presente algo (*das Gegenwärtigen von etwas*). En concreto: “El ahora es... la estructura fundamental del comportarse mismo en la relación kantiana del conocer. De manera más precisa: El hacer presente es ante todo condición de la posibilidad de que algo como ‘ahora’ pueda hacerse de modo explícito ahora esto, ahora eso. Sólo porque, por ejemplo, conocer la naturaleza es un determinado modo de hacer presente y porque hacer presente caracteriza al Dasein en el mundo, puede éste Dasein... decir: Ahora esto, ahora esto”.³⁷

Esta idea de tiempo viene a coincidir con el “yo pienso”. “El ‘yo pienso’, como el para qué (*Wofür*) del hacer encontrar es el tiempo mismo en cuanto puro hacer presente”.³⁸ Heidegger añade que aunque esta interpretación va más allá de Kant, no le sería del todo extraña; y Heidegger ve una prueba de ello en una característica del yo descrita por Kant: El yo que está y permanece (de la apercepción pura) constituye el *correlatum* de todas nuestras representaciones” (A 123). Comenta Heidegger: “Esta

³³ Ibid., p. 390

³⁴ Ibid. p. 392

³⁵ Ibid., pp. 397-399

³⁶ Ibid., p. 400

³⁷ Ibid., p. 401

³⁸ Ibid., p. 406

caracterización del yo es casi la definición literal del tiempo. Sin embargo, a causa de un dogma que sigue, Kant piensa el yo y el tiempo como separados e imposibles de unir”.³⁹

En conclusión: “La interpretación de la comprensión y explicación kantianas del tiempo deberá aclarar concretamente que el tiempo actúa en el ser del Dasein –aquí ante todo en el conocer- como estructura y no como marco”.⁴⁰ El ser en el mundo se caracteriza por el cuidar (*Besorgen*) y la estructura esencial del cuidar es el cuidado (*Sorge*). “El cuidado está determinado de tal manera por el tiempo que él mismo es tiempo, la facticidad del tiempo mismo. Temporalidad es el fundamento de la posibilidad de estas estructuras del cuidado”.⁴¹

El Dasein es esencialmente temporal; es en el tiempo donde ser realiza como poder-ser. El tiempo presente (*Gegenwart*) es lo que es en un hacer presente (*Gegenwärtigen*); y el futuro es sólo posible en un estar a la espera (*Gewärtigen*) del Dasein como poder-ser. “El estar a la espera (*Gewärtigen*) es un modo del ser del Dasein; y todo estar a la espera entiende como posible presente aquello hacia lo cual está en relación como estar a la espera. En el estar a la espera, el Dasein es ya en cada caso en el ser para su poder-ser más propio”.⁴²

Las clases de Heidegger comenzaban preguntándose por la verdad. Heidegger las termina sin desarrollar las consecuencias que de la estructura temporal del Dasein se siguen para la verdad. Pero Heidegger llega a unas conclusiones sobre la temporalidad del Dasein que van a ser constantes en él y que se adelantan a la afirmación de la temporalidad como ser del Dasein, en *Ser y tiempo*.

3. El tiempo y el problema de la metafísica.

Un año después de las clases sobre la pregunta por la verdad, vio la luz *Ser y tiempo*, obra fundamental de Heidegger. No vamos a exponer aquí ni siquiera de forma abreviada el desarrollo de *Ser y tiempo*. Pero sí conviene tener presente el plan de la obra esbozado por Heidegger y los pasos de la misma. La primera parte tiene por título: *La interpretación del Dasein por la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte transcendental de la pregunta por el ser*. El primer objetivo es una continuación de lo expuesto en las clases *Lógica, La pregunta por la verdad*; el segundo es hacer ver que la pregunta por el ser ha de plantearse en el horizonte del tiempo. El título de la segunda parte dice: *Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad*. Como se sabe, Heidegger no desarrolló más que el primer objetivo de la primera parte de su programa, en dos secciones. El plan de la segunda parte era partir de Kant: *La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, como estadio previo de una problemática de la temporalidad*. De ahí pensaba retroceder a Descartes y desde éste a Aristóteles, en el proceso de destrucción. Como puede verse, el diálogo con Kant sigue siendo central también al preguntarse por la metafísica o la ontología.

La pregunta fundamental de *Ser y tiempo* era la pregunta por el ser. Los pasos que Heidegger pensaba dar para llegar a una respuesta eran los siguientes: 1. Análisis del

³⁹ Ibid., p. 406

⁴⁰ Ibid., p. 409

⁴¹ Ibid., p. 409

⁴² Ibid., p. 412; cf. también sobre este curso D. DAHLSTROM, *Heideggers Kant-Kommentar, (1925-1936)*. En *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989) 343-366

Dasein en su facticidad cotidiana como ser en el mundo. 2. Temporalidad (*Zeitlichkeit*) como ser del Dasein y temporalidad (*Temporalität*) como horizonte para la comprensión del ser. 3. Tiempo y ser. De estas tres secciones, desarrolló dos; la primera de forma completa; la segunda quedó incompleta, con varios interrogantes pendientes.

Al final de la parte publicada, escribe Heidegger: “El objeto de las consideraciones hechas hasta aquí era interpretar de modo ontológico-existencial *desde su fundamento* el todo originario del Dasein fáctico... Como ese fundamento y por ello como sentido del ser del cuidado, se ha revelado la temporalidad (*Zeitlichkeit*)... La estructura originaria de la totalidad del ser del Dasein, la temporalidad”.⁴³ El análisis del Dasein debía constituir una ontología fundamental. Como tal, era sólo un camino para la pregunta por el ser en general. Heidegger se pregunta en qué estado se encuentra la construcción del camino. ¿Se ha comprendido realmente lo que es la temporalidad como ser del Dasein? ¿Qué es la temporalidad? Heidegger dice: “A este fenómeno unitario como futuro que va siendo y haciendo presente lo llamamos temporalidad. Sólo en tanto que el Dasein es determinado como temporalidad, hace posible para sí mismo el caracterizado como propio poder-ser total”.⁴⁴ La temporalidad es fenómeno unitario de presente, pasado y futuro, es ser del Dasein. La temporalidad no es un simple *χρονοσ*, sino que es tiempo humano. Esto no significa que sea un producto del Dasein. Más bien parece que éste es puesto en ella. Pero esto tampoco debe inducir a ver la temporalidad como un ente.⁴⁵

Poco más adelante Heidegger considera la temporalidad como lo *ekstatikon* y habla del dirigirse al pasado, presente y futuro como *éxtasis* de la temporalidad.⁴⁶ Del tiempo como lo extático (*ekstatikon*) el Dasein tiene un saber o pre-saber; su comprensión es la de un poder-ser, que está siendo, que es temporal. ¿Será posible desde estos presupuestos llegar a elaborar una ontología fundamental? A esta preguntas debería haber contestado Heidegger en la sección tercera de la primera parte de *Ser y tiempo*, que debía llevar por título: *Tiempo y ser*. Pero esta sección no se llegó a escribir.

El mismo año de la publicación de *Ser y tiempo*, tuvo Heidegger el curso: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Una anotación de Heidegger al comienzo de las mismas decía: “Nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*”.⁴⁷ Pero de hecho las clases apenas entran en lo programado en *Ser y tiempo*. Según esto, debía tratar de *Tiempo y ser*. Pero las clases no tratan de esto.

Para nuestro objeto, conviene destacar que en la primera parte de estas clases, Heidegger discute la tesis de Kant sobre el ser, según la cual el ser no es ningún predicado real, sino sólo la posición de la cosa (B 626). En la segunda parte, Heidegger distingue, como en *Ser y tiempo*, entre temporalidad como ser del Dasein (*Zeitlichkeit*) y temporalidad como horizonte para una comprensión del ser (*Temporalität*). Pero se queda en una comprensión extática de los horizontes de la temporalidad, sin llegar a definir lo que es la temporalidad en uno y otro sentido. “Comprensión del ente, proyección hacia el ser, comprensión del ser, proyección hacia el tiempo llegan a su término en el horizonte de la unidad extática de la temporalidad. De manera más originaria no podemos fundar esto aquí; deberíamos entrar en el problema de la finitud del tiempo. En este horizonte tiene su término todo éxtasis del tiempo, esto es, la temporalidad misma”.⁴⁸

⁴³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977 (GA 2), p. 575

⁴⁴ Ibid., p. 432

⁴⁵ Ibid., pp. 434-435

⁴⁶ Ibid., p. 435

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1989 (GA 24), p. 1

⁴⁸ Ibid., p. 437

Desde esta perspectiva vuelve Heidegger sobre la tesis kantiana acerca del ser, criticando la concepción kantiana del mismo. Kant considera el ser únicamente como lo presente y ante los ojos. Heidegger afirma en primer lugar que la afirmación óntica del ente presupone una comprensión ontológica del ser, aunque ésta sea atemática. Esta comprensión vendría a ser la comprensión extática de los horizontes, o la comprensión horizontal global.⁴⁹

Al final de las clases, el tema del tiempo, y con él el tema del ser, resultan oscuros. “En el fondo, la objetivación del ser es siempre posible, en tanto que el ser está de alguna manera desoculto. Pero es problemática, indeterminada e insegura la dirección del posible proyecto del ser como tal, para a partir de ese proyecto aprehenderlo propiamente como objeto. Después de lo dicho, no hay necesidad de más indicaciones para dejar claro que ante todo y por mucho tiempo la temporalidad (*Zeitlichkeit*) originaria y sobre todo la *Temporalität* permanecen ocultas... Pero no sólo está oculta la temporalidad, sino que lo están ya fenómenos más conocidos, como el de la transcendencia, los fenómenos del mundo y ser en el mundo. Sin embargo, no están del todo ocultos, en la medida en que el Dasein sabe algo acerca del yo y de otras cosas”.⁵⁰ Heidegger ve la dificultad, pero parece que confía aún en poder hacer temático el tiempo y el ser. Así lo dice al final del libro: “La temporalidad (*Zeitlichkeit*) no es nunca algo que se pueda ver en una intuición extraordinaria o misteriosa, sino que se abre sólo en un trabajo conceptual elaborado de una forma determinada”.⁵¹ El propio Heidegger ha realizado este trabajo; pero el resultado no parece positivo. En realidad, la comprensión del tiempo es extática; y Heidegger no ha logrado hacerla temática.

Fue precisamente a continuación de estas clases cuando Heidegger se centró más en la *Crítica de la razón pura*. El semestre siguiente (1927/28) tuvo el curso titulado: *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*. Lo esencial de este curso fue repetido por Heidegger en una serie de conferencias en Riga, en 1928, y en los cursos de Davos en Marzo del mismo año. Y un año después apareció el mismo contenido más reelaborado en el conocido libro *Kant y el problema de la metafísica*.

En las clases, Heidegger analiza de forma más extensa la Estética y la Analítica; en el libro el análisis es más breve; pero Heidegger amplía sus reflexiones sobre la imaginación trascendental y la antropología. Aquí, dadas las limitaciones, vamos a resumir algunas ideas fundamentales, sobre todo del libro, escrito posterior y más elaborado que las clases.

El objeto del libro sobre Kant está indicado al comienzo de la introducción: “La investigación que sigue se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica, para presentar de este modo el problema de la metafísica como problema de una ontología fundamental”.⁵² Como puede verse, seguimos en el contexto y en la problemática de *Ser y tiempo*.

Heidegger se pregunta por el punto de partida para la fundamentación de la metafísica en la *Crítica* kantiana. El objeto de la metafísica ha sido lo suprasensible; pero suprasensible sería ya el ente en general, que ha sido objeto de la metafísica u ontología. Ahora bien, según Heidegger, se daría ya un conocimiento del ente en el conocimiento *a priori*, que determina algo sobre los entes ya antes de que éstos sean dados.⁵³ Así lo

⁴⁹ Ibid., pp. 445-452

⁵⁰ Ibid., p. 458

⁵¹ Ibid., p. 465

⁵² M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1991 (GA 3), p. 1

⁵³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI. En adelante citamos: KrV

interpreta Heidegger: “Con esto Kant quiere decir: No todo ‘conocimiento’ es óntico; y donde se da éste, sólo se hace posible mediante un conocimiento ontológico... El conocimiento óntico sólo se puede adaptar al ente (los objetos) si este ente se ha manifestado ya de antemano como ente, esto es, si es conocido en la constitución de su ser”.⁵⁴ Heidegger considera, pues, el conocimiento *a priori* en Kant como conocimiento ontológico, a la manera de *Ser y tiempo* y de *La esencia del fundamento*, del mismo año que este libro, donde habla de verdad óntica y de verdad ontológica.

La fundamentación de la metafísica o de la ontología pasaría por la fundamentación de este conocimiento ontológico indicado. ¿Cómo es posible este conocimiento en Kant? Para ello habría que ver antes cómo es el conocimiento humano en general. En síntesis: el conocimiento humano es finito y como tal es receptivo y está ordenado a un objeto. La intuición finita no es *intuitus originarius*, sino *intuitus derivativus*.

Pero el conocimiento ontológico que ha de servir como fundamento de la metafísica es *a priori*. Y entonces se plantea esta pregunta: “¿Cómo ha de ser esta esencia finita, según la constitución de su ser, para que le sea posible aportar independientemente de la experiencia la constitución del ser del ente, esto es, para que le sea posible hacer una síntesis ontológica?”.⁵⁵ Para responder a esta pregunta hay que hacer un análisis de las facultades del conocimiento. Kant lo hace en la *Crítica de la razón pura* y Heidegger hace un largo análisis del mismo en sus libros sobre Kant.⁵⁶

Heidegger parte de que también el conocimiento puro *a priori* es finito; y por tanto ha de ser receptivo de algo y ha de constituir una síntesis. Los elementos de ésta son las intuiciones puras y las categorías o conceptos puros del entendimiento. La intuición pura más fundamental es la del tiempo. Esta intuición, ya antes de la síntesis con los conceptos puros, es intuición pura unificadora (*sinopsis*). También los conceptos o categorías son unitivos y forman una síntesis (*síntesis reflexionante pura*). La síntesis de intuición y de conceptos puros, de *sinopsis* y *síntesis reflexionante*, es para Kant obra de una tercera facultad, la imaginación: “La síntesis, en general, es... el mero efecto de la imaginación, una función del alma ciega, aunque indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno”.⁵⁷

Pero no hay que olvidar que estamos en el ámbito de lo trascendental y *a priori*, donde se prescinde del objeto. ¿Qué sintetiza la imaginación en este ámbito? ¿Qué contienen la intuición pura del tiempo y los conceptos puros del entendimiento? También aquí debe ser dado algo, ya que se trata de conocimiento finito. Pero ¿qué puede ser dado y quién lo puede dar en un conocimiento puro y *a priori*?

Kant trata de esto por una doble vía: Una, la deducción trascendental de las categorías; y la otra, tomando como punto de partida lo empírico. En primer lugar, el contenido de los conceptos puros serían unidades regulativas o reglas, que regulan algo dado en la intuición pura. Pero los conceptos puros se pueden reducir aún todos a una unidad fundamental última: al “yo pienso” de la apercepción trascendental. La intuición pura del tiempo, en cambio, no sería reducible a una unidad más originaria. Así pues, la síntesis primera se daría entre el “yo pienso” de la apercepción y la intuición pura del tiempo. Pero el “yo pienso” también es receptivo y la intuición pura del tiempo implica

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 13

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 38-39

⁵⁶ Cf. el largo análisis de Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp 42-125. Aquí sintetizamos las ideas y puntos esenciales.

⁵⁷ KrV, A 78; B 103

algo dado. ¿Quién lo da y hace posible la síntesis? También aquí, la que da es la imaginación trascendental; y ésta como creadora o productora, ya que como imaginación pura no puede representar algo dado anteriormente.⁵⁸

Hay aún otro elemento que considerar. Para que un ente pueda ser objeto de conocimiento, ha de ser dado el horizonte en que está el ente. En el conocimiento en general es fácil ver este horizonte. Pero ¿qué es el horizonte y cómo puede hacerse perceptible en el conocimiento puro? De nuevo. Esto sería obra de la imaginación trascendental.

En conclusión: la imaginación trascendental tiene aquí una función fundamental, ya que es la que hace posibles las diferentes síntesis *a priori*. Y hace esto mediante la sensibilización (*Versinnlichung*). En primer lugar, la imaginación produce el horizonte *a priori*, formando el aspecto del horizonte: “El horizonte de la transcendencia sólo se puede formar en una sensibilización (*Versinnlichung*). Y es la imaginación la que realiza esta sensibilización en forma de esquematismo, creando un esquema”.⁵⁹ En segundo lugar, la imaginación hace sensible el concepto de un objeto dado. Pero aquí se trata de un concepto puro. Por lo tanto no se refiere a un objeto concreto y empírico, sino más bien al procedimiento: “Ahora bien, esta representación de un procedimiento general de la imaginación para crear su imagen para un concepto, la llamo yo esquema para este concepto”.⁶⁰ En tercer lugar, la imaginación hace sensible el tiempo de la intuición pura: “El tiempo como intuición pura es algo que proporciona un aspecto antes de toda experiencia. El aspecto puro (para Kant la sucesión pura de la serie de horas) que se da en la intuición pura, debe llamarse, por lo tanto, imagen pura. Y el mismo Kant dice en el capítulo del esquematismo: La imagen pura... de todos los objetos de los sentidos en general (es) el tiempo”.⁶¹

Pero hay que tener presente que la imagen pura del tiempo no sólo se presupone en los objetos de los sentidos, sino también en el esquematismo de los conceptos: “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento debe, por tanto, introducirlos como reglas en el tiempo”.⁶² Según lo dicho, es el tiempo el que proporciona el carácter perceptible al horizonte de la transcendencia, el fundamento de los esquemas y el fundamento de los conceptos *a priori*. Y el tiempo y los esquemas son producto de la imaginación trascendental⁶³

Según Heidegger, con esto se llegaría al término de la fundamentación del conocimiento ontológico. La fundamentación de la metafísica general estaría en el esquematismo: “Salta a la vista que si Kant en el capítulo sobre el esquematismo se plantea el problema de la conceptualidad de los conceptos originarios y lo resuelve con ayuda de la determinación esencial de estos conceptos como esquemas trascendentales, resulta que la doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento constituye la etapa decisiva de la fundamentación de la *metaphysica generalis*”.⁶⁴ Ahora bien, los conceptos puros son determinaciones del tiempo y producto de la imaginación trascendental.

⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 79-80; cf. KrV, A 118

⁵⁹ Ibid. pp. 91-92

⁶⁰ KrV, A 140; B 179-180

⁶¹ M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 103; cf. KrV, A 142; B 182

⁶² M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 104

⁶³ KrV, A 142; B 181

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 111

Según Kant, el conocimiento ontológico no se refiere de modo expreso a un ente. ¿A qué se refiere? ¿Qué es aquí lo conocido? Kant lo llama X y habla de un objeto. ¿En qué medida es esta X una nada y en qué medida, no obstante, es algo?⁶⁵ Kant habla de esto en dos lugares: En la introducción a la deducción trascendental y en el capítulo sobre los fenómenos y los noúmenos. En el primer paso dice Kant que lo dado de modo inmediato son los fenómenos, no son cosas en sí u objetos; el objeto es no-empírico, es trascendental = X.⁶⁶ Se nos da sólo un horizonte; la X no es nada concreto, y con todo, es algo.⁶⁷

Llegados a este punto, habrá que preguntarse si es posible determinar más lo que es la imaginación trascendental. Heidegger ve que ésta es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento.⁶⁸ Pero afirma que a partir de ahí los textos kantianos son confusos. Kant habla de la imaginación pura como “una facultad fundamental del alma humana (*Grundvermögen der menschlichen Seele*), que sirve *a priori* de fundamento a todo conocimiento”;⁶⁹ o bien como una de las “tres fuentes originarias (aptitudes o potencias del alma), que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia y que ellas mismas no pueden ser derivadas de ninguna otra potencia del ánimo; a saber: Sentido, imaginación y apercepción”;⁷⁰ o la considera como una *función* del alma o uno de los tres elementos del conocimiento ontológico, junto con la intuición y los conceptos puros, que realiza la síntesis de ambos.⁷¹

Pero por otra parte Kant afirma que el conocimiento surge de dos fuentes fundamentales del ánimo: Sensibilidad y entendimiento. Y añade que “fuera de estas dos fuentes no tenemos ninguna otra”.⁷² En un importante paso de la introducción a la *Crítica*, dice Kant: “Hay dos fuentes del conocimiento humano, que tal vez surgen de una raíz común, pero desconocida para nosotros, esto es, la sensibilidad y el entendimiento”.⁷³

Esta ambigüedad de los textos kantianos ha dado lugar a discusiones. ¿Será la imaginación la raíz común indicada por Kant?⁷⁴ Éste no se sigue preguntando por ella. Según Heidegger, la imaginación trascendental es “un pedazo (*Stück*) de la raíz misma” Y añade: “Aún más, se va a mostrar que esta raíz no es otra cosa que el *tiempo*, comprendido de modo radical en su esencia”.⁷⁵ Según Heidegger, la raíz común estaría, pues, en la imaginación trascendental y en el tiempo en sentido radical y esencial. Y al final de sus clases, después de un largo análisis de la Estética y de la Analítica, afirma que la apercepción “no es lo originario, sino que se funda, lo mismo que la sensibilidad, en la raíz común de la síntesis pura, relacionada con el tiempo, de la imaginación trascendental productiva.”⁷⁶ La raíz estaría, pues, en la imaginación trascendental, que forma un todo con el tiempo.

⁶⁵ Ibid., p. 121

⁶⁶ KrV, A 109

⁶⁷ M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 122-124

⁶⁸ Ibid., pp. 126-134

⁶⁹ KrV, A 124

⁷⁰ KrV, A 94, nota

⁷¹ KrV, A 78; B 103

⁷² KrV, A 50. 294; B 74. 350; M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 134-135

⁷³ KrV, A 15; B 29

⁷⁴ KrV, A 78; B 103; M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt 1987 (GA 25), pp. 90-93

⁷⁵ Ibid., p. 93

⁷⁶ Ibid., p. 411

Estas afirmaciones de la *Interpretación fenomenológica* las repite de modo más decisivo Heidegger en el libro sobre Kant, en un párrafo titulado: “La imaginación trascendental como raíz de ambas ramas”. El autor hace ver aquí que en la imaginación trascendental se fundan las intuiciones puras del espacio y del tiempo; también se fundaría en ella la razón teórica, el entendimiento puro como facultad de las reglas y el representar unitario de horizontes de unidad, que se da en el esquematismo ya que el entendimiento no produce esquemas, sino que únicamente los usa. Y por último, también se fundaría en la imaginación trascendental la razón práctica.⁷⁷

Heidegger nota luego que la importancia de la imaginación en la primera edición de la *Crítica* se perdió en la segunda edición. Kant eliminó los pasajes en los que la consideraba como tercera facultad;⁷⁸ dejó los pasos en los que hablaba de una posible raíz común y de la imaginación como *función del alma*. Pero en el ejemplar de su uso Kant corrigió la expresión *función del alma* por *función del entendimiento*.⁷⁹ De esta manera encerró la imaginación trascendental en el entendimiento. Según Heidegger, Kant retrocedió ante la raíz desconocida. ¿Por qué lo hizo? Heidegger cree que Kant vio la imaginación como una facultad inferior, según la consideraban la psicología y la antropología de su tiempo. ¿Se podía fundar en ella el conocimiento? ¿Qué sería de la venerable tradición del *logos* y de la *ratio*? Kant llevó la posibilidad de la metafísica ante este abismo y retrocedió.⁸⁰

La respuesta a la pregunta por la posibilidad de la metafísica será, pues, diferente según se admita la primera o la segunda edición de la *Crítica*. Heidegger cree que la primera edición corresponde mejor al conocimiento del hombre finito y temporal.

Heidegger se pregunta luego por la cuestión decisiva: La relación entre la imaginación trascendental y el tiempo. Hasta ahora se ha visto que la imaginación trascendental es el origen de las intuiciones puras, incluida la intuición del tiempo. Para Kant el tiempo es la sucesión de ahora y constituye la imagen pura de todos los objetos de los sentidos; y la serie de ahora es producto de la imaginación. Pero Heidegger se pregunta por una relación más originaria entre la imaginación y el tiempo.

En las clases sobre la metafísica, Kant distingue en la imaginación tres facultades o capacidades: *facultas formandi (Abbilden)*, *facultas imaginandi (Nachbilden)* y *facultas praevidendi (Vorbilden)*, según que se trate de representaciones del presente, del pasado o del futuro. En el fondo de esta triple facultad ve Heidegger el ser mismo de la imaginación. “Pero la intuición pura sólo puede formar la sucesión para la serie de ahora si ella en sí misma es imaginación formadora, preformadora y reproductora. Por lo tanto, el tiempo no debe, de ninguna manera y tampoco en sentido kantiano, ser pensado como un campo cualquiera en el cual haya ido a caer la imaginación con el objeto de llevar a cabo su actividad... La serie de ahora no es, de ningún modo, el tiempo en sentido originario. Más bien, la imaginación trascendental hace surgir el tiempo como serie de ahora; y por eso –como este hacer surgir– es el tiempo originario”.⁸¹ Y más adelante añade: “Si la imaginación trascendental, como facultad formadora pura, forma en sí el tiempo, esto es, lo hace surgir, entonces se da la tesis expresada antes: La imaginación trascendental es el tiempo originario; no hay otra salida”.⁸²

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 138-173

⁷⁸ KrV, A 94. 124

⁷⁹ M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 160-161

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 166-168

⁸¹ *Ibid.*, pp. 175-176

⁸² *Ibid.*, p. 187

La pregunta por la posibilidad de la metafísica en la primera edición de la *Crítica* llevaría, según Heidegger, hasta la imaginación trascendental como raíz, la cual nos lleva al arraigo de esta raíz, al tiempo originario.⁸³ En la imaginación trascendental estaría el fundamento de la metafísica: “La imaginación trascendental... abre la posibilidad de una fundamentación del conocimiento ontológico y con ello de la metafísica”.⁸⁴

Esta interpretación heideggeriana de Kant fue criticada por los neokantianos, especialmente por Cassirer, el cual en una discusión con Heidegger en Davos critica el hecho de que Heidegger se haya centrado unilateralmente en la *Crítica de la razón pura*, y dentro de ésta en la Analítica y en la imaginación trascendental, sin considerar suficientemente la Dialéctica y los escritos de Kant sobre la ética. A Cassirer no le falta razón. Pero no tiene mucho sentido insistir ahora en este tema, cuando el mismo Heidegger escribía en el prólogo de la cuarta edición de su libro, en 1973: “El texto de Kant fue un recurso para buscar en Kant un portavoz de la pregunta por el ser formulada por mí. El recurso así caracterizado condujo a interpretar la *Crítica de la razón pura* desde el punto de vista del planteamiento de *Ser y tiempo*. Con esto, en verdad, a la pregunta de Kant se le antepuso un planteamiento extraño a ella, aunque como condicionante de la misma”.⁸⁵

Las últimas palabras de Heidegger indicarían que la raíz del problema sigue teniendo valor. Según Heidegger, Kant tuvo el mérito de desplazar la pregunta hasta lo trascendental; pero no llegó a fundamentar la metafísica o la ontología fundamental. El análisis del sujeto finito estaba bien encaminado en la primera edición de la *Crítica*. Pero Kant no llegó tampoco en ella a hacer una reflexión radical sobre el tiempo. Esta posibilidad desapareció en la segunda edición, al ser eliminado el carácter fundamental de la imaginación. Pero lo que no se eliminó fue el carácter temporal del sujeto finito, ni se llegó a una comprensión del tiempo.

En realidad, tampoco Heidegger llegó muy lejos en la reflexión sobre el tiempo. Ya hemos visto que al final de *Ser y tiempo* encontró problemas para dar una explicación de la temporalidad. Después del libro sobre Kant, lo intentó aún en las clases: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, sin lograr mejores resultados: “¿Qué es la temporalidad misma y cómo podemos llegar a explicarla?... Más bien, el tiempo está, como se ha mostrado, en una relación ciertamente todavía oscura con la comprensión del ser en general... El camino hacia él no es fácil. El que yo he seguido no es el único. Pero cualquiera de ellos es largo y está lleno de obstáculos”.⁸⁶

4. Conclusiones

Como ya indicamos al comienzo, Heidegger siguió dialogando con Kant también después de esta primera etapa. Lo hizo en las clases *Sobre la esencia de la verdad*, de 1930, donde Heidegger se plantea la pregunta por la libertad, de nuevo en relación con Kant. Este curso tiene gran importancia porque se encuentra en el paso de una etapa en la

⁸³ Ibid., p. 196

⁸⁴ Ibid., p. 197

⁸⁵ Ibid., p. XIV

⁸⁶ M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt 1990 (GA 26), p. 254. Cf. M. BERCIANO, *Temporalidad y ontología en el círculo de Ser y tiempo*. En *Themata*, 7 (1990) 13-50; id., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991, pp. 97-122

que Heidegger pensaba llegar al sentido (*Sinn*) del ser a una segunda etapa en la que no habla de sentido, sino de verdad (*Wahrheit*). El acento pasa del Dasein al Da-sein, a la apertura del ser mismo, en la cual está el hombre, que hace temática la verdad que va acaeciendo. El diálogo de Heidegger con Kant cambia aquí también. Heidegger lo engloba dentro de la metafísica moderna de la subjetividad y lo critica como tal, sobre todo en las clases de 1935: *La pregunta por la cosa -Sobre la doctrina kantiana de los principios trascendentales*; y en una conferencia de 1961 titulada: *La tesis de Kant sobre el ser*.⁸⁷ Estos escritos están ya en el contexto de una superación de la metafísica, en el que ya no tiene cabida la pregunta por la fundamentación de la misma o de una ontología.⁸⁸

La herencia de Kant en Heidegger no es una repetición, sino una nueva interpretación de la problemática y de conceptos kantianos. Heidegger busca los presupuestos de los temas kantianos presentados e intenta llegar a ideas implícitas en Kant y no desarrolladas. Para ello va más allá de los textos kantianos e introduce en sus comentarios ideas o cuestiones que Kant no se plantea. Según Heidegger, lo que impidió a Kant este desarrollo fue sobre todo el hecho de que permaneció dentro de la tradición metafísica, sobre todo de la metafísica moderna de la subjetividad.

En el tema del tiempo y de la finitud del sujeto humano, parece muy positivo el resultado de la interpretación heideggeriana de Kant. Parece que Heidegger llega realmente a un desarrollo de conceptos kantianos; se podría decir, incluso, que en el mundo de la vida y en la hermenéutica del Dasein, Heidegger llega a una unión de los dos campos de la doble crítica kantiana de la razón teórica y de la razón práctica.

Si nos limitamos a los escritos publicados de Heidegger sobre Kant, no le faltaría razón a Cassirer cuando afirma que Heidegger se centra sobre todo en la *Crítica de la razón pura*; y dentro de ésta, en la Analítica y en el tema de la imaginación, dejando de lado la Dialéctica, que es donde Kant trata de modo más explícito de la metafísica, y los citados escritos sobre la ética, en los cuales Kant va más lejos de los límites del esquematismo. El mismo Heidegger reconoció esto en su discusión con Cassirer.⁸⁹ De todos modos, habría que tener en cuenta también que Heidegger se ocupó de Kant en algunos seminarios y comentarios aún no publicados sobre *La religión dentro de los límites de la razón pura*; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica de la facultad de juzgar*. Todo esto habría que tenerlo en cuenta para una valoración adecuada de la relación global de Heidegger con Kant.⁹⁰

⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Frankfurt 1974 (GA 41); id., *Kants These über das Sein*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976 (GA 9), pp. 445-480

⁸⁸ Cf. H. HOPPE, *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*. En *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt 1970, pp. 284-317

⁸⁹ Cf. en M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Anhang, pp. 274-296

⁹⁰ H. DECLÈVE, *Heidegger et Cassirer interprètes de Kant*. En *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969) 517-545 ; id., *Heidegger et Kant*, La Haye 1970

