

**LA IMAGINACIÓN Y EL TIEMPO ORIGINARIO: UNA INTERPRETACIÓN DEL *DASEIN*  
COMO CUIDADO**

**Trabajo de grado para optar al título de  
Licenciado en Filosofía**

**Modalidad: Monografía**

**Presentado por:**

**Hernán Rolando Murillo Acosta**

**Cod. 2010132023**

**Director: Maximiliano Prada Dussan**

**Universidad pedagógica nacional**

**Facultad de humanidades**

**Departamento de ciencias sociales**

**Licenciatura en filosofía**

**Bogotá D.C**

**2016**

**Resumen:**


La lectura interpretativa que Heidegger hace de Kant ha suscitado infinidad de críticas debido a su mal llamada “violencia interpretativa”, se le acusa frecuentemente de someter a la filosofía Kantiana con términos ajenos a su propio sistema, o también por ocuparse de problemas que rebasan el campo de estudio del filósofo de Königsberg. Es precisamente en este horizonte en el que nos hemos querido situar para dar un abordaje al concepto de *imaginación trascendental* y *el tiempo originario*. Se trata pues, de concebir el diálogo entre estos dos autores no como una reiteración del pensamiento Kantiano, sino más bien de una repetición (*wiederholung*) del mismo filosofar, es decir de *reapropiarse* y *reelaborar* la problemática kantiana para mostrar sus posibilidades y sus limitaciones. La filosofía Kantiana, específicamente *la Crítica de la razón pura* es para Heidegger un paso decisivo hacia la problemática inaugurada en *Ser y tiempo*. De lo anterior nos interesa advertir cómo se da la identificación entre *la imaginación trascendental* y *el tiempo originario*, esto con el fin de mostrar cómo la estructura del cuidado (Existencialidad) es posible gracias a la *síntesis del reconocimiento* realizada por la imaginación. El despliegue del pensar Heideggeriano interpreta las síntesis de la imaginación como éxtasis temporales, no obstante y si bien esta consideración del *tiempo originario* no se desarrolla con toda la potencia y profundidad de *Ser y tiempo*, en su texto *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger hace ver cuáles serían las implicaciones de ese fundamento sobre el cual Kant retrocedió en la segunda edición de *la crítica de la razón pura*. Ahora bien, una de las consecuencias que nos interesa es aquella que refiere a la capacidad proyectiva y anticipatoria de la imaginación en su modalidad de *síntesis del reconocimiento* y la forma cómo esta se identifica con el futuro en tanto *tiempo originario*. A partir de esto se procura sostener que uno de los tres momentos estructurales de la definición del cuidado (Anticiparse-a-sí), que además constituye el núcleo central de *la analítica existencial*, es posible gracias a esta *síntesis del reconocimiento* en la imaginación trascendental.

**Palabras clave:** Kant, Heidegger, Imaginación trascendental, Tiempo originario, Finitud.

**Abstrac:**

Interpretative reading Heidegger makes Kant has attracted plenty of criticism due to his ill-named "interpretative violence", it's accused often subjecting the Kantian philosophy with terms outside its own system, also is accused by deal with problems that go beyond the field of study of the Konisberg Philosopher. It is precisely this horizon which we have chosen to give an approach to the concept of *transcendental imagination and original time*. It is a question so, to conceive the dialog between these two authors, not as a reiteration of Kantian thought, but rather of a repetition (*wiederholung*) the same philosophizing, re-appropriating and rework reappropriating and re-elaborate o re-preparing the Kantian problematic to show their possibilities and limitations. The Kantian philosophy, specially the "Criticism of the pure reason", is for Heidegger a decisive step towards the problems inaugurated in "Being and time" From the above we want to explain how the identification happens between the "*transcendental imagination*" and the "*original time*", this in order to show how the structure of care (*Existencialidad*) is possible thanks to the *synthesis of the recognition* (made) by the imagination. The deployment of Heideggerian thinking interprets the synthesis of the imagination as ecstasy temporary, However, even though this consideration of the *original time* (Time originating ) is not develop with all the potency and depth of "Being and time", in his text "Kant and the problem of metaphysics" Heidegger makes to see what would be the implications of that foundation on which Kant stepped back in the second edition of the criticism of the pure reason. Now, one of the consequences that we are interested in is the projective and anticipatory ability of the imagination in its mode (form) of synthesis of recognition and how this is identified with the future as *original time* (time originating). From this seeks to argue that one of three structural moments of the definition of the *care (sorge)* which also constitutes the core (central nucleus) of the *analytical existenciaría*, it is possible thanks to this synthesis of the recognition in the *transcendental imagination*.


**Key Words:** Kant, Heidegger, Transcendental imagination, Original time, Finitude.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela Superior de Pedagogía</small>	<b>FORMATO</b>	
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 62	

<b>Tipo de documento</b>	Trabajo de grado
<b>Acceso al documento</b>	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
<b>Título del documento</b>	La imaginación y el tiempo originario: Una interpretación del <i>Dasein</i> como cuidado
<b>Autor(es)</b>	Murillo Acosta, Hernán Rolando
<b>Director</b>	Prada Dussan, Maximiliano
<b>Publicación</b>	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2016. 59 pp.
<b>Unidad Patrocinante</b>	Universidad pedagógica nacional
<b>Palabras Claves</b>	IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL, TIEMPO ORIGINARIO, CUIDADO (SORGE), APERCEPCIÓN

### 1. Descripción


La lectura interpretativa que Heidegger hace de Kant ha suscitado infinidad de críticas debido a su mal llamada “violencia interpretativa”, se le acusa frecuentemente de someter a la filosofía Kantiana con términos ajenos a su propio sistema, o también por ocuparse de problemas que rebasan el campo de estudio del filósofo de Konigsberg. Es precisamente en este horizonte en el que nos hemos querido situar para dar un abordaje al concepto de *imaginación trascendental* y *el tiempo originario*. Se trata pues, de concebir el dialogo entre estos dos autores no como una reiteración del pensamiento Kantiano, sino más bien de una repetición (*wiederholung*) del mismo filosofar, es decir de *reapropiarse* y *reelaborar* la problemática kantiana para mostrar sus posibilidades y sus limitaciones. La filosofía Kantiana, específicamente *la Crítica de la razón pura* es para Heidegger un paso decisivo hacia la problemática inaugurada en *Ser y tiempo*. De lo anterior nos interesa advertir cómo se da la identificación entre *la imaginación trascendental* y *el tiempo originario*, esto con el fin de mostrar cómo la estructura del cuidado (Existencialidad) es

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Excellence in Education</i>	<b>FORMATO</b>	
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 62	

posible gracias a la *síntesis del reconocimiento* realizada por la imaginación. El despliegue del pensar Heideggeriano interpreta las síntesis de la imaginación como éxtasis temporales, no obstante y si bien esta consideración del *tiempo originario* no se desarrolla con toda la potencia y profundidad de *Ser y tiempo*, en su texto *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger hace ver cuáles serían las implicaciones de ese fundamento sobre el cual Kant retrocedió en la segunda edición de *la crítica de la razón pura*. Ahora bien, una de las consecuencias que nos interesa es aquella que refiere a la capacidad proyectiva y anticipatoria de la imaginación en su modalidad de *síntesis del reconocimiento* y la forma cómo esta se identifica con el futuro en tanto *tiempo originario*. A partir de esto se procura sostener que uno de los tres momentos estructurales de la definición del cuidado (Anticiparse-a-sí) son posibles gracias a esta *síntesis del reconocimiento* en la imaginación trascendental.

## 2. Fuentes

- Duarte, I. B. (1995). ¿Recepción o interceptación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant. *Anales del seminario de la historia de la filosofía*, 12, 213-232.
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger (diccionario filosófico 1912-1927)*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica trad. Gred Ibscher Roth*. México D.F: Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología. trad Juan José García norro*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Ser y tiempo, trad. J Rivera*. Madrid: Trotta.
- Holguin, M. (2005). La interpretación Heideggeriana del esquematismo en Kant. En C. d. Wilson Herrera, *Kant: Defensa y Límites de la Razon* (págs. 1-493). Bogotá: Centro Editorial: Universidad del Rosario.
- Rivera, J. E. (2008). *Comentario a Ser y tiempo Vol. 1*. Santiago de Chile: Ediciones universidad católica de Chile.


 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Encuentro de saberes</small>	<b>FORMATO</b>	
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 62	

Vigo G, A. (2007). *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

Villalibre, M. B. (2005). El problema de la metafísica en Kant y Heidegger. *Cuadernos salamantinos*, 97-120.

### 3. Contenidos


El trabajo se centra particularmente en el concepto de la imaginación referido, claro está, a la estructura del cuidado (*sorge*) presente en los análisis de *Ser y tiempo*. De acuerdo con esto, nos centraremos en la interpretación de las síntesis de la imaginación como formadoras de tiempo. Posteriormente estos análisis nos llevarán a revelar el tiempo originario en cuanto este se manifiesta en la síntesis de la imaginación. Este último punto es muy importante, debido que a que la interpretación del tiempo originario, permite resaltar la constitución del ser humano, desde un nuevo fundamento obtenido por el replanteamiento de la fundamentación de la metafísica. Buscamos mostrar el tiempo originario a través de la interpretación de la imaginación, como “la raíz común” del conocimiento ontológico. Para lograr esta fundamentación de la metafísica, nos proponemos dos cosas: la primera es explicar las síntesis de la imaginación y su relación con el tiempo, y la segunda es hallar la relación que existe entre el tiempo originario y la afección pura de sí mismo, interpretada esta última como Apercepción. La última parte del texto, está centrado en la interpretación de la imaginación y su relación con la estructura del cuidado propuesta en *Ser y tiempo*. Aclaremos aquí que se trata de una manifestación de uno de los tres momentos del cuidado (Existencialidad) desde la síntesis de la imaginación como reconocimiento puro. Daremos el paso partiendo de la definición formal de Cuidado como anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio-del-mundo. Esta primera parte de la definición formal de cuidado (Anticipación) será vital para probar que cuando mostramos los rasgos la Síntesis del reconocimiento puro estamos hablando de la estructura que revela la Existencialidad recogida en la definición formal del Cuidado. Una vez dado este paso, que entre otras cosas constituye la tesis de este escrito, nos

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela Superior de Pedagogía</small>	<b>FORMATO</b>	
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 4 de 62	
<p>interesa poner de relieve el carácter proyectivo (Entwurf) del <i>sí mismo finito</i> que es el fundamento obtenido a partir de este análisis del tiempo originario y la imaginación trascendental.</p>		

#### 4. Metodología

La metodología propuesta para este trabajo es eminentemente de carácter propedéutico, es decir que cada uno de los capítulos van desembocando en la problemática siguiente; todo esto en la perspectiva de conectar el concepto de imaginación trascendental a la estructura del cuidado (*Sorge*). Ahora bien, para tal cometido se hace necesario ubicar la presencia de Kant en lo referido a la imaginación en los desarrollos conjuntos a la publicación de *Ser y Tiempo* y este es el motivo por el cual nos centramos concretamente en el texto *Kant y el problema de la metafísica*. Una vez claro este asunto, se procederá a buscar el punto de partida de la interpretación y la apuesta fundamental del texto sobre Kant (Kantbuch) es decir, de qué manera la *Crítica de la razón pura* es una fundamentación de la metafísica. Acto seguido, identificaremos cómo la propuesta de una *metafísica de la finitud* hallada en la fase anterior, tiene conexión con la pregunta por del origen del conocimiento humano. En resumidas cuentas, cómo la pregunta de Kant por el origen del conocimiento, según Heidegger, es la pregunta por una Ontología fundamental conforme a la esencia finita del hombre.

Teniendo en cuenta estos principios metodológicos, veremos cómo Heidegger se adentra en la filosofía trascendental Kantiana, y cómo desde ese adentrarse hace comparecer las problemáticas sobre las cuales Kant elaboró su propia filosofía. Partiendo de allí, establecemos como base la lectura que Heidegger hace de Kant asumiendo su “violencia interpretativa” como la posibilidad de mostrar la *imaginación trascendental* y lo que se hace patente en su relación con el *tiempo originario*.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela Superior de Pedagogía</small>	<b>FORMATO</b>	
	<b>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</b>	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 5 de 62	

### 5. Conclusiones

- El conocimiento humano en cuanto a determinación del ente que aparece, es una síntesis dirigida desde intuición hacia el entendimiento. Una *intuición pensante* la llama Heidegger, y la denomina así en virtud de que su condición de finitud hace que no se baste en la intuición, en el recibir el ente “ante los ojos” y requiera una determinación por parte del entendimiento y además, una conexión que haga posible que la multiplicidad de impresiones pueda sintetizarse en un concepto.
- la metafísica de la finitud, tiene por tema la esencia finita del hombre, que a su vez está determinada por dos elementos fundamentales a saber: Estar destinado a la presencia de los entes, es decir que como ser en el mundo, requiere que los entes se le manifiesten a su receptividad (intuición sensible). Del mismo modo, y como segundo elemento, el “yo” de la apercepción, no puede caracterizarse como un *sí mismo* separado de la dimensión temporal, es más *el sí mismo* es el tiempo originario.
- La imaginación trascendental en tanto síntesis del reconocimiento puro, hace posible la estructura del cuidado (*Sorge*) como existencialidad, debido a que dicha síntesis, abre al *Dasein* a sus posibilidades; hacia la autenticidad y la inautenticidad. La imaginación en la medida en la cual es el tiempo originario (futuro) es el estar fuera (extático) y a partir de ese estar afuera originario configura el horizonte para que pueda el *Dasein* ser sus posibilidades es decir para que pueda ser constitutivamente cuidado (*Sorge*)

<b>Elaborado por:</b>	Hernán Rolando Murillo Acosta
<b>Revisado por:</b>	Maximiliano Prada Dussan

<b>Fecha de elaboración del Resumen:</b>	13	06	2016
--	----	----	------



**Tabla de contenido**

INTRODUCCIÓN .....	10
<b>CAPÍTULO 1: INSUMOS PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL Y EL TIEMPO ORIGINARIO .....</b>	<b>16</b>
1.1 KANT EN HEIDEGGER .....	16
1.2 PUNTO DE PARTIDA DE LA INTERPRETACIÓN .....	20
1.3 HACIA UNA METAFÍSICA DE LA FINITUD .....	21
<b>CAPÍTULO 2: LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL Y EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES.....</b>	<b>28</b>
2.1 EL CONOCIMIENTO COMO SÍNTESIS .....	28
2.2 EL CAMPO DE ORIGEN: LA IMAGINACIÓN .....	32
2.3 EL LUGAR DE LA IMAGINACIÓN EN LAS FACULTADES .....	34
<b>CAPÍTULO 3: LOS ÉXTASIS DE LA IMAGINACIÓN .....</b>	<b>36</b>
3.1 LA IMAGINACIÓN COMO TRIPLE SÍNTESIS .....	36
3.2 LA SINTESIS DEL RECONOCIMIENTO Y LA AFECCIÓN PURA DE SÍ MISMO.....	38
3.3.1 EL “YO” KANTIANO Y EL DASEIN: CRITICAS A LA DUALIDAD SUJETO-OBJETO	44
3.3.2 DASEIN COMO SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD.....	47
<b>CAPITULO 4: LA IMAGINACIÓN COMO CUIDADO DEL SER .....</b>	<b>52</b>
4.1 LA ESTRUCTURA DEL CUIDADO Y SU RELACIÓN CON LA SÍNTESIS DEL RECONOCIMIENTO PURO.....	52
4.2 LA IMAGINACIÓN COMO PROYECCIÓN Y ANTICIPACIÓN .....	55
<b>CONCLUSIÓN.....</b>	<b>59</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>63</b>

**Porque ahora vemos por un espejo, Veladamente,  
Pero entonces veremos cara a cara;  
Ahora conozco en parte,  
Pero entonces conoceré plenamente,  
Como he sido conocido.**

**1 Corintios 13:12**

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación se propone interpretar los conceptos de imaginación y tiempo, a la luz de una *metafísica de la finitud*. Buscaremos cómo, a partir de allí, surge la estructura del *cuidado* en cuanto expresión del Ser del hombre. Para establecer nuestra tesis hemos querido proponer una ruta metodológica donde cada fase de indagación irá construyendo la senda hacia la conexión que pretendemos situar entre la imaginación y el tiempo. Para dicha tarea empezaremos por ubicar, de manera general, la presencia de Kant en la obra de Heidegger<sup>1</sup> con el fin de contextualizar el tipo de lectura que el autor de Messkirch asume cuando concretamente centra su estudio sobre Kant en *La crítica de la razón pura*. En este punto, podemos añadir que la contextualización nos permitirá situar las coordenadas que irán iluminando el camino hacia lo que queremos mostrar, a saber, que la imaginación como tiempo originario revela la estructura del *cuidado*. Una de las presunciones que mueven el desarrollo del texto es la idea de que la imaginación, además de ser un elemento (facultad) de la teoría del conocimiento, es también una estructura existencial, es decir que puede ubicarse en el terreno de la ontología en tanto condición de posibilidad de un *ser ahí* finito. El problema surge cuando intentamos hacer un análisis de la imaginación desde lo propuesto por Kant en su *Crítica*. La imaginación es considerada solo desde su relación con la teoría del conocimiento, es decir que en su análisis se la instala solo en el campo de

---

<sup>1</sup> Se propone, de manera muy general, mencionar algunas obras en las que la problemática Kantiana es tratada como tema central, todo esto situado en las publicaciones anteriores a *Ser y tiempo* (1927) y algunas posteriores a dicha publicación como por ejemplo *Kant y el problema de la metafísica* (1929) y *la tesis de Kant sobre el ser* (1961)

las preguntas: ¿Qué podemos conocer? y ¿Cómo es posible el conocimiento del ente? En estas preguntas la imaginación ocupa un lugar que se limita a una mediación en el proceso de conocimiento (esto lo explicaremos más adelante). Pero una primera cuestión advierte que hallar una función distinta de la imaginación requiere una lectura distinta de la obra de Kant, específicamente de la *crítica de la razón pura*. Evidentemente, la lectura sobre la cual queremos hallar esta novedad en la consideración Kantiana sobre la imaginación, es la que Heidegger realiza en su libro *Kant y el problema de la metafísica*. Al respecto la apuesta que acompaña nuestra intervención en el libro sobre Kant, radica en que vemos una conexión directa entre el andamiaje conceptual de *Ser y tiempo* con el abordaje acerca de la imaginación trascendental por parte de Heidegger. Si bien, cuando Heidegger interpreta la *Crítica de la razón pura* lo hace como una fundamentación de la metafísica, y a partir de allí construye un enlace que desemboca en la problemática de *ser y tiempo*<sup>2</sup>. No obstante, y en esto gran parte de nuestro trabajo, es posible acompañar la lectura del libro sobre Kant, específicamente lo que tiene que ver con la síntesis del reconocimiento puro, con el concepto de cuidado presente en el texto de 1927. Al respecto consideramos que Heidegger no está interesado en mostrar estas conexiones de manera explícita, debido a que, como manifiesta, su libro sobre Kant es una introducción a la problemática de *Ser y tiempo*. Se trata simplemente de mostrar cómo la preocupación Kantiana por la estructura del conocimiento es la pregunta acerca de la metafísica del ser -ahí, y por ende del tiempo como fundamento. Sin embargo, nos proponemos leer el *Kantbuch* como si se tratase no de una introducción a *Ser y tiempo*, sino más bien como la parte no publicada de *Ser y tiempo* que se anunció en la introducción, de acuerdo con Flamarique, (2011 P.15).

---

<sup>2</sup> De acuerdo con esta idea, y considerando que Heidegger declara expresamente: “Mi libro sobre Kant no deja de ser una introducción laboriosa a un rodeo cuestionable, aún en pie, sobre el acierto de la problemática planteada en *El ser y el tiempo*.” (KPM. P 7) vemos como en el desarrollo del libro no se trabajan directamente los conceptos logrados en los análisis de *ser y tiempo*. Apenas se nombra la obra como una conexión posible entre el problema de la metafísica y el problema del tiempo “La fundamentación de la metafísica se funda en el tiempo. La pregunta por el ser, pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de *El ser y el tiempo*.” (KPM. P 233) Nos interesa específicamente el concepto de *Cuidado* que en este texto aparece con el arcaísmo “cura” mencionado 8 veces (en parágrafo 43, 1 vez en el 45) pero que sin embargo no aparece con el desarrollo que tiene en la obra de 1927. El *Cuidado* –que es definido como la unidad “estructural” de la temporalidad- aparece como cuestión que la *Analítica existencialista* debe desarrollar para llevar la pregunta por la temporalidad a la pregunta por el Ser. En este punto vemos que se requiere del andamiaje conceptual de *ser y tiempo* para realizar el paso de la analítica existencialista a la pregunta por el ser (el paso inverso al desarrollo de *ser y tiempo*) Este proceder de manera inversa nos daría pistas acerca de que el libro sobre Kant no es una introducción, sino que se trata de un desarrollo posterior; además de la fecha de publicación, susceptible de ser leído en su totalidad con los conceptos de *ser y tiempo*, como pretendemos hacer con el concepto de cuidado (existencialidad) y su manifestación en la síntesis del reconocimiento puro presente en el *Kantbuch*.

*Como se ha apuntado ya, la dedicación de Heidegger a la filosofía crítica lejos de disminuir con la propuesta de la fenomenología hermenéutico- existencial de *Ser y tiempo*, se hace más intensa si cabe con vistas a la elaboración de la segunda parte de esta obra. En 1929 publica *Kant y el problema de la metafísica*, donde se recogen las ideas principales de esa parte nunca publicada<sup>3</sup>.*

Ahora bien, las preguntas sobre las cuales queremos indagar distan de la perspectiva epistemológica en tanto, aun cuando parten del conocimiento, hunden sus raíces en el modo en el cual se caracteriza la existencia del hombre; preguntamos: ¿Cómo la imaginación caracteriza la esencia finita del hombre? Y ¿Cuál es la relación entre la imaginación y el tiempo en perspectiva del Ser del hombre? ¿Es posible hallar en la lectura que Heidegger hace de Kant una indicación, para pasar de una imaginación epistemológica a una imaginación en sentido ontológico? Como paso final responderemos a la pregunta: ¿Qué estructura se manifiesta en la relación de la imaginación y el tiempo?

Para lograr lo antes mencionado, se hace necesario ubicar la presencia de Kant en lo referido a la imaginación en los desarrollos conjuntos a la publicación de *Ser y Tiempo* y este es el motivo por el cual nos centramos concretamente en el texto *Kant y el problema de la metafísica*. Una vez claro este asunto, se procederá a buscar el punto de partida de la interpretación y la apuesta fundamental del texto sobre Kant (Kantbuch) es decir, de qué manera la *Crítica de la razón pura* es una fundamentación de la metafísica. Acto seguido, identificaremos cómo la propuesta de una *metafísica de la finitud* hallada en la fase anterior, tiene conexión con la pregunta por del origen del conocimiento humano. En resumidas cuentas, cómo la pregunta de Kant por el origen del conocimiento, según Heidegger, es la pregunta por una Ontología fundamental conforme a la esencia finita del hombre.

Los pasos anteriores servirán como insumos para abordar el concepto de imaginación que subyace tanto en la propuesta kantiana, como en la interpretación heideggeriana. El punto de entrada al concepto de imaginación se establece desde la relación entre condición de finitud y fenómeno, obtenidas de la consideración de la *metafísica de la finitud* y el campo de origen del conocimiento humano. Ahora bien, posteriormente, es necesario considerar

---

<sup>3</sup> De acuerdo con el plan de *Ser y tiempo*, la segunda parte comprendería, primero, un estudio del esquematismo kantiano (*Kant y el problema de la metafísica*); segundo, un estudio del fundamento ontológico del cogito cartesiano que es sustituido en Los problemas fundamentales de la fenomenología por un análisis de la dicotomía res extensa-res cogitans, centrado en el pensamiento de Kant; tercero, un examen del tratado aristotélico sobre el tiempo, que es el epígrafe 19 de esta misma obra (vease Adrián Escudero 2010, 340-4.).

de qué manera los fenómenos, al ser la materia de todas nuestras representaciones, revelan, por un lado, la condición de finitud y, de otra parte, la necesidad que esas múltiples afecciones sean recorridas y reunidas por la imaginación en su esencial capacidad de síntesis. Aquí mostraremos cómo las facultades que Kant propone son retomadas e interpretadas por Heidegger en tanto la sensibilidad es el fundamento originario del conocimiento. Llegados a este punto, intentaremos seguir críticamente el salto que hace Heidegger para situar, entre las facultades del alma –sensibilidad, y entendimiento–, la imaginación, como esa raíz común que, siguiendo las ideas de Kant: de la cual rara vez llegamos a ser conscientes y sin la que no habría conocimiento alguno.

No hay que perder de vista que la pregunta de Kant es por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, esto es en la interpretación Heideggeriana “¿cómo es posible que un ser finito, que como tal está entregado al ente y destinado a la recepción del mismo, sea capaz de conocer al ente antes de toda recepción, es decir, intuirlo sin ser su creador?” (KPM P. 51). En pocas palabras, nos ocuparemos de la pregunta: ¿cómo es posible la espontaneidad y la afección en el conocimiento del ente? Nuestra tarea será mostrar la imaginación como la raíz que posibilita el conocimiento y además resaltar el carácter esencial de la imaginación (síntesis) en su relación con el tiempo.

Los pasos anteriores nos permitirán hallar un puente entre la imaginación y el tiempo, considerando no solo lo que enlaza estos dos elementos, sino revelando la intención que mueve este escrito en relación a la estructura del *cuidado*. Pero veamos con más detalle hasta dónde queremos llegar: En la capacidad de síntesis propia de la imaginación, buscaremos de qué manera se produce algo que Heidegger denomina “Tiempo originario”. Para cumplir con este cometido nos proponemos dos cosas: la primera consiste en aislar las dos regiones de la experiencia; el sentido interno (tiempo) del sentido externo (espacio), para mostrar la primacía del tiempo en cuanto condición a priori de todos los fenómenos. La segunda consiste en buscar cómo esa condición formal (tiempo) requiere de la síntesis de la imaginación para lograr intuir de manera no objetiva la sucesión del presente, pasado y futuro. Cabe aquí mencionar que la indicación que hace Kant acerca del triple carácter sintético de la imaginación nos servirá para acompañar la tesis heideggeriana que concluye la triple unidad del tiempo (presente, pasado y futuro) a partir de la triple síntesis. Con esto queremos mostrar la imaginación unida a la formación de los modos de representar en el sentido interno. Pero, ¿cómo la pregunta por el sentido interno deriva en una pregunta por la esencia finita del hombre?

Nos interesa particularmente el modo de síntesis referida al futuro (*Síntesis como reconocimiento puro*) por el hecho de mostrar una forma de anticipación en donde convergen caracteres propios de la estructura del *cuidado* en concordancia, según sostenemos, con la descripción del modo de ser del *Dasein* hecha en *Ser y tiempo*. Veremos cómo la estructura del *cuidado* está fundada en la temporalidad y esta es posible a su vez gracias a la imaginación. Aquí conectaremos la identificación entre tiempo originario e imaginación en su forma referida al futuro y la estructura del *cuidado* que también, y en palabras de Heidegger, se temporaliza primariamente desde el futuro. Al respecto de lo anterior, cabe anotar que la pista que nos lleva a considerar la relación entre los modos de síntesis y la temporalidad es la pregunta que queda sin resolver en el párrafo 33 del texto sobre Kant (KPM<sup>4</sup>): “¿no será que sólo a partir del carácter subjetivo, bien comprendido, del tiempo se puede explicar el carácter temporal del sujeto?” (KPM P. 217).

Una precisión conceptual es necesaria en la consideración del *tiempo originario*: La tesis Heideggeriana identificará la apercepción con el tiempo debido a que este posee rasgos similares en lo que refiere a la afección pura de sí mismo; veremos cómo se da esta identificación con el fin de mostrar cómo es que el “sí mismo” o el “yo pienso” se temporaliza esencialmente desde el futuro, al igual que la estructura del *cuidado*. Se hará especial énfasis en esta identificación en capítulos posteriores.

Ahora bien, si tenemos que *la metafísica de la finitud* está referida al carácter temporal del ser humano, en tanto el origen de nuestra conducta hacia los entes yace afincada en la imaginación trascendental como tiempo originario, necesitaríamos mostrar como la imaginación constituye el centro formativo del conocimiento ontológico, para revelar el modo originario de ser del hombre: el *cuidado*, es decir la preocupación por su propio ser (*existencialidad*). El objetivo que planteamos, llevaría en resumidas cuentas de la relación tiempo-imaginación a la afirmación del *cuidado* como modo de ser del hombre desde una *metafísica de la finitud*.

Por último cabe mencionar que, la estructura que proponemos para llevar a cabo el desarrollo del texto, es la siguiente: En el primer capítulo mostraremos cómo Heidegger emprende la interpretación de *la crítica de la razón pura* y los presupuestos interpretativos de este abordaje. Del mismo modo, Indicaremos la clave de lectura que nos permite ver en

---

<sup>4</sup> Para las citas se utilizará la traducción al castellano de Gred Ibscher Roth Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E, Madrid, 1993, revisado por Elsa Cecilia Frost. En adelante será citado como KPM

el texto *Kant y el problema de la metafísica* no una introducción a *Ser y tiempo*, sino más bien un complemento al mismo, identificando el texto sobre Kant como una propuesta susceptible de ser leída con las categorías obtenidas en *Ser y tiempo*. Además de esto, procederemos a ubicar el punto de partida de tal interpretación en la *Metafísica de la finitud*. Veremos como la pregunta por el fundamento del conocimiento deriva en una pregunta por la fundamentación de la metafísica. Por último, en este capítulo, se tomara la noción de fenómeno y su relación con la finitud, obtenida en los pasos anteriores, para lograr caracterizar la *Metafísica de la finitud* desde su “estar destinado” a la presencia del ente y la necesidad de posibilitar su anuncio mediante una comprensión previa del Ser. Una vez obtenidos estos insumos, no ocuparemos de revelar cómo la problemática kantiana, según Heidegger, es un desarrollo acerca de la posibilidad de la metafísica. Específicamente partiremos de la explicación del origen del conocimiento y su carácter de trascendental en cuanto pregunta por la posibilidad de determinar algo antes de la experiencia para, como afirma Heidegger, posibilitar que este ente se anuncie.

Nos interesa particularmente la imaginación, por ello en el segundo capítulo nos centraremos en la interpretación de esta como centro del conocimiento ontológico. Posteriormente estos análisis nos llevarán a revelar el *tiempo originario* en cuanto este se manifiesta en la síntesis de la imaginación. Este último punto es muy importante, debido que a que la interpretación del tiempo originario, permite resaltar la constitución del ser humano, desde un nuevo fundamento obtenido por el replanteamiento de la fundamentación de la metafísica. Buscamos mostrar el tiempo originario a través de la interpretación de la imaginación, como “la raíz común” del conocimiento ontológico. Para lograr esta fundamentación de la metafísica, nos proponemos dos cosas: la primera es explicar las síntesis de la imaginación y su relación con el tiempo, y la segunda es hallar la relación que existe entre el tiempo originario y *la afección pura de sí mismo*, interpretada esta última como *Apercepción*.

La última parte del texto, está centrado en la interpretación de la imaginación y su relación con la estructura del *cuidado* propuesta en *Ser y tiempo*. Aclaremos aquí que se trata de una manifestación de uno de los tres momentos del cuidado (*Existencialidad*) desde la síntesis de la imaginación como reconocimiento puro. Daremos el paso partiendo de la definición formal de *Cuidado* como *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio-del-mundo*. Esta primera parte de la definición formal de cuidado (*Anticipación*) será vital para probar que cuando mostramos los rasgos la *Síntesis del reconocimiento puro* estamos hablando de la

estructura que revela la *Existencialidad* recogida en la definición formal del *Cuidado*. Una vez dado este paso, que entre otras cosas constituye la tesis de este escrito, nos interesa poner de relieve el carácter proyectivo (Entwurf) del *sí mismo finito* que es el fundamento obtenido a partir de este análisis del *tiempo originario* y la imaginación.

## **CAPÍTULO 1: INSUMOS PARA LA INTERPRETACIÓN DE LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL Y EL TIEMPO ORIGINARIO**

### **1.1 KANT EN HEIDEGGER**

El camino filosófico de Martin Heidegger, al menos en el primer periodo de su pensamiento, está atravesado por vertientes tales como la Fenomenología y la Hermenéutica. Del mismo modo, autores como Aristóteles, Dilthey y Kant constituyen las fuentes de influencia desde las cuales Heidegger erige su propio pensamiento. Según Escudero, (2010 p. 21) “A pesar de las profundas diferencias con la fenomenología trascendental de Husserl, este último ya no le abandonará, al igual que la hermeneútica de Dilthey y, sobretudo la filosofía práctica de Aristóteles, son sin duda tres personajes a la hora de comprender el itinerario filosófico del joven Heidegger”. Respecto de Kant, podemos afirmar que Heidegger desplaza su interés filosófico hacia este autor a mediados de 1926, en la misma época de la redacción de *Ser y tiempo*. De acuerdo con Escudero J.A, (2010 p. 342),

(...) el debate con Kant se vuelve decisivo y explica el repentino cambio que se produce en el curso de 1925-1926, lógica. La pregunta por la verdad. La presencia recurrente de Kant en las lecciones Marburguesas muestra que no nos hallamos ante un simple ejercicio de interpretación, sino ante un momento constitutivo de la argumentación desarrollada en *Ser y tiempo*.

Es en este último punto, la filosofía trascendental Kantiana, donde hemos querido hacer énfasis, por el hecho de que en el primer periodo de su filosofía las continuas referencias a Kant dan cuenta de un interés en el sentido de encontrar en este interlocutor un terreno fértil para su propio pensamiento. Es así como se realiza una confrontación que tiene como objetivo no repetir el pensamiento de su interlocutor, ni ahondar en la idea de lo que él quiso



decir, sino, más bien, revelar aquello que no ha sido dicho y que, como problemas originarios de la filosofía, responden a aquello a lo que el autor se enfrentaba y que de alguna forma dejó sin resolver o resolvió parcialmente. Se acusa a este intento de una suerte de *violencia interpretativa*, por el hecho de hacer hablar al autor con términos ajenos a su propio pensamiento y referirse a cuestiones que este mismo no ha tratado. No obstante, al respecto se puede afirmar, de acuerdo con Hoyos J. (1983, P. 35), que: “se debe tener en cuenta que uno de los principios metodológicos de Heidegger es que se requiere filosofar con la tradición; más precisamente Contra-viniendo al pensamiento tradicional en un “confrontamiento” o “lucha violenta” con él”. ¿A qué se refiere esta violencia o esta confrontación? Una de las ideas de Heidegger que podemos tomar al respecto es la de *repetición* (*Wiederholung*):

Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma de tal suerte que por ello mismo logra conservar su contenido problemático. Conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia (KPM P.235).

*La repetición* se refiere a dos movimientos: *re-apropiación* y *re-elaboración*: el primero, que para efectos de la lectura de la obra de Kant, exige “un regreso a la bases mismas de la historia o de la metafísica como *historiales* (acontecimiento creador de historia)” (Hoyos 1983, P. 42). El segundo, una especie de re-apropiación que permite volver a las problemáticas que hicieron posible fundar las bases históricas o metafísicas de ciertos problemas. Así, la *repetición* muestra no solo una “reiteración” si no que además procura una *re-elaboración* “con el fin de poner en libertad aquellos *gérmenes* o fuerzas interiores que originaron el problema respectivo en toda su perentoriedad y peligrosidad” (Hoyos. J, 1983, P. 42). Así, la lectura que Heidegger hace de Kant tiene como base su pensamiento, pero no pretende reiterar las mismas cuestiones ni volver de la misma manera a la forma en que a los intérpretes han concebido su obra, sino que, como hemos señalado, busca una regresión hacia las problemáticas que suscitaron su interés filosófico, siendo estas un desarrollo abierto heredado en la filosofía. En efecto, la idea por la cual el concepto de *repetición* conlleva cierta “violencia interpretativa” puede explicarse, en tanto el inicio de un sistema filosófico está marcado por la manifestación de un fenómeno, una vez se posibilita su manifestación se logra un acercamiento y se elabora una forma de comprenderlo.

Cuando un sistema filosófico perdura a través del tiempo, su modo de resolver un asunto entra en un proceso de “cristalización”. La autoridad de las fuentes primeras termina por desdibujar los asuntos sobre los cuales estas fuentes estaban indagando y como consecuencia se crean una especie de “ídolos de la interpretación” que son consultados como intermediarios entre los fenómenos y el ejercicio filosófico. Esto es lo que advierte Heidegger frente a la tradición que le precede y por esto emprende una confrontación, por demás violenta, con la metafísica occidental para liberar de los cristales, aquellos inicios donde las cuestiones fundamentales no se encontraban encubiertas. Entonces, para lograr llegar a lo originario y des-ocultar el Ser de los fenómenos, se requiere un filosofar violento con la tradición, en el sentido de retrotraer los problemas a su estado inicial, al respecto podemos encontrar las palabras de Heidegger cuando advierte:

*“Ahora bien, porque lo inicial sigue siendo lo más oculto, porque es inagotable y se sustrae, porque además lo que cada vez ha devenido se convierte de inmediato en lo habitual y porque esto a través de su propagación encubre el inicio, por eso se requiere de los vuelcos de lo que se ha vuelto habitual- de las revoluciones. El vínculo originario y genuino al inicio es por eso lo revolucionario, lo cual a través del trastorno de lo habitual pone nuevamente en campo libre la ley oculta del inicio. Por eso precisamente no se resguarda el inicio- porque de ningún modo se lo alcanza- a través de lo conservador.” (Heidegger 2008, P. 28).*

En este sentido, la interpretación que Heidegger pretende hacer en Kant, tiene por principio metodológico este tipo de confrontación que busca llegar a los problemas que derivaron en la necesidad de una *crítica de la razón pura*.

El texto *Kant y el problema de la metafísica*<sup>5</sup>, publicado en 1929, constituye una de las primeras apariciones explícitas de la filosofía Kantiana en la filosofía de Heidegger, obra que pretende interpretar *la Crítica de la razón pura*<sup>6</sup> en el horizonte problémico inaugurado por *ser y tiempo*. Cabe mencionar también el texto *La pregunta por la cosa: sobre la doctrina de Kant con respecto a los principios fundamentales trascendentales*<sup>7</sup>, que es la concreción de un curso dictado en el semestre de invierno de 1935 basado principalmente en el esquematismo Kantiano y las categorías del entendimiento. La apuesta de Heidegger orbita

---

<sup>5</sup> Ver nota 3

<sup>6</sup> Nos referimos al texto: KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas, 15ª ed., Alfaguara, Madrid, 1998

<sup>7</sup> El texto en mención es: Heidegger, Martin. *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Traducción. Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay. Buenos Aires: Sur, 1964

en la posibilidad hallar los principios del entendimiento puro en la intuición. Estudiosos del tema, como Jaime Hoyos Vázquez, ven en este texto una respuesta a la polémica con Ernest Cassirer,<sup>8</sup> un neokantiano de la escuela de Marburgo, donde, según Hoyos, Heidegger defiende la tesis ya postulada en su libro sobre Kant<sup>9</sup>, a saber: que la *Crítica de la razón pura* es una fundamentación de la metafísica, y que preguntar por esto la posibilidad del conocimiento es remitirnos a una ontología fundamental que se expresa mediante la consideración de la esencia finita del hombre. No obstante, esta era una posición distante del neokantismo que consideraba *la Crítica de la razón pura* como un texto eminentemente epistemológico, es decir como teoría del conocimiento y que plantea no su posibilidad, como lo entiende Heidegger, sino más bien sus límites.

Otro de los textos donde la temática sobre la *Crítica de la razón pura* es recogida, es el artículo *la tesis de Kant sobre el ser*<sup>10</sup> publicada en 1927, un texto que revisa algunas de las concepciones de la historia de la filosofía en lo referido a la identificación del ser con el pensar y postula que a pesar que Kant pretende ubicarse en esta tradición, al definir el pensamiento como un producto de la finitud, pone el representar y el conocimiento mediante juicios en función de la apercepción trascendental y por lo tanto sujetos a la intuición. Tenemos también el texto *interpretación fenomenológica de la crítica de la razón pura* publicada entre 1928 y 1929, cuyo objetivo era hallar los presupuestos sobre los cuales Kant indaga acerca de los límites del conocimiento humano.

De las referencias anteriores, nos interesa particularmente el texto *Kant y el problema de la metafísica* (1929) por tres razones fundamentales: la primera es que hace parte de la problemática inaugurada por su obra capital *ser y tiempo* (1927) y de allí nos interesa conectar algunas consideraciones respecto a la definición de *Dasein* y de la temporalidad como condición revelada en el *cuidado*; estos asuntos se aclararan con posterioridad. La segunda razón para escoger este libro reside en que la imaginación trascendental aparece como tema central; es el texto donde este concepto aparece más veces mencionado y es tratado con más detalle. Por último y no menos importante, el texto señalado expone de manera clara, como su nombre lo indica, el problema que asumió Kant cuando, según

---

<sup>8</sup> Cfr. "Disputacion en Davos" publicada como anexo a la cuarta edición de Kant y el problema de la metafísica. Gred Ibscher Roth. México D.F: Fondo de cultura económica, 1996

<sup>9</sup> Según cuenta Jaime Hoyos en su texto hipótesis básica de la interpretación Heideggeriana de Kant presentado como ponencia para el primer coloquio de la sociedad colombiana de filosofía(1983), el texto de Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica* fue llamado por el autor como su libro sobre Kant "*Kantbuch*"

<sup>10</sup> Heidegger, Martin. "La tesis de Kant sobre el ser". En: *Ser, verdad y fundamento*. 2da edición. Trad. Eduardo, García Belsunce. Caracas: Monte Ávila, 1975.

Heidegger, hizo de su *Crítica* una fundamentación de la metafísica. En este último punto quisiéramos explicar que el asunto de la metafísica configura un enlace primordial en el propósito de establecer la imaginación trascendental y el tiempo en tanto expresión de la finitud del conocimiento humano.

Teniendo en cuenta estos principios metodológicos, veremos cómo Heidegger se adentra en la filosofía trascendental Kantiana, y cómo desde ese adentrarse hace comparecer las problemáticas sobre las cuales Kant elaboró su propia filosofía. Partiendo de allí, establecemos como base la lectura que Heidegger hace de Kant asumiendo su “violencia interpretativa” como la posibilidad de mostrar la *imaginación trascendental* y lo que se hace patente en su relación con el *tiempo originario*.

## 1.2 PUNTO DE PARTIDA DE LA INTERPRETACIÓN

Ahora bien, cabe preguntarnos cuál es el punto de partida de la interpretación heideggeriana en *el texto Kant y el problema de la metafísica*. Un primer acercamiento a la respuesta es la indagación acerca de cuál fue el motivo que suscitó la publicación de un libro sobre Kant. En el prólogo a la primera edición, Heidegger expresa que la cuestión planteada en *Ser y tiempo* quedó de algún modo inconclusa y, a partir de allí, sugiere que este libro puede servir de complemento en lo que respecta al asunto de la temporalidad y su conexión con *la Crítica de la razón pura*. Encontramos además, como afirmación en el prólogo a la segunda edición lo siguiente: “Mi libro sobre Kant no deja de ser una introducción laboriosa a un rodeo cuestionable, aún en pie, sobre el acierto de la problemática planteada en el *Ser y el tiempo*” (KPM P. 7). Ya en el prólogo a la cuarta edición se hace más explícita esta conexión cuando expresa que al preparar un curso sobre Kant para el semestre de invierno de 1929 “paré -dice Heidegger- en el capítulo del esquematismo y advertí que había una conexión entre el problema de las categorías, esto es, entre el problema del ser de la metafísica tradicional y el fenómeno del tiempo” (KPM P. 7)”. En este sentido, Heidegger se propuso encontrar en Kant una suerte de interlocutor para la problemática inaugurada por *Ser y tiempo*. En efecto, el punto de partida se puede explicar teniendo clara la motivación inicial. Heidegger trata de encontrar lo no-dicho, lo no-pensado en la obra de Kant, es por esto que se distancia de un análisis histórico y de algún modo clásico, buscando hallar y comprender los mismos problemas a los que Kant se enfrentó al tratar de plantear su crítica. Recordemos también que no bastándose con una confrontación directa con la problemática Kantiana, Heidegger se propone además conectar

lo que para él se deriva de la interpretación, es decir el problema de la metafísica, y su apuesta de una ontología fundamental. En efecto, Heidegger no quiere escribir un capítulo más de historia de la filosofía, él se propone, con total radicalidad, “la tarea de interpretar la *crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica” (KPM P. 11).

### 1.3 HACIA UNA METAFÍSICA DE LA FINITUD

El término *metafísica de la finitud* encierra una consideración acerca, no solo de la forma en la cual consideramos el propio término “metafísica”, sino, además una caracterización de la *finitud* en tanto problema de una ontología fundamental. El proyecto de interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica busca establecer de qué manera la pregunta por la posibilidad del conocimiento deriva en este caso como una pregunta acerca de la constitución del hombre como ser finito. Esta ontología fundamental está a la base de una comprensión del ser del hombre, sin que por esto se reduzca a la antropología. Al respecto podemos encontrar en *Ser y tiempo* una aclaración de lo que él denomina como *ontología fundamental*: “La ontología fundamental, sobre la cual podrán fundarse luego todas las demás (ontologías), debe ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*. (Heidegger, 2005 P. 18) A partir de lo anterior, podemos afirmar que la fundamentación del conocimiento debe hacerse desde tres elementos que para Heidegger son esenciales, de acuerdo a la naturaleza finita del hombre; allí propone la analítica del *Dasein* y por otra parte, la pregunta por el ser y a partir de esto, la pregunta por las ontologías regionales (cosmología, teología y psicología). Según Villalibre (2005 P. 102) “En general, en los escritos sobre Kant en este círculo de *Ser y tiempo* Heidegger se centra en la subjetividad del sujeto, orientando la interpretación de Kant hacia el análisis del *Dasein* de *Ser y tiempo*, intentando lograr un horizonte para la comprensión del ser”.

La tarea emprendida por Heidegger supone buscar cuál es el concepto de metafísica que subyace a la propuesta Kantiana. De allí que intente dilucidar de manera muy general el concepto acudiendo a una definición de Baumgarten “la metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios de lo que el conocimiento humano aprende” (KPM P. 15). Según Heidegger, la metafísica sobre la cual Kant realiza su fundamentación puede resumirse en esta sentencia. En este sentido, la metafísica correspondería a una estructura de soporte del conocimiento humano. Del mismo modo, tenemos la definición que hace el propio Kant cuando considera el concepto clásico de metafísica como aquello que está

más allá de la *physis*, aquello que no podemos conocer a través de la experiencia. Metafísica sería entonces “una ciencia que de cierto modo, está fuera de la física, más allá de ella” (KPM P. 16). No obstante, en lo anterior también se produce una suerte de ambigüedad cuando considerando la definición Aristotélica de que la metafísica es la ciencia de los primeros principios, se pregunta si se trata de los primeros principios del ente en su totalidad o del ente en cuanto ente ( $\text{ov } \eta \text{ ov}$ ). Cabe mencionar que la metafísica en el sentido Heideggeriano dista mucho de la forma en la cual la entiende Kant. Para este último, metafísica equivale a una disposición ineludible que sobrepasa todo requerimiento de una ciencia. Por otro lado, para Heidegger, la *disposición natural* que advierte Kant en la *crítica de la razón pura* corresponde a la pregunta acerca de la posibilidad de una conducta hacia los entes y la forma de ser del hombre respecto de esa conducta; no tiene que ver con validar la metafísica como una ciencia, o saber si es posible. Metafísica para Heidegger guarda relación con el modo de ser del hombre en tanto existente en un mundo. Digamos pues, en un sentido especial, fenomenología *del ser-ahí*, elemento que identifica con la metafísica. Heidegger aclara que “la ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano” (KPM P.11). Recordemos cuando Heidegger define la ontología fundamental, y acto seguido la identifica con un tipo especial de metafísica “Llamase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica conforme a la naturaleza del hombre” (KPM P. 11). En este sentido metafísica es la respuesta a esa consolidación de la esencia del hombre mediante la analítica existencial. Aquí es donde yace la interpretación Heideggeriana de Kant Respecto a esa “disposición natural”. Al respecto Duarte (1995 P.14)

*“La temática kantiana, planteada en la pregunta “¿cómo es posible la metafísica como disposición natural? se convierte, así, para Heidegger, en la cuestión de la posibilidad de la Ontología, es decir, de la preguntapor el ser, mediante la cual el hombre ejerce fácticamente su poder-ser en cuanto “ahí-del-ser”.*

Vemos en lo anterior el tránsito de una metafísica en el sentido Kantiano, a la explicitación Heideggeriana de una metafísica como ontología fundamental. Poniendo de relieve que esta ontología fundamental solo es posible en tanto corresponda a la esencia finita del hombre. En este punto podemos hacer énfasis en que dicho fundamento debe ser buscado mediante una analítica existencial considerando que “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología.* (Heidegger, 2005 P.45). Así las cosas,

la fenomenología será el punto de acceso para consolidar una metafísica conforme a la esencia del hombre, llamada también *Ontología fundamental*. La cuestión que emerge de lo anterior, es la posibilidad de mostrar que en el fenómeno del conocimiento humano, es decir como el ente nos es accesible, aparece la condición finita del hombre.

De otra parte, más adelante veremos cómo Heidegger disolverá la aparente ambigüedad de una doble definición de metafísica, entendida esta, como la pregunta del ente en cuanto ente y, por otro lado sobre el ente en general. En este punto, Heidegger acoge esta doble definición en una sola: “puede decirse anticipadamente que la metafísica es el conocimiento fundamental del ente como tal y en su totalidad” (KPM p.17). Ahora bien, asumiendo la definición de metafísica que recoge tanto el ser del ente y el ser en su totalidad, tenemos que subyace a esto la pregunta sobre la esencia de este conocimiento. Es decir, y en perspectiva del libro sobre Kant, ¿Por qué la metafísica como ontología fundamental<sup>11</sup> deriva en una *crítica de la razón pura*?

Heidegger explica, de manera muy general, las razones por las cuales se habría formado el concepto de metafísica. Una de ellas, habla de una interpretación cristiana del mundo, en donde todo ente que no sea Dios es criatura, es decir creación. Esta explicación tiene como consecuencia una división en las entidades y disciplinas que se estudian mediante esta *Metafísica specialis*. Tenemos pues, tres regiones principales: Dios, estudiado por la teología; La cosmología y la psicología, que estudian la naturaleza y el hombre respectivamente. Estas dos últimas constituyen lo que él denomina *metafísica especial*. No obstante, se habla también de una *Metafísica generalis* llamada ontología y que tiene la intención de estudiar el ente en general. Es aquí cuando, a partir de esta distinción, Heidegger recurre a Kant para explicar que el fundamento del conocimiento está atravesado por la distinción entre el ente en general y las regiones de la metafísica especial. El problema principal, en esta parte del texto consiste en saber de qué forma la *metafísica especial* está determinada en cuanto a su posibilidad y a sus límites por la *metafísica general*:

*La proyección de la posibilidad interna de la metaphysica specialis se convierte, mediante la pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento óntico, en una*

---

<sup>11</sup> En este sentido, Heidegger identifica ontología fundamental con la analítica Ontológica de la esencia finita del hombre, es decir, una metafísica del ser-ahí humano. En consecuencia, la ontología fundamental es aquella metafísica que es buscada mediante la interpretación de *la crítica de la razón pura*, la búsqueda del fundamento y la posibilidad de aquella “disposición natural”. Al respecto puede revisarse (KPM pág. 11).

*pregunta que investiga la posibilidad de lo que facilita el conocimiento óntico. Éste es, precisamente, el problema de la esencia de la comprensión previa del ser, a saber: del conocimiento ontológico en el sentido más amplio. (KPM P.22).*

Para la tarea anterior se propone hallar en la fundamentación de la metafísica la delimitación de su esencia “cualquier ensayo de ampliar el conocimiento racional ha de relegarse a segundo plano, hasta aclarar el problema de la posibilidad interna de esta ciencia. Surge así la tarea de fundamentar la metafísica, en el sentido de determinar su esencia” (KPM P.20). El asunto radica en resolver cómo la pregunta por el ente en cuanto ente está determinada por la pregunta acerca del ente en general (*Metafísica generalis*).

Ahora bien, si tenemos que la metafísica es un intento por lograr el conocimiento puro y racional del ente en general, y “la totalidad de sus regiones principales” y, como añade Heidegger, “se efectúa un “traspasar” lo que la experiencia puede ofrecer de parcial y particular” (KPM P. 19), en consecuencia la determinación de estas regiones y de la región suprema (τιμιωτατον γενοσ) no se da a partir de lo particular que es aportado por la experiencia. Lo que Heidegger identifica con *metafísica specialis* es lo que Kant reconoce como “metafísica propiamente dicha” de allí que la esencia que está buscando se refiere, provisionalmente, más a esta metafísica que a la que pregunta por el ente en general. En efecto la pregunta gira ahora en torno a “el problema de la posibilidad interna de tal conocimiento (y como) se ve restringido a la pregunta más general acerca de la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente” (KPM P. 20). En consecuencia, la posibilidad de nuestra conducta hacia los entes (conocimiento óntico, lo llama Heidegger), solo es posible a través de un pre-comprensión del ser del ente. En términos estrictamente kantianos, el conocimiento a priori es equivalente al conocimiento ontológico expresado inicialmente en *Ser y tiempo*.

Kant postula que los objetos se rigen por nuestro conocimiento y no al contrario. A partir de allí, entra en juego el principio de la subjetividad que es un principio de constitución, es decir que antes que los objetos nos sean dados la razón establece algo (esquemas) sobre ellos para posibilitar “dicha donación”. Pero aquello que posibilita está dado por una constitución previa del ser que se hace patente en ese ente que se muestra. “Con esto Kant quiere decir: no todo ‘conocimiento’ es óntico; y donde se da éste, sólo se hace posible mediante un conocimiento ontológico” (KPM P. 24). Esto se explica debido a que como afirma



Heidegger, “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” (KPM P. 21-22). En efecto, la razón aporta el horizonte donde se encuadran los objetos para ser conocidos. Así, la filosofía trascendental<sup>12</sup> Kantiana es el equivalente a la *metafísica generalis* y la pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico metafísica *especialis* es, según la interpretación de Heidegger, *una crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica. En suma, tenemos que la “manifestabilidad del ente (verdad óntica) gira en torno a la desocultación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica)” (KPM P. 22).

En lo anterior, hemos seguido una vía interpretativa que parte de la afirmación tajante de la crítica de la razón pura como fundamento de una metafísica u ontología fundamental, (en términos de Heidegger) y todo esto nos ha llevado a examinar la posibilidad de este conocimiento referido en primera instancia a los entes (conocimiento óntico) y la remisión de estos como posibles, a través del conocimiento ontológico, que en Kant sería la filosofía trascendental. No obstante, resta por indagar si es la ontología el germen del conocimiento óntico, ¿Cuál sería la esencia de este conocimiento, es decir, cómo se revela su origen?

La pregunta acerca del origen muestra una perplejidad relativa a los elementos que intervienen no solo en su comunicabilidad (juicios), sino en la posibilidad de este como manifestación a partir de la experiencia. En este sentido, la *Estética trascendental*<sup>13</sup> es el punto de análisis que Heidegger usa para hallar la esencia del conocimiento humano. La intuición jugará un papel central en la tarea de hallar la esencia del conocimiento enunciado en primera instancia como finito. El rasgo particular de este tipo de conocimiento se caracteriza por la contingencia, limitación y sobre todo por estar destinado al encuentro con el ente mediante la experiencia. “Esta limitación fáctica del conocimiento, no es sino una consecuencia de esta esencia” (KPM P. 29). La distinción entre *intuitus originarius* e *intuitus derivativus* sirve como medio para mostrar, por un lado, que la intuición predomina sobre el concepto y, por el otro, que la finitud del conocimiento tiene su esencia en una representación singular que hace accesible el objeto inmediato y particular de manera que

---

<sup>12</sup> Se hace necesario traer la definición que el propio Kant hace del concepto: “llamo trascendental a todo conocimiento que en general se ocupa, no tanto de los objetos, como de nuestro modo de conocerlos en cuanto este debe ser posible a priori” (Kant A11 b25. p. 106) en (KPM p. 21)

<sup>13</sup> Se hace referencia a la primera de las tres partes de *la crítica de la razón pura*, la que trata principalmente del espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad.

pueda expresarse como conocimiento mediante juicios. De otra parte, la *intuitus originarius* hace referencia a un tipo de intuición que corresponde a Dios y que tiene como característica que ella (la intuición) produce el objeto en su totalidad en la inmediatez de la intuición. En consecuencia Heidegger reconoce que la intuición originaria “como intuye al ente inmediatamente en su totalidad con una transparencia absoluta, no necesita pensamiento” (KPM P. 32), ¿podría entonces afirmarse que Dios no piensa? Según lo anterior, si Dios no piensa no lo hace por imperfección, sino porque no necesita algo más aparte de su intuición creadora. De otra parte, a esta intuición infinita se contrapone un tipo de intuición que no es originaria: la intuición humana propiamente dicha. Por esto “la finitud del conocimiento debe buscarse en la intuición que le es peculiar” (KPM P. 32). La intuición humana necesita dos cosas: la primera es que el ente se manifieste. La segunda, que este ente se constituya a partir de una “síntesis” y se transforme en conocimiento mediante los juicios. En suma, el conocimiento humano en cuanto a determinación del ente que aparece, es una síntesis dirigida desde intuición hacia el entendimiento. Una *intuición pensante* la llama Heidegger, y la denomina así en virtud de que su condición de finitud hace que no se baste en la intuición, en el recibir el ente “ante los ojos” y requiera una determinación por parte del entendimiento y además, una conexión que haga posible que la multiplicidad de impresiones pueda sintetizarse en un concepto. Pero en este punto surge la pregunta sobre cómo es posible que el conocimiento finito aporte antes de la experiencia algo a ese ente del cual no es creador. O, en palabras del propio Heidegger “¿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?” (KPM P. 38)

Un rasgo de la intuición que hemos venido caracterizando es que a diferencia de la intuición divina, esta (la intuición finita) no puede proporcionarse el objeto de su intuición. Este objeto le es dado, aparece si se quiere. Entonces, puede decirse que el carácter de finitud reside en ser una intuición receptiva, por un lado y, de otro, que toda receptividad debe permitir que el ente se “anuncie”, es decir, que exista una síntesis que verifique el encuentro con ese ente que aparece, ofreciéndole la posibilidad de anuncio:

*El horizonte de la intuición finita depende del entendimiento, en tanto necesita una determinación. El entendimiento no sólo forma parte de la finitud de la intuición, sino que es aún más finito que aquélla, pues le falta el carácter inmediato de la intuición*

*finita. No puede representar nada sino por rodeos, necesita referirse a lo general, según el cual y a partir del cual, lo particular múltiple puede ser representado conceptualmente. (KPM P. 42).*

En suma, la intuición finita es una afección receptiva, su doble naturaleza, le permite a la vez recibir el ente y posibilitar que este se anuncie.

El desarrollo anterior nos ha conducido a considerar la finitud desde la intuición como posibilidad de anuncio y conducta hacia los entes. Es necesario ahora examinar un primer elemento de esa conducta: se trata de los entes que nos son accesibles desde la intuición, por demás finita. Este análisis será la culminación de los insumos preparatorios para avanzar a la comprensión de la *imaginación trascendental* y su relación con el tiempo.

Ahora bien, lo que se anuncia en el sentido de un ente debe poder mostrarse a un conocimiento finito como algo determinado, ese algo, que es un objeto cognoscible, se manifiesta en tanto fenómeno determinado por el entendimiento y anunciado por la sensibilidad. Al respecto, podemos decir con Heidegger que “por consiguiente, lo que el conocimiento finito puede hacer patente es, por su esencia, un ente que se muestra, es decir, algo que aparece, un fenómeno” (KPM P. 43). La finitud del hombre se expresa a la manera de estar destinado a la presencia los entes. Solo para un conocimiento finito existen *objetos*, esto en virtud de un encuentro, donde el ente se manifiesta espontáneamente a la intuición receptiva y se genera un “orientarse hacia”, que es limitado por su propia esencia (finitud) ya que somete el ente a algo que se “aporta “y algo que se recibe. Como veremos más adelante, la sensibilidad aporta algo a la constitución de ese ente antes de toda experiencia (a priori) para poder, sin ser su creador, conocerlo.

A modo de conclusión podemos decir que los elementos antes expuestos dan cuenta de una condición de finitud obtenida desde la consideración de la metafísica en sus dos grandes acepciones: *metafísica general* y *metafísica especial*. Estas distinciones nos sirvieron para caracterizar de qué manera la sensibilidad ocupa un lugar preponderante en el proceso de conocimiento. Recordemos que la idea de una intuición pensante nos da luces acerca de una primacía de la sensibilidad sobre el entendimiento, en la medida en la cual es la sensibilidad, en el caso del hombre, aquella que dirige la representación y sin la cual no tendríamos conocimiento alguno. Además de lo anterior, cabe resaltar que partiendo de la distinción entre los dos tipos de metafísica se puede mostrar la determinación de la *metafísica general* sobre la *metafísica especial* explicando la relación

entre la metafísica y la teoría del conocimiento, en virtud de que la pregunta por el acceso al ente (crítica de la razón pura) es una pregunta por la constitución previa de su ser (ontología).

Nuestro propósito hasta el momento se ha valido de ciertos insumos o conceptos preparatorios, para abordar la relacion que existe entre la imaginación y el tiempo originario, el concepto obtenido de finitud será crucial para cuando mostremos que en dicha realción se manifiesta una condición que denominaremos provisionalmente *preocupacion por el propio ser*.<sup>14</sup>

## **CAPÍTULO 2: LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL Y EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES**

### **2.1 EL CONOCIMIENTO COMO SÍNTESIS**

Tenemos hasta el momento que la sensibilidad juega un papel central cuando se indaga por la fundamentación de esa “metafísica del ser ahí humano”. Pero hay que considerar que la sensibilidad si bien provee el material de todas nuestras representaciones, no se basta ella misma para producir conocimiento. Requiere por lo tanto de otro elemento para garantizar el origen de un conocimiento; en donde se reciba al ente en tanto fenómeno, proporcionándole desde ese “recibir” un horizonte posible y además generando una determinación (conceptos) a partir de las categorías del entendimiento. Sin el entendimiento la sensibilidad solo sería, en palabras de Kant, “una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión por normas de una posible consciencia, y por tanto, un conglomerado de percepciones que no se acomodarían a la trascendental y necesaria unidad de percepción” (CRP, A156/b 195). Pero, entonces, ¿por qué Heidegger pone el acento sobre la sensibilidad? Una de las críticas hechas a la interpretación Heideggeriana de Kant puede mostrarnos, el porqué de esta preferencia. Señala Holguín (2005) “si se va a sostener la primacía de la intuición sobre la base de la necesidad del entendimiento de remitirse a ella, el mismo argumento serviría para sostener lo contrario”. Supongamos por un momento lo que la autora quiere mostrar. Sostengamos la primacía del entendimiento sobre la intuición

---

<sup>14</sup> En este sentido, decidimos enunciar de manera general el rasgo decisivo que tiene la estructura del *cuidado* revelada en la temporalidad. Cabe mencionar que la intención a la que apunta la presente investigación es mostrar como la imaginación trascendental (en la lectura Heideggeriana) es la forma originaria de cuidado.

tal y como sugiere su contrargumento: si esto fuera así, tendríamos que aceptar que los objetos nos son dados a partir de los conceptos, y que la determinación es, trascendentalmente<sup>15</sup> hablando, más originaria como si se tratase de una intuición creadora, infinita. En efecto, esta tesis es inaceptable, por el hecho de que la intuición es la manera en la que los objetos nos son dados y el entendimiento la forma en la cual los pensamos. En efecto, Heidegger postula “un orden jerárquico, según el cual el pensamiento está estructuralmente fundado en la intuición, por ser ella la que dirige la representación” (KPM P. 48). Así las cosas, es posible decir que lo que señala Holguín sobre cómo entender la tesis Heideggeriana de primacía de la intuición mantiene un sesgo por asumir, como una reducción, lo que se propone como una primacía originaria, es decir de origen. Con esto, Heidegger muestra que el ser finito está destinado por su esencia misma a que los objetos le sean dados y que desde su sujeción al tiempo hace de estos objetos algo para el entendimiento y no al revés, de allí su idea de que el ser ahí finito es una intuición que piensa, y Dios una intuición infinita que no requiere de pensar, ya que “Hablando con más precisión: sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto. Únicamente él está entregado al ente ya existente. Por el contrario, para el conocimiento infinito no puede haber ente ya existente que se le enfrente y hacia el cual se orientaría. Pues tal orientarse hacia [...] equivaldría ya a una dependencia de [...], sería por lo tanto finitud” (KPM P. 43). En síntesis: la sensibilidad es el fundamento originario del conocimiento: no se manifiesta como reducción, sino más bien como posibilidad de revelar la esencia finita del hombre.

De otra parte, el conocimiento al que nos hemos referido pone a la sensibilidad como foco de atención. No obstante la sensibilidad, como hemos mencionado líneas atrás, no se basta para esta tarea, pues necesita un elemento con el cual generar una unidad (síntesis), entre lo que ésta, la sensibilidad, aporta y constituye, y lo que el entendimiento determina de esta unidad. La pregunta que mueve la investigación en el *texto sobre Kant (Kantbuch)*, es, en primera medida, una pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori y, a partir de allí, una interpretación acerca de “¿cómo es posible que un ser finito, que como tal está entregado al ente y destinado a la recepción del mismo, sea capaz de conocer al ente antes de toda recepción, es decir, intuirlo sin ser su creador?” (KPM P. 51). Esta interpretación trabaja sobre la idea de mostrar cómo la ontología, en esa particular acepción, es la pregunta acerca la posibilidad de un conocimiento previo del ser del ente, que aporta el ser

---

<sup>15</sup> Cuando hago referencia a lo trascendental, enuncio que ser primero o más originario en un orden trascendental quiere decir ser necesario en primera instancia en un orden no temporal, condición apriorística, antes de la experiencia.

finito en cuanto necesita constituir previamente ese fenómeno que no ha creado, pero que hace comparecer en el recibirlo y determinarlo. El intento heideggeriano consiste en “implantar” sobre los conceptos Kantianos de *Trascendental*, *a priori* y *a posteriori*, las ideas de *metafísica*<sup>16</sup>, *ontológico* y *óntico* respectivamente. La noción que toma Heidegger sobre qué significa trascendental en *la Crítica de la razón pura*, puede resumirse así: trascendental significa un conocimiento que se ocupa del modo en el cual conocemos los objetos y no sobre los objetos, es decir la condición de posibilidad del conocimiento de los objetos. De lo anterior, Heidegger interpreta que lo trascendental tiene que ver con la pregunta por el ser, previa a todo conocimiento de los entes. Esto explica la “implantación” de conceptos que hemos referido líneas atrás: “El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente” (KPM P.27). En consecuencia, los términos antes mencionados se corresponden, según la interpretación Heideggeriana, en la medida en la cual la pregunta por las condiciones de posibilidad previas para todo conocimiento es la pregunta por la constitución previa del ser que se manifiesta en un fenómeno.

El análisis anterior dio como resultado dos elementos que constituyen el conocimiento: sensibilidad (el recibir lo que se anuncia: el fenómeno) y entendimiento (la determinación por medio de los conceptos puros o categorías), además, se estableció que el conocimiento es una síntesis entre dichas fuentes. Sin embargo, Heidegger hace una advertencia en donde se manifiesta que este carácter de síntesis no es una combinación de ambos elementos. Sino que la consideración de ambas fuentes debe llevarnos a encontrar su campo de origen.

*Pero la unidad de esta unión no es ningún resultado posterior de la adición de los dos elementos, sino lo que los une; esta “síntesis” tiene que dejar surgir los elementos en su correspondencia y unidad. Pero el conocimiento finito encuentra su esencia precisamente en la síntesis original de las fuentes fundamentales, y si la fundamentación de la metafísica debe penetrar hasta el fundamento esencial del conocimiento finito, es inevitable que con sólo nombrar las “dos fuentes*

---

<sup>16</sup> Entendida como la pregunta referida a la ontología fundamental, expresada en una analítica ontológica de la esencia finita del hombre. Al respecto puede revisarse (KPM P. 8)

*fundamentales” se encuentre una referencia a su campo de origen, es decir, a su unidad originaria. (KPM P. 49)*

La forma que elige Heidegger para llegar a ese campo de origen en la síntesis ontológica consiste en descomponer o, en sus propios términos, “aislar” esas dos fuentes fundamentales y ver cuál es el punto de contacto de estas fuentes en cuanto a las síntesis que las caracterizan. La sensibilidad efectúa un tipo de síntesis que puede denominarse *sinopsis* “la intuición pura es ya en sí —siendo la representación de un todo unificado— algo como una intuición unificadora. Kant habla con derecho de una *sinopsis* en la intuición” (KPM P.75). En ella las intuiciones puras (espacio y tiempo) logran aportar el horizonte para la receptividad de los fenómenos. Los instrumentos (sentidos) que están al servicio de la intuición finita son posibles porque ésta, la intuición finita, es receptividad. El recibir lo que se anuncia es la forma en la cual la síntesis pura aporta en la constitución del conocimiento ontológico. Cabe aclarar que la intuición pura de mayor importancia es el tiempo, debido a que en el campo de las regiones de la experiencia -sentido externo (espacio), sentido interno (tiempo)-, esta última, como dice Kant “es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general.” (CRP A 34, B 50). En efecto, el tiempo es en el sujeto la función que acompaña toda recepción de fenómenos como la sucesión de estados de conciencia (representación, tendencias, emociones), mientras que el espacio es solo una magnitud infinita previamente dada de los datos externos. Heidegger interpreta allí que el tiempo prima sobre el espacio basándose en que este primero es condición formal a priori de todos los fenómenos y además confiriéndole a los datos externos una suerte de “intratemporalidad”, es decir, expresando que también las relaciones espaciales están sujetas al tiempo, en cuanto necesitan una sucesión de estados de conciencia que den sentido a las representaciones. La síntesis pura es de tal modo que conecta la unidad de lo representado con la sucesión temporal de estados de conciencia de la representación.

Por otro lado, tenemos en el entendimiento una síntesis *predicativa* que, mediante los conceptos puros o categorías, determina lo aportado por la intuición, y realiza, en palabras de Kant, una representación por notas comunes. Importante en este punto es resaltar que la representación general cree unidad en lo representado. A esto refiere Heidegger:

*Este representar “general” que, como tal, sirve a la intuición, hace más presente lo representado en la intuición de modo que, comprendiendo muchos objetos en uno, “vale*

*para muchos”, por razón de esta comprensión. Por esto Kant llama a este acto de representación en general (repraesentatio per notas communes) (KPM P.40)*

Representar por notas comunes es producir a través de una representación particular una segunda representación que “vale para muchos” es decir, genérica: como cuando en presencia de un bosque con diversidad de árboles, podemos decir que todos los troncos con hojas son arboles haciéndonos indiferentes a sus más particulares diferencias entre sí. El árbol como objeto emerge a partir de los conceptos puros y se expresa en *el juicio* como predicado de unidad de la conciencia y la representación de la cosa en tanto concepto.

Heidegger está buscando, como campo de origen, un tipo de síntesis que revele la conexión entre el entendimiento (síntesis predicativa) y la intuición (síntesis o sinopsis pura), para mostrar cómo se relacionan las categorías del entendimiento con los fenómenos. A esta síntesis él la denomina: síntesis *veritativa* o *verificante*

## **2.2 EL CAMPO DE ORIGEN: LA IMAGINACIÓN**

Las dos síntesis antes citadas se refieren cada una a regiones particulares del conocimiento del ente. Pero al hacer explícitas su función queda sin aclarar dónde reside su carácter unitivo, es decir cuál es la conexión entre los conceptos puros y la sensibilidad. La síntesis *veritativa* “conforme a la finitud de nuestro pensamiento “exige” que este múltiple se adapte al pensar mismo, es decir, al pensar que es determinante por medio de conceptos. Pero para que la intuición pura sea determinable por conceptos puros, debe sustraerse el múltiple a la dispersión, es decir: hay que recorrerlo y recogerlo” (KPM P. 78). En pocas palabras, la síntesis de este tipo debe situarse frente a ambos elementos del conocimiento finito como mediadora y a la vez sintética. Tomando las palabras de Kant, Heidegger muestra que la imaginación puede esgrimirse como candidata para ser ese centro o *raíz común* del conocimiento ontológico: “la síntesis en general es, como veremos más adelante, el mero efecto de la imaginación, función ciega aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno, más de la cual rara vez llegamos a ser conscientes” Kant (CRP A 77, B 103). (Citado por Heidegger en KPM .P 79) Así, pues, la síntesis que une las dos ramas del conocimiento es ella misma efecto de la imaginación y, como conexión necesaria, pasa a ser el centro del conocimiento ontológico, es decir conocimiento previo a toda experiencia que se refiere a su vez a los fenómenos. Pero aclaremos un poco más lo que hemos dicho en el sentido de la síntesis *veritativa* como centro formativo del



conocimiento y por qué Heidegger identifica esta síntesis con la imaginación trascendental. Respecto de lo anterior cabe mencionar que según Escudero J. A. (2010 P.346)

*Heidegger se pregunta cuál es el fundamento, la raíz común de aquellas dos fuentes del conocer que establece Kant, a saber, la espontaneidad del entendimiento, y la receptividad de la sensibilidad. Heidegger piensa que Kant intuye que esta unidad se halla en la temporalidad, pues ésta es en tanto forma pura de intuición en cuanto a autoafección pura del yo pienso como acto de la espontaneidad*

Ahora bien, si se presume que la pregunta de Heidegger tiene como intención mostrar la temporalidad como centro formativo del conocimiento, tenemos que falta una indicación que justifique la conexión entre el conocimiento como síntesis (imaginación) y la presunción de la temporalidad como unidad de la espontaneidad y la receptividad. Un primer acercamiento a la cuestión muestra cómo, en un primer momento Heidegger otorga a la imaginación, en su calidad de síntesis, el papel de centro formativo, ya que allí se encuentra la conexión entre los dos rasgos fundamentales de las facultades: la espontaneidad del entendimiento y la receptividad de la sensibilidad. Añade Escudero J. A. (2010 P.347) "(...) es la imaginación trascendental la que proporciona la raíz común de la sensibilidad y el entendimiento". Aquí es necesario proceder con cuidado ya que en la indicación anterior existe una pista sobre lo que mueve de fondo el escrito. Cuando decimos que «la imaginación trascendental aporta la raíz común» la palabra «aporta» sugiere que la raíz común es algo distinto de la imaginación misma, pero que se relaciona íntimamente con ella, bien sea como producción o como elemento asociado, y además según las ideas de (Escudero 2010) "Heidegger piensa que Kant intuye que esta unidad se halla en la temporalidad" ¿no bastaría esto para decir que la temporalidad es aportada o producida por la imaginación?

Ya que hemos visto que la síntesis *veritativa* es la forma en la cual el conocimiento ontológico puede referirse a los fenómenos y que, además, la imaginación constituye el centro unitivo de esa relación entre sensibilidad y entendimiento, necesitamos ahora saber ¿de qué modo esta relación se hace posible? Y por la indicación que presume tanto la imaginación como la temporalidad como centros formativos del conocimiento, responderemos a las preguntas: ¿cuál es el lugar que ocupa la imaginación en las facultades según la lectura Heideggeriana de Kant? Y ¿puede haber una identificación entre temporalidad y la síntesis de la imaginación?

### 2.3 EL LUGAR DE LA IMAGINACIÓN EN LAS FACULTADES

La pregunta que permite hallar la fundamentación de la *metafísica generalis* ha derivado en la pregunta acerca de cómo el conocimiento se refiere al ente, en tanto conexión de intuición pura (tiempo) y entendimiento (conceptos puros). La respuesta a esta pregunta dio como resultado que la imaginación trascendental, en tanto síntesis, ocupa el centro del conocimiento ontológico. Pero la imaginación necesita un estatus ontológico distinto al de un modo asociado a una u otra rama, si quiere ser esa raíz común sin la cual no sería posible ningún conocimiento. Kant da una indicación que es asumida por Heidegger como la pista sobre la cual es posible introducir la imaginación en su carácter de facultad originaria: “Hay dos ramas del conocimiento humano, que quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros” (CRP A 15, B 29). Siguiendo esta pista, Heidegger asume en primera medida la imaginación subordinada a la sensibilidad, para poner de relieve no su dependencia, sino, más bien, dos elementos fundamentales en ella: la receptividad y la espontaneidad. La imaginación tiene la capacidad tanto de formar el aspecto (imagen) en la presencia del ente, como también de modificar libremente las representaciones aun en ausencia de este. Heidegger relaciona la imaginación con la invención, la figuración y el ingenio. Esta fuerza formadora en doble sentido, si se limita a re-presentar lo percibido se considera *imaginación reproductiva*, en cambio sí “la imaginación inventa libremente el aspecto de un ente, apoyados en la idea de que la espontaneidad de la imaginación está sujeta por su misma esencia a lo que haya sido materia de la intuición empírica, aquí la imaginación tendrá el carácter de *imaginación productiva*. De acuerdo con (Villalibre 2005 P. 12) “Los resultados de la antropología son escasos, ya que la antropología<sup>17</sup> es empírica. Pero son importantes, ya que ponen de relieve el doble carácter receptivo y espontáneo o creador de la imaginación, aunque no pueda crear de la nada”. Entonces, el análisis heideggeriano debe centrarse en la *crítica de la razón pura*, ya que obtuvo los insumos de receptividad y espontaneidad en su consideración como imaginación empírica.

Es en la discusión de la *Deducción trascendental* que la imaginación empieza a perfilarse como una fuerza fundamental. La imaginación precede toda experiencia posible, ya que posee el carácter de pre-formación del horizonte de objetividad (la imagen pura del tiempo<sup>18</sup>) también la aplicación de los conceptos puros a los objetos empíricos y de otra

<sup>17</sup> Se hace referencia al texto “la Antropología de Kant”

<sup>18</sup> Al respecto menciona Heidegger “El esquematismo trascendental es, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico. Forma el objeto en la ob-jetivación pura de tal manera que

parte la síntesis de lo múltiple de la intuición empírica. Así, la imaginación se sitúa entre la sensibilidad y el entendimiento en su relación con ambas “ramas”, de modo que la imaginación que “no tenía patria”, en el sentido de estar siempre en subordinación a la facultad con la que establecía la síntesis, pasa a ocupar un papel central como “una función indispensable del alma sin la cual no tendríamos conocimiento alguno” (CRP A 78 s, B 104). No obstante, la discusión si es una facultad independiente o subordinada es un asunto que queda sin resolver, al menos para Kant, y que Heidegger asume en su posibilidad para mostrar cómo la imaginación como facultad originaria hace surgir el tiempo. De acuerdo con Villalibre (2005, P. 102)

*Heidegger hace notar luego que la importancia de la imaginación trascendental 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; dejó los pasos en los que hablaba de una posible raíz común y de la imaginación como función del alma. Pero Heidegger hace notar que Kant, en el ejemplar de su uso corrigió la expresión función del alma, cambiándola por función del entendimiento. Según Heidegger, Kant retrocedió ante la raíz desconocida y transformó la imaginación a favor del entendimiento.*

¿Cuál sería la Razón por la cual Kant retrocedió ante el abismo que suponía centrar el conocimiento en la imaginación? Heidegger explica que las razones fueron principalmente dos: la primera es acerca de la validez objetiva de los conocimientos a priori y la otra recuerda que el propósito de Kant en la segunda edición es buscar no cómo es posible la facultad del pensar (conocimiento ontológico), sino qué y cuánto puede conocer el entendimiento y la razón. La opción que toma Heidegger es centrarse con toda radicalidad en la primera edición de la *Crítica*, que él la considera como la fundamentación, y que hace parte de la problemática que Heidegger está tratando de *repetir (wiederholung)*

---

lo representado en el pensamiento puro se da necesariamente en la imagen pura del tiempo de un modo intuible. Es entonces el tiempo el que, dando a priori, proporciona de antemano al horizonte de la trascendencia el carácter de una oferta perceptible” (KPM P. 129). El esquematismo está fundamentado originariamente en la imaginación ya que la función de síntesis perceptible se da en la imagen pura del tiempo “La imaginación forma previamente el aspecto del horizonte de objetividad como tal, antes de la experiencia del ente. Esta formación de aspecto en la imagen pura del tiempo no es solamente anterior a ésta o aquella experiencia del ente, sino que precede siempre y en todo momento a toda experiencia posible.” (KPM P. 154). La tesis heideggeriana que pone a la imaginación como síntesis que hace surgir el *tiempo originario* se empieza a evidenciar con esta interpretación del *esquematismo*.

Hemos dedicado varios apartes a caracterizar la imaginación como centro del conocimiento ontológico, partiendo de la idea de que este conocimiento es en esencia intuición pensante y por lo tanto finita. Ahora es necesario considerar cómo la imaginación trascendental revela el carácter de finitud del ser humano. Esta revelación se hará volviendo hacia al primer elemento que mostró la esencia finita del hombre: la sensibilidad.

Cabe recordar que la sensibilidad es la facultad originaria (que hace surgir) del conocimiento y que la dependencia, que no es una reducción, se expresa en tanto el conocimiento está destinado a la presencia del ente como fenómeno por medio de la receptividad espontánea. Y si consideramos que además la imaginación trascendental es el centro del conocimiento ontológico, en su relación estará la clave para hablar de una intuición pensante como carácter del ser humano.

## **CAPÍTULO 3: LOS ÉXTASIS DE LA IMAGINACIÓN**

### **3.1 LA IMAGINACIÓN COMO TRIPLE SÍNTESIS**

Veamos ahora cómo en su carácter de síntesis la imaginación puede asumirse en tanto formadora de tiempo. Kant atribuye tres tipos de síntesis realizadas en la imaginación y por su parte de Heidegger ve una conexión entre estas y la formación del tiempo. *Facultas formandi* (Abbildung), *facultas imaginandi* (Nachbildung) y *facultas praevidendi* (Vorbildung). Dos de ellas hacen parte de la imaginación trascendental y una como imaginación empírica; al respecto nos referiremos más adelante a como la imaginación empírica tiene un uso trascendental en su relación con el tiempo.

El hecho de que la imaginación ofrezca la síntesis de todas las representaciones no es suficiente para asumirla como formadora de tiempo. A este respecto, recordemos, sin embargo, que todas nuestras representaciones están sometidas al tiempo, siendo posibles los modos del referirse temporales en virtud de la representación efectuada por la imaginación. La imaginación en su capacidad de síntesis se refiere a los tres éxtasis temporales, ya que esta actúa como “raíz originaria” de las tres instancias de la representación que son los modos en los que se forma la sucesión pura de los *ahoras* ¿Pero cómo se dan este tipo de representaciones en tanto formadoras de tiempo? En lo que sigue haremos claridad al respecto, y mostraremos de qué forma la imaginación realiza el sentido ontológico del *cuidado* como *temporeidad*.

Comencemos por referirnos a la aprehensión pura (*Abbildung*). En la intuición empírica se muestra siempre una multiplicidad de impresiones; estas afecciones son de tal naturaleza que se hacen presentes como esto o aquello. No obstante, para que puedan distinguirse una de la otra debe generarse una sucesión de ahora “esto”, ahora “aquello”. Es por esto que Heidegger señala: “Únicamente esta distinción de los ahora hace posible “recorrer” las sensaciones y reunir las” (KPM P. 208). En efecto, sin una sucesión temporal de la serie de ahora no sería posible captar o aprehender lo múltiple que se anuncia como fenómeno. La síntesis de la imaginación reúne la multiplicidad de sensaciones para poder así recorrerlas; es por una parte receptividad, al estar destinada a la afección y de otra parte espontaneidad en cuanto produce (síntesis) la sucesión de los “ahoras” es decir forma el presente como permanencia.

Uno de los rasgos fundamentales de la imaginación, que quedó establecido capítulos atrás, es la capacidad de representar algo aun sin la presencia del objeto percibido. En este sentido, hacer presente algo que como condición de la finitud fue percibido, pero que se recobra o se *conserva* para ser representado posteriormente, es posible gracias a la síntesis de la reproducción pura (*Nachbildung*). Cabe señalar que para que esto sea posible la síntesis necesita dos elementos para poder “conservar” aquello que se trae al presente. Lo primero es que pueda distinguir en la serie sucesiva de los ahora, el instante en el que ese “antes” se hace presente en el “ahora”, y para tal cometido se da una forma de traer al presente lo conservado, determinando antes de la experiencia ese hacer presente aquí y ahora. Una crítica común a esta perspectiva en la cual la imaginación reproductiva, hace parte de una determinación trascendental es la que señala Holguín (2005 P. 59) “Dado que Kant entiende por imaginación trascendental únicamente la productiva y esta es la que se encuentra indiscutiblemente en la lógica, su identificación con la intuición (se refiere a la empírica) resulta aún más problemática”. La síntesis de la imaginación reproductiva, formadora del pasado como hacer presente lo “ya no ante los ojos”, necesitaría un elemento para que pueda ser considerado como trascendental y ganar su estatuto como modo de la representación temporal. La pista al respecto puede entreverse siguiendo las ideas de Heidegger en su libro sobre Kant (*Kantbuch*): la imaginación reproductiva está sujeta a las leyes empíricas y por esto no aporta nada a la explicación de las posibilidades del conocimiento a priori; esta imaginación es más asunto de la psicología que de la filosofía trascendental. Según esto, haría falta una especie de “producción” en la reproducción para hacer ver que la imaginación reproductiva preforma antes de toda experiencia un horizonte de posibilidad para el conocimiento de un ente que

ya no se ofrece “ante los ojos”. Teniendo esto en mente, establezcamos los dos elementos que constituyen la imaginación reproductiva, y miremos cómo su explicitación hace evidente este pre-formar necesario que justifica la interpretación Heideggeriana.

La imaginación reproductiva forma el “sido” como tal. *Conserva* la representación y la trae desde el “antes” hasta el “ahora” proponiendo el horizonte de unidad precisamente cuando hace presente el “sido” y mantiene esa sucesión en el flujo continuo del tiempo. El elemento trascendental de la imaginación reproductiva nace de su relación con el tiempo, en la medida en la cual el presente (síntesis aprehensiva) es condición necesaria para la “conservación” de ese ente que ya no es ante los ojos y que se trae al ahora como representación. En una palabra, el tiempo pasado se conserva y se hace presente, es una especie de salir fuera, un “éxtasis”, para usar la expresión de *Ser y Tiempo*, que mantiene lo que ya no es en una sucesión de “ahoras” continuos que dejan de ser. Para este “mantener” es necesario que la imaginación reproductiva esté unida a la síntesis de la aprehensión para captar el “sido” como un ahora. En conclusión, la síntesis reproductiva adquiere su carácter de trascendental en la relación que tiene con la síntesis productiva formadora de presente, y esto resuelve la objeción de (Holguín 2005) sobre que la imaginación reproductiva es solamente empírica.

### 3.2 LA SINTESIS DEL RECONOCIMIENTO Y LA AFECCIÓN PURA DE SÍ MISMO

Por último, tenemos la síntesis referida al futuro asumida por Heidegger como la síntesis pura como reconocimiento puro. Quisiera retomar en este punto la idea de violencia interpretativa y también especialmente el concepto de repetición (*wiederholung*) desde la cual hemos partido y que en este aparte ejerce una de sus más fuertes torsiones al pensamiento Kantiano, para mostrar que la apercepción, a pesar de la declaración de atemporalidad que Kant expresa, es precisamente una unidad de apercepción temporal. En efecto, Heidegger identifica el “yo pienso” con el tiempo. Y ¿qué hay de la imaginación? ¿Será acaso que la síntesis que produce el éxtasis temporal del futuro es responsable de la apercepción? Si esto fuera así, ¿podríamos afirmar que “el yo pienso” es un producto trascendental de la imaginación?

Conviene tomar lo anterior con detenimiento para explicitar cómo se da el paso desde la síntesis como reconocimiento a la apercepción, todo esto con el objetivo de poder probar cómo la imaginación trascendental desde esta lectura constituye *la temporalidad* y que esta es una unidad que se expresa en la estructura ontológica del *cuidado*.

La síntesis como reconocimiento puro hunde sus raíces en las otras dos síntesis con tal de poder pro-poner (poner a delante) la identidad entre el ente presente y el que ha “sido” manteniendo a cada instante el concepto puro como identidad. Del mismo modo, el concepto propone el horizonte de posibilidad para que la conservación (pasado) y la representación (presente) puedan tener un “orientarse hacia” (éxtasis). En efecto, esta síntesis es formadora de futuro debido no solo a este pro-ponerse en las demás síntesis desde los conceptos puros, sino que además garantizando que el mismo ente pasado y traído al presente sea acompañado por un sentido interno como afección de sí mismo en todo momento. Al respecto, la lectura Heideggeriana se mueve sobre la base de que la afección pura, es decir el sentido interno (tiempo), solo es posible en cuanto esta afección se refiera también a la apercepción, el “yo pienso”. Para explicar este último asunto, retomamos la idea de Kant según la cual todas las representaciones que tenemos de los fenómenos están sometidas al tiempo, pero además el tiempo no es algo que sea un “ante los ojos”, es decir un ente: el tiempo más bien es la forma en la cual se intuye una sucesión continua temporal. El paso argumentativo que se presenta entre esta identificación, de acuerdo con Heidegger, es el siguiente:

*Sentido significa intuición finita. La forma del sentido es la receptividad pura. El sentido interno no recibe “de afuera”, sino del sí-mismo. En la receptividad pura, la afección interna debe proceder del sí mismo puro, es decir, debe formarse en la esencia del “ser sí mismo” como tal, y constituirlo en consecuencia. La afección pura de sí mismo proporciona la estructura originaria trascendental del sí-mismo finito como tal. De ninguna manera existe un espíritu que, entre otras cosas, refiera algo a sí mismo y se ponga a sí mismo, sino que este “tender desde sí mismo hacia” y este “regresar a sí” constituyen el carácter espiritual del espíritu como un sí-mismo finito. (KPM P. 220).*

Tenemos además que el tiempo es una receptividad formadora que orienta el *tender- desde-sí –mismo- hacia* y en este orientarse añade Heidegger “de tal suerte que el “hacia” así formado mira atrás y penetra con la vista a la susodicha tendencia hacia.... (KPM P. 218). A decir verdad, este asunto es uno de los más oscuros en este texto, ya que postula que la tendencia temporal desde la cual se dispone el horizonte desde el cual las afecciones de los sentidos tienen relevancia, muestra el *sí mismo* como retorno en este “orientarse hacia”. Del mismo modo, el salir hacia algo como horizonte supone un lugar desde el cual se tiende

“hacia”, y este lugar, Heidegger lo caracteriza como afección pura de sí mismo concluyendo a partir de allí, que la afección pura de sí mismo es decir el tiempo se identifica con el “yo pienso”.

Heidegger realiza una pregunta, que asumimos retórica, para confirmar su tesis, a saber: que la síntesis pura de la imaginación forma el tiempo y este se “temporiza”<sup>19</sup> (sich zeitigen) desde el futuro. Dice Heidegger “¿Sería acaso posible que en este análisis kantiano de la síntesis pura, en apariencia tan ajeno al tiempo, se manifestara precisamente la esencia más originaria del tiempo, a saber: que se temporiza<sup>20</sup> primariamente desde el futuro?” (KPM P. 216). Acto seguido a este cuestionamiento, se deja entrever que la pregunta antes mencionada conlleva a afirmar que: “Si la imaginación trascendental como facultad formadora pura forma en sí el tiempo, es decir, si hace surgir el tiempo, no hay manera de evitar la tesis ya mencionada, a saber: la imaginación trascendental es el tiempo originario.”(KPM P.216).

Uno de los conceptos fundamentales que se enmarcan dentro de la relación que hemos venido señalando es el de *tiempo originario*. Mostramos los pasos que el propio Heidegger sigue al interpretar la imaginación trascendental como formadora de tiempo. Lo anterior nos ha conducido a revelar que en la íntima relación entre imaginación y tiempo, la apercepción se identifica como carácter esencialmente temporal. Es decir, que el *yo pienso* deja de ser una sustancia determinada para llegar a ser una relación con el mundo en tanto fenómenos sujetos al tiempo formado por la imaginación. Este nuevo fundamento que se ha mostrado confiere una dimensión distinta tanto a la noción de *apercepción* como a la noción de tiempo. Tenemos pues dos elementos que manifiestan su relevancia en estas últimas partes de la indagación: el tiempo, con el carácter de *originario* y la apercepción identificada como el modo de *afección pura de sí mismo (Selbstaffektion)*. A partir de lo anterior se hace necesario aclarar dos cosas, la primera ¿qué significa la expresión *tiempo originario*? Y la segunda, ¿de qué manera la apercepción se identifica con la temporalidad?

El concepto de *tiempo originario* parece conferir un acento especial en la categoría de tiempo. En el texto sobre Kant aparecen varias indicaciones que dan cuenta de una especial

---

<sup>19</sup> Nos referimos a que el tiempo se hace “temporal” desplegándose en el *Dasein* según (Escudero, 2009 Pág 207) “Heidegger utiliza *zeitigen* para indicar el proceso de maduración, temporalización de las tres dimensiones temporales que se articulan en la temporalidad del *dasein*” en este sentido temporalizarse es el tiempo que se origina (tiempo originario).

<sup>20</sup> Gaos traduce el verbo alemán por “temporaciarse” y el sustantivo por “temporación” asumimos la traducción de J. Rivera como *temporizarse* presente en la nota *cxcvii* de Ser y Tiempo



acepción de esta palabra. En un párrafo que pretende explicar la significación de intuición originaria, Heidegger comenta: “La palabra “originario” corresponde al término “originarius” en la expresión *intuitus originarius*, y quiere decir: hacer surgir. (KPM P.166) Tenemos, pues, que lo originario guarda relación con el surgimiento o la presentación de algo. Con razón Heidegger añade, refiriéndose a las intuiciones originarias, que ellas “reciben el aspecto, pero este recibir en sí es precisamente un acto formador que se da-a-sí-mismo lo que se ofrece. Las intuiciones puras son, esencialmente, una presentación “originaria” que hace surgir lo intuible: *exhibitio originaria*” (KPM P.166). Así, pues, lo originario comporta un modo de presentar que a la vez se da a sí mismo lo que representa. Es decir, lo originario hace surgir algo produciéndolo; pero a la vez es un recibir que en su propia manifestación hace aparecer lo que recibe. ¿Cabría entonces esta caracterización también para el tiempo? El tiempo originario, considerando lo anterior, es un hacer surgir antes de la experiencia (porque es intuición pura) los modos de síntesis temporales que identificamos como *extasis*. En suma, el tiempo originario es el que aporta las dimensiones (síntesis) sobre las cuales son posibles los modos del representar y a la vez, en esto su sentido de originario, los modos de representar.

La interpretación Heideggeriana radica en la regresión de la síntesis de la imaginación trascendental hacia el tiempo originario y a partir de este a la apercepción, de acuerdo con Rubio (2005 P.19)

*El primer rasgo es la peculiar interpretación de la doctrina de la triple síntesis. Heidegger intenta mostrar que los tres modos de la síntesis trascendental (aprehensión, reproducción, reconocimiento) corresponden a los tres éxtasis temporales (presente, pasado, futuro), y esto de tal manera, que el tiempo extático, uno y trino, se forme en la síntesis unitaria y triplemente articulada.*

En efecto, ya hemos visto cómo los tres modos de síntesis dan lugar los tres éxtasis temporales, pero hay en lo anterior una indicación que expresa un tipo de unidad en los tres modos de representar. Que el tiempo sea *ex-tático* quiere decir que no estamos hablando de un tiempo vulgar<sup>21</sup> como una modalidad que sucede de forma continua y homogénea

---

<sup>21</sup> El concepto de vulgar de tiempo a grandes rasgos tiene que ver con la manifestación en la vida cotidiana de un “tomar tiempo” desde algo presente, el futuro es el después de ahora, y el pasado es el antes del ahora. Se entiende en lo anterior que no hay, en este concepto de tiempo, un éxtasis, sino más bien una idea de tiempo como algo ahí delante como *estar-a-la-mano* tal que “El Dasein cotidiano que se toma su tiempo encuentra el tiempo primeramente en lo a la mano (vorhanden) y en lo que está-ahí, en cuanto entes que comparecen dentro del mundo. El tiempo así “experimentado” es comprendido por el Dasein en el horizonte

como si fuera algo “ante los ojos” venido desde el infinito. Para ampliar lo anterior, decimos que los éxtasis temporales no se refieren a momentos continuos de una sucesión de tiempo, es decir que no corresponden al tiempo como medición objetiva, sino más bien a su modalidad originaria-existencial: nos referimos al tiempo humano que caracteriza al *Dasein* en su modo de ser en el mundo. En este sentido, y según Vigo G (2007 P. 53),

*Futuro, pasado y presente no designan aquí los tres modos del tiempo tradicionalmente reconocidos como partes de una sucesión temporal, sino, más bien, los tres éxtasis o, por así decir, las tres direcciones extensivas, constitutivas de una estructura unitaria de la trascendencia a la cual, en su unidad estructural, Heidegger denomina temporalidad (originaria).*

La concepción de éxtasis temporal tanto en el *Kantbuch* como en *Ser y tiempo* se asumen como instancias interdependientes que suceden simultáneamente co-originariamente, es decir que se producen unas a otras desde ese ser que es el *Dasein*, en razón de ello Heidegger explica que “La temporización no significa una “sucesión” de los éxtasis. El futuro no es posterior al haber-sido, ni éste anterior al presente. La temporeidad se temporiza como futuro que está-siendo-sido y presentante”. (Heidegger, 2005 P.335). Así, pues, cada éxtasis está conectado íntimamente con los demás, y lo co-originario aquí significa que conjuntamente la *temporalización*<sup>22</sup> está fundada en una suerte de cooperación conjunta entre los éxtasis temporales.

*La temporeidad se temporiza enteramente en cada éxtasis, y esto quiere decir que la unidad extática de la correspondiente plena temporización de la temporeidad funda la integridad del todo estructural constituido por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado.* (Heidegger, 2005 P.335)

Una convergencia entre los textos de *Ser y tiempo* y del libro sobre Kant (*Kantbuch*) al respecto de la unidad de los éxtasis temporales, radica en la interdependencia de estos. En los párrafos anteriores, y en lo referido a la triple síntesis, hemos dicho que el haber “sido”

---

de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo que en cierto modo también está-ahí. (Heidegger, 2005 P.390). cabe resaltar que en el párrafo 78 se emprende la tarea por mostrar como el concepto de tiempo vulgar, caracterizado (en el nivel ontico) se nivela con la idea de tiempo originario (nivel ontológico). Pero lo que nos interesa aquí, es hacer la distinción entre el tiempo originario como éxtasis y el concepto vulgar de tiempo como un *estar ahí delante* en cuanto es a la mano (*Vorhandenheit*).

<sup>22</sup> La palabra alemana *Zeitigen* quiere decir significa “madurar” y Heidegger la utiliza en *Ser y tiempo* como indicación de la maduración del tiempo, es decir el despliegue del tiempo. Al respecto (Escudero 2009 P. 2007) “Heidegger utiliza *Zeitigung* (madurar) para indicar el proceso de maduración o temporalización de las tres dimensiones que articulan la temporalidad del *Dasein*”

como tal de la *síntesis reproductiva* está unida a la *síntesis aprehensiva* en tanto se conserva el ya “hace un instante” y se trae al “ahora” a pesar de que el ente no esté presente. Del mismo modo en *Ser y tiempo* se muestra la unidad de la temporalidad como un todo estructural, de nuevo, conectado con las apreciaciones hechas en el libro sobre Kant.

*La unidad extática de la temporeidad, es decir, la unidad del “estar fuera de sí” que tiene lugar en los éxtasis del futuro, del haber-sido y del presente, es la condición de la posibilidad de que haya un ente que existe como su Ahí” (Heidegger, 2005 P.339).*

Así las cosas, tenemos que la identificación de la imaginación, en su triple síntesis con el tiempo en su carácter temporal extático, da como resultado la afirmación de tres dimensiones temporales como asidero del tiempo originario. En consecuencia del carácter extático de la imaginación, Heidegger concluye: “la imaginación es el tiempo originario” (KPM P. 216). De otra parte tenemos el concepto de apercepción que viene a ser identificado, desde la lectura radical de Heidegger, como afección pura de sí mismo. Nos interesa aquí presentar unas consideraciones alrededor de esta interpretación, para mostrar cómo, a partir de allí, Heidegger enlaza el concepto *Dasein* de *Ser y tiempo* con la afección pura de sí mismo descubierta en el texto *Kant y el problema de la metafísica*. Retomemos algunas afirmaciones generales respecto de la teoría del tiempo como *afección pura de sí mismo*: lo primero es situarnos frente a la idea de que el carácter paradójico de la afección implica que esta sea a su vez, receptividad y espontaneidad. Frente a esta ambigüedad Heidegger propone que se requiere una nueva lectura de la apercepción y esta es que la afección pura del tiempo solo es posible como afección pura de sí. Según Rubio (2005 P.18) “Si la intuición a priori afecta a priori, entonces ella misma debe ser lo afectado. Y de allí resulta, por su parte, que la estructura del sí mismo reside en el tiempo en cuanto autoafección”. En el capítulo anterior, mostramos cómo el referirse de la afección pura del tiempo corresponde, según esta lectura, a una derivación del *orientarse-hacia* que da como resultado algo que acompaña en su unidad esta representación desde el punto del orientarse; la receptividad de la afección en el sentido interno que hemos caracterizado se manifiesta unida a la espontaneidad de eso que acompaña las representaciones (apercepción). Al respecto Heidegger irá más lejos diciendo que la apercepción es el producto de esta afección, a diferencia de Kant quien da a la apercepción una atemporalidad y la propone como aquello que acompaña toda representación de los fenómenos. A lo anterior podemos añadir, en palabras de Ribas (2001 P.194) “(...) Mientras Kant fundamenta la afinidad de los fenómenos reproducidos por la imaginación, en la unidad de

la apercepción, Heidegger, por su parte, considera que esta afinidad, se fundamentaría en la apercepción, producida a su vez por la imaginación”. Es decir, que la apercepción pura no es el fundamento atemporal de la síntesis en la imaginación, sino más bien el producto de esta síntesis. Podemos decir, pues, que la apercepción es un producto del tiempo por ser este originario.

La tesis desarrollada por Heidegger da como resultado que se pueda establecer que “la imaginación es el tiempo originario” (KPM P. 216) y que este a su vez se identifica con la apercepción o lo que podemos denominar, considerando la lectura que hemos asumido de Kant: El *sí mismo* finito, *si mismo* que no es otra cosa que el Dasein.

### 3.3.1 EL “YO” KANTIANO Y EL DASEIN: CRÍTICAS A LA DUALIDAD SUJETO-OBJETO

Al respecto de lo anterior, conviene hacer una salvedad que nos conducirá a identificar no solo la diferencia entre el concepto Heideggeriano “Dasein” y el “yo trascendental” Kantiano sino que además, nos permitirá evidenciar las críticas del filósofo de Messkirch a esa metafísica moderna del sujeto, específicamente desde la superación de la dualidad sujeto-objeto. En el capítulo primero, se hace mención de un punto de partida de la interpretación Heideggeriana de Kant: asumir la violencia interpretativa como posibilidad de como la posibilidad de mostrar la *imaginación trascendental* y lo que se hace patente en su relación con el *tiempo originario*. De lo anterior se hace necesario decir, y en esto la salvedad, que la interpretación que hace Heidegger de Kant exige, por el concepto mismo de *repetición* una suerte de *reapropiación*, es decir, distinguir la postura Kantiana de sujeto y la noción heideggeriana de *Dasein* con el fin de señalar que si bien en el análisis se derivó un *sí mismo finito (Dasein)* a partir de la lectura Heideggeriana de la apercepción Kantiana, existe una crítica por parte de Heidegger a la forma en la cual Kant identificó el sujeto con el *yo trascendental* asumiendo, según él, de manera dogmática los supuestos metafísicos de Descartes en lo referido a la subjetividad.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta crítica? En su texto *los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger explica que a diferencia de la filosofía antigua que centró su mirada en lo ente (objeto), la filosofía moderna realiza una inversión hacia el sujeto, el yo. No obstante, Heidegger afirma que “Se esperaba que la ontología tomase, en ese momento, al sujeto como ente ejemplar e interpretase el concepto de ser teniendo a la vista

el modo de ser del sujeto: que a partir de entonces *el modo de ser* del sujeto se convirtiese en el problema ontológico.” (Heidegger, 2000 P.160) Sin embargo esto no sucedió. Cabe anotar que para el desarrollo del texto sobre Kant (Kantbuch) se ha mostrado, desde esta interpretación, como Kant aborda el tiempo en tanto condición de posibilidad de todos los fenómenos y además, señalamos cómo la pregunta por la posibilidad del conocimiento ha llevado a considerar sus fuentes y la manera en la cual, se hace necesario determinar antes de la experiencia algo para posibilitar dicho conocimiento. La sensibilidad, a la que pertenece el tiempo como intuición pura, junto con el entendimiento y la imaginación aparecen como facultades *co-originarias* de esa síntesis que es el conocimiento humano. Hay razón en que Heidegger reconozca que “El primero y único que recorrió en su investigación un trecho del camino hacia la dimensión de la temporalidad, o que, más bien, se dejó arrastrar hacia ella por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant.” (Heidegger, 2005 P.33). Sin embargo, Heidegger en el párrafo 6 de *Ser y tiempo* indica que este camino si bien fue recorrido por Kant quedó cerrado para él. Kant abordó el problema del tiempo pero fracasó, dice Heidegger, al intentar penetrar el problema de la temporalidad. Las dos razones que explica en este mismo párrafo, dan cuenta de una crítica a los principios metafísicos asumidos por Kant en tanto la del *yo trascendental* y su identificación con la noción de *sujeto*; en esto se basa Heidegger para proponer una superación de la dualidad entre sujeto y objeto. La primera razón alude a una omisión de la pregunta por el Ser. Y en este sentido, cabe recordar que la tarea emprendida por Heidegger en *Ser y tiempo*, dicho de manera muy general, consiste en retomar la pregunta por el ser, que ha caído en olvido, y plantearla adecuadamente para evitar la confusión en la que ha incurrido la metafísica occidental.

En el texto sobre Kant, se hace una interpretación que salvaguarda la pregunta por el ser en Kant, recordemos que *la crítica de la razón pura* es para Heidegger una fundamentación de la metafísica, en cuanto esta pregunta por la manera en la cual la concepción previa del ser (a priori Kantiano) determina el conocimiento de un fenómeno aportando el “armazón” a la metafísica especial (cosmología, teología, psicología). Sin embargo, como se trata en este punto, no de ver la reelaboración heideggeriana de Kant, sino ver de qué forma del hace una crítica a los principios metafísicos que él asume en su consideración acerca del *yo trascendental*. Diremos pues que la pregunta por el ser no fue retomada por Kant en tanto, y en esto va la segunda razón, “la falta de una ontología temática del Dasein o, en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto” (Heidegger, 2005 P. 34) ahora bien, en cambio de estas dos omisiones, Kant asume

“dogmáticamente” la posición de Descartes retrotrayendo el fenómeno del tiempo al *res cogitans* (*sujeto cartesiano*) y además esta forma de concebir el tiempo esta orientada por una concepción naturalista del tiempo que, dice Heidegger “le impide a Kant desentrañar el fenómeno de una “determinación trascendental” del tiempo en su estructura y función propias (Heidegger, 2005 p.34) en este punto, cabe preguntarnos dos cosas: ¿Cómo concibe Kant la distinción entre sujeto y objeto? y ¿De qué manera Heidegger propone una superación de este tipo de dualidad?

Un primer acercamiento a estas preguntas nos sitúa en la presunción de que Kant mantiene una determinación Cartesiana, allí tenemos que si esto es cierto el “yo” tendría relación, como hemos enunciado líneas atrás con la *res cogitans*. Guardando las proporciones el “sujeto” kantiano parte de la necesidad de buscar un punto de partida y luego desde allí determinar las cosas fuera de mí, el mundo, la *res-extensa*.

*El "sujeto" kantiano sería el "yo pienso" como una condición formal ya siempre "ante los ojos". En el párrafo 43 de Sein und Zeit (ser y tiempo) encontramos una primera precisión de esta definición "cartesiana" del yo como sujeto en Kant, cuando Heidegger comenta su refutación del idealismo: "al pronto parece que haya abandonado el punto de partida cartesiano, de un sujeto al que se encuentra delante aislado. Pero se trata de una pura apariencia. El simple hecho de que Kant pida una prueba de la "existencia de las cosas fuera de mí" muestra que pone el punto de apoyo del problema en el sujeto, en el "en mí" (Ribas, 2001 P. 190)*

De otra parte, no es solo la pregunta por la existencia de cosas fuera de mí, la que sitúa a Kant en la determinación cartesiana del yo como sujeto. Según Heidegger, Kant acepta el fundamento del ego como *res cogitans* pero con un rasgo particular el “ego” en sentido Kantiano asume que las representaciones son la forma en la cual este yo se determina, es decir, que la realidad del *yo pienso* es precisamente esa, el pensamiento, que a su vez se concibe como representación. En Kant, podemos decir que pensar es representar algo, el *yo pienso* Kantiano es un yo represento, en la medida en la cual la determinación o la realidad de este “ego” se da a partir de la síntesis entre las determinaciones de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Al respecto acota Heidegger: “El yo es una cosa cuyas realidades son las representaciones, las *cogitationes*. –Y añade– “Por tener estas determinaciones el yo es una *res cogitans*” (Heidegger, 2001 P. 163) para aclarar lo

anterior Heidegger considera que “res” significa “En sentido ontológico riguroso: algo” y además explica que tanto en la gramática como en la lógica el sujeto es algo a lo que se le puede atribuir predicados. Así, considerando que para Kant el conocimiento es una síntesis predicativa, debe necesariamente existir un sujeto que enuncie esta síntesis, y no solo esto, un sujeto que represente esta unidad de la diversidad en mediante un concepto acompañando todas las representaciones. Este sujeto, se identifica con un algo que piensa, que representa.

Ahora bien, sí Kant tiene arraigo en la noción cartesiana de sujeto, ¿podemos afirmar que este arraigo da para considerar en la *crítica de la razón pura* un dualismo sujeto-objeto? Se considera que la sola idea de que exista un sujeto que realiza síntesis, y se determina por sus representaciones que acompaña de manera atemporal y que además expresa mediante juicios, nos da pie para plantear una dualidad sujeto-objeto en Kant. Recordemos que líneas atrás mostramos que en la refutación al idealismo, Heidegger señala las pruebas que pide Kant acerca de “las cosas fuera de mí” centrando el fundamento en el “en mí”, en un yo puro, que como hemos mostrado en el capítulo anterior (3.1) es atemporal y está presente en todas las representaciones. Al respecto Ribas (2001 P. 190),

*Según esta observación, la definición kantiana del yo como sujeto sería "cartesiana" porque se mantiene en el dualismo del "sí mismo" enfrentado al "mundo". Este sentido del "sujeto" como "sí mismo" enfrentado al "mundo" sería el que rechazaría Heidegger cuando insiste en su definición del "Dasein" como "ser en el mundo".*

De lo anterior podemos señalar que la crítica a la noción de sujeto-objeto la realiza Heidegger a través de la definición de Dasein, veremos de qué manera este elemento permite superar la dualidad sujeto-objeto y como interviene el tiempo en esta misma definición, distinguiéndolo de la concepción Kantiana, que si bien, Heidegger reconoce como crucial en el acercamiento de la temporalidad, posee diferencias significativas en tanto en Heidegger el tiempo aparece indisoluble del Ser.

### **3.3.2 DASEIN COMO SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD**

Una consideración inicial que permitirá situarnos en la crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad, que según él incluye también a Kant, es la motivación inicial de *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del ser. Consideremos por un momento que esta pregunta ha caído en el olvido y que mediante un método eminentemente fenomenológico, se busca en primer lugar plantear adecuadamente dicha cuestión, y en segundo lugar, mostrar como en el planteamiento de esta cuestión se encuentra que la pregunta debe ser planteada desde *la primacía ontica-ontologica* de aquel ente que se mueve ya en la comprensión del ser, al respecto Heidegger “Para la tarea de la interpretación del sentido del ser, el *Dasein* no es tan sólo el ente que debe ser primariamente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a aquello por lo que en esta pregunta se cuestiona.” (Heidegger, 2005 P.25) De lo anterior, tenemos que la primacia ontica reside en que este ente es un ente distinto a los otros entes debido a que en su existencia le va su ser. Y en el caso de la primacia ontologica podemos decir que el *Dasein* es aquel que se mueve en una comprensión del ser. La forma para revelar este sentido del ser a partir del *Dasein* es, como enunciamos líneas atrás, a partir de la fenomenología

Ahora bien, antes de proseguir con el desarrollo del texto respecto al *Dasein* y su relación con el tiempo, que en últimas es la intención que mueve esta parte del texto; ver la crítica al dualismo sujeto-objeto, se hace necesario abordar la pregunta acerca de ¿por qué el método fenomenológico es el camino que usa Heidegger para revelar el sentido del ser? Esta pregunta se aborda con el fin de establecer dos claridades, la primera es en qué consiste lo fenomenológico en Heidegger, al menos en lo referido al método de indagación de la pregunta por el sentido del ser y su relación con el *Dasein*, y la segunda, ¿qué diferencia existe entre lo fenomenológico y lo fenoménico? Este último concepto lo identificamos en este caso con la propuesta Kantiana.

Pues bien, si asumimos que el método para revelar el sentido del ser, que aún no se ha mostrado, es el fenomenológico. Existe en ser y tiempo una indicación que nos permitirá entender no solo en qué consiste este método a grandes rasgos sino además por qué se diferencia de la propuesta fenoménica de Kant

*Con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la fenomenológica. Lo que no quiere decir que este tratado se adscriba a un “punto de*



*vista” ni a una “corriente” filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma. La expresión “fenomenología” significa primariamente una concepción metodológica. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta. (Heidegger, 2005 P. 37)*

La fenomenología que está planteando Heidegger es un método para mostrar, tal como el menciona, no el “que” de los objetos en la investigación sino más bien el cómo. Esto quiere decir, que a diferencia de la propuesta fenoménica de Kant en donde el fenómeno es la simple intuición empírica de un objeto indeterminado<sup>23</sup>, de un “que”. En Kant lo fenoménico tiene que ver con la intuición de las cosas en tanto estas son susceptibles de ser conocidas a partir de las facultades, es decir que existen fenómenos debido a que esos “que” que son las cosas, son captados, percibidos si se quiere, a partir de intuiciones puras (espacio y tiempo). Para Heidegger lo fenomenológico es la forma de investigar cómo se muestra el ser del ente. Esto tiene que ver en el contexto de la pregunta por el ser, con el *cómo* le va su ser al *Dasein*. La fenomenología apunta a una mostración del ente desde sí mismo “Como significación de la expresión *fenómeno* debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente” (Heidegger, 2005 P. 38) lo fenomenológico consiste en mostrar, en tanto *forma (el cómo)* de mostrar lo que está ahí delante. No se trata de un método en el sentido de una ciencia teórica sino más bien, y según Castañeda (2009 P.552)

---

<sup>23</sup> Recordemos que en la lectura que hace Heidegger en su libro sobre Kant, (*Kantbuch*) él analiza el fenómeno en tanto este es el material de todas las representaciones, por ser este la única posibilidad de acceso a las cosas, existe sin embargo una problemática identificación entre fenómeno y cosa en sí hecha en el parágrafo 5 de la segunda parte del libro sobre Kant, en donde se da una identificación entre estos dos elementos. Para efectos de este capítulo no se tendrá en cuenta dicha identificación debido a que se trata de una reelaboración hecha por Heidegger que resulta problemática para la distinción entre la propuesta fenomenológica enfrentada a lo fenoménico en Kant, dicha identificación entre *cosa en sí* y fenómeno, busca según se sostiene preparar el camino hacia una concepción de conocimiento finito en tanto advierte que “ el doble carácter de ente como fenómeno y como *cosa en sí* corresponde a la doble manera según la cual se refiera al conocimiento finito o al infinito: el ente en tanto creación y el mismo ente como objeto” (KPM P.42). Para efectos de esta parte de la reapropiación de la problemática Kantiana en el *Kantbuch* y las críticas de Heidegger, esta identificación de *cosa en sí* y fenómeno no hace justicia ni a la propuesta fenomenológica de ser y tiempo ni al concepto Kantiano de fenómeno.

*En efecto, la fenomenología que nos presenta Heidegger acá no es un procedimiento, una técnica o un conjunto de reglas, que es lo que justamente constituye un método. Abordar la pregunta por el sentido del ser no requiere método en esta dirección, pues no es susceptible de ello, sino que implica más bien aquella comprensión actuante, fáctica y existencial del sentido de ser siendo.*

Ahora bien, al ser la fenomenología un método que procura no una demostración sino más bien una mostración tenemos pues que la pregunta por el sentido del ser, requiere según esto “sacar a la luz” la forma (el cómo) le va su ser al *Dasein*. Al respecto de esto veremos cómo en este “hacer ver” se hace patente la crítica al sujeto Kantiano hecha no solo en *Ser y tiempo*, sino también en la tercera parte del libro sobre Kant (Kantbuch)

La intención hasta el momento ha sido elaborar unos pasos para llegar a mostrar como Heidegger parte de la pregunta por el ser hacia la pregunta por el sentido del ser en el *Dasein*, y el camino ha sido la mostración fenomenológica acerca de cómo le va su ser a ese ente que se mueve ya en una pre-comprensión del mismo. El sentido del ser en el *Dasein* es el tiempo, Heidegger nos dice: “El *Dasein* es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. Sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse que aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el tiempo.” (Heidegger 2005, P.28) Es claro según esto, que la forma, o el cómo le va su ser al *Dasein* es a partir del tiempo. El *Dasein* es el ente que somos cada vez nosotros mismos, este “cada vez” hace referencia a que el “*Dasein*” es temporal, es decir que en la íntima constitución de su ser yace el tiempo. En este punto, cabe aclarar tomando los análisis de (Rivera, 2010 p.18) “Se nos dice que en el ser del *Dasein* “ se las ha este mismo con su ser, y una nota marginal precisa que este ser del *Dasein* es “un estar en el mundo que acontece históricamente” Heidegger explica que este *ser cada vez nosotros mismos* y el *estar en el mundo* consituyen la apertura, o en sus propios terminos la *apertura* . El ser del *Dasein* se encuentra consigo mismo, no al a manera Kantiana como un sujeto atemporal que acompaña las representaciones y que se opone a los objetos (dualismo sujeto-objeto) sabiendose sujeto cognocente de un objeto. si no mas bien, desde su apertura, añade Heidegger: al mundo, a sí mismo, a las cosas del mundo, a los demás y al ser. esta ultima central en cuanto el *Dasein* esta abierto a si mismo en virtud de su apertura al ser, refiere Rivera (2010 p.18-19) “el *Dasein* no empieza en una auto conciencia que lo encerraria dentro de sí mismo empieza por estar fuera en el ser: se conoce a sí mismo en

su estar siendo” esto nos da una pista de la crítica que hace Heidegger a la metafísica de la subjetividad Cartesiana a la que Kant pertenece. El concepto de autoconciencia o de sujeto puro, que reside en sí mismo es rechazado por Heidegger debido a que esto supondría, como se ha dicho líneas atrás, que existe un sujeto que se opone a un objeto, sujeto que se sabe a sí mismo como algo presente y que acompaña todas las representaciones, esta cosa (*res*) que representa, que piensa, va en contra de la idea de que el Dasein es fundamentalmente *apertura* es decir que es siendo, por que su modo de ser es ya en el mundo, ya consigo mismo y ya en una previa comprensión del ser.

Cabe anotar que en el texto *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger realiza una especie de reelaboración de el concepto de apercepción tratando de desplazar el yo Kantiano de una autoconciencia atemporal que acompaña todas las representaciones, hacia una afección pura de sí mismo en el sentido interno; esto se trató en el capítulo 3 (p.30) del presente trabajo y conviene recapitularlo de manera general para que con los insumos construidos hasta el momento se entienda en que consiste la interpretación y como ella constituye una crítica directa a Kant. Ahora bien, Kant considera que la síntesis del reconocimiento es la manera en la cual una representación se mantiene en el tiempo y además que podamos advertir que una nueva representación del mismo objeto se corresponde con este. Heidegger quien hasta el momento ha mostrado como la triple síntesis de la imaginación es el tiempo originario, es decir el tiempo en el cual el Dasein está ya en la comprensión del ser, aunque en este texto no usa la palabra *dasein*. Entonces esta síntesis que es el tiempo originario se identifica con la apercepción, es decir con el yo *pienso*, debido a que el tiempo es afección pura de sí mismo (sentido interno) este forma el horizonte desde el cual puede mantenerse la unidad de conciencia de las representaciones entonces el sentido interno al ser la afección debe por lo tanto ser lo afectado, es decir la apercepción. Esta lectura que presenta Heidegger en últimas le da a la apercepción un carácter temporal, no como si el yo estuviera “en el tiempo” si no más bien, como si esta unidad sintética de la apercepción fuera el tiempo mismo, el tiempo originario. Al respecto Heidegger concluye que “el tiempo y el yo pienso no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo” (KPM P. 221)

De lo anterior decimos que el intento en la reelaboración heideggeriana, específicamente en lo que tiene que ver con el yo Kantiano intenta superar la dualidad sujeto objeto desde la identificación de esta síntesis con el tiempo, es en últimas la idea de que el ser del Dasein está íntimamente unido al tiempo, y es inseparable en virtud de concebir como el tiempo es

la forma en la cual a este ser-ahí le va su ser. por su puesto que en *ser y tiempo*, existe un desarrollo mas detallado del asunto, no obstante heidegger advierte que en Kant “(...) la conexión decisiva entre el tiempo y el yo pienso queda en vuelta en una total oscuridad y ni siquiera llega a ser problema para Kant “ (Heidegger 2005, P. 34) así las cosas, la lectura que hace heidegger al tratarse de una “repetición” en el sentido que se menciono en la introducción no solo reconstruye violentamente el texto Kantiano si no que además, presenta criticas en esta misma reelaboracion con el fin de hacer de esta fundamentacion de la metafisica el problema de una ontologia fundamental, que no es otro que el tema de *Ser y Tiempo*.

## CAPITULO 4: LA IMAGINACIÓN COMO CUIDADO DEL SER

### 4.1 LA ESTRUCTURA DEL CUIDADO Y SU RELACIÓN CON LA SÍNTESIS DEL RECONOCIMIENTO PURO

Todo lo dicho anteriormente nos conduce a un terreno donde queremos hacer explícita nuestra tesis a saber: Que la imaginación en su dimensión de *tiempo originario* revela la estructura del *cuidado* (*Sorge*) en la forma de constituir esencialmente la finitud del *Dasein*<sup>24</sup> (ser ahí) desde la temporalización que se da primariamente desde el futuro. La imaginación, que hemos desarrollado como reconocimiento puro formadora de futuro revela la existencialidad (Anticipación) en cuanto capacidad proyectiva (*Entwurf*)

Con el desarrollo anterior, desembocamos en la temporalización, y además hemos introducido el carácter de ser finito (destinado a la presencia de los entes) que identificamos con el *Dasein*. Además, explicamos cómo la imaginación constituye el centro originario del conocimiento ontológico y que este conocimiento se da referido a los fenómenos y en este referirse la imaginación constituye el tiempo originario. Del mismo modo, indicamos cómo la interpretación Heideggeriana conduce a afirmar que la apercepción está arraigada en el tiempo en tanto afección pura de sí mismo. Es menester ubicar un punto de inicio para mostrar cómo se revela este tránsito. Para tales efectos recurriremos a una caracterización general del *Dasein* tal y como se presenta en algunos apartes de *Ser y tiempo*. Pasaremos desde la necesidad de su *analítica existencial* respecto a la pregunta por el Ser, a la temporalidad (*Zeitlichkeit*) que lo constituye y allí veremos cómo desde esta temporalización

---

<sup>24</sup> Crf (Escudero 2009 Pág 63)

que es primariamente desde un poder-ser (futuro) se manifiesta la unidad estructural del Dasein como *Cuidado*, en tanto *existencialidad (anticipación)* en la dimensión proyectiva (*Entwurf*). El desarrollo de *Ser y Tiempo* se inaugura desde la pregunta por el sentido del Ser, el desarrollo de estas posibilidades lleva a Heidegger a examinar la pregunta con detenimiento, y en ese mismo “examinar” se da cuenta que la pregunta debe ser reelaborada partiendo del ente que pregunta por el ser (el Dasein), de allí que lo importante sea el sentido de esta pregunta para quien la efectúa, ya que a este ente le va el ser como a ningún otro, recordemos que:

*“Este ente no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está-ahí dentro del mundo. Por eso tampoco puede darse temáticamente en el modo de la constatación de algo que está-ahí. Su correcta presentación es de tal modo poco obvia, que ya determinarla constituye una parte esencial de la analítica ontológica de este ente. La posibilidad de hacer comprensible el ser de este ente depende del acierto con que se lleve a cabo la correcta presentación del mismo” (Heidegger, 2005 P. 52).*

En la medida en la cual está abierto a la comprensión (*Verstehen*) el *Dasein* es el punto de partida para la elaboración por la pregunta que interroga por el sentido del Ser. Entonces, la tarea a realizar consiste en hacer transparente este Ser en el *Dasein* para llevar la pregunta por el sentido del ser a su forma más auténtica, es decir y en términos del libro sobre Kant, la tarea de preguntar por la fundamentación de la *metafísica Generalis*.

La analítica existencial parte de la cotidianidad, ya que es allí donde las estructuras fundamentales (*existenciarrios*) son accesibles al *Dasein* en la relación al ser del ente que nos sale al encuentro. En efecto, la primera estructura que se revela es el estar-en –el mundo, es decir la modalidad en la cual el *Dasein* se “orienta hacia”, se hace cargo, en cuanto los otros (solicitud, *fursorgen*) y las cosas (ocupación, *bersorgen*) Según (Escudero 2009) “El *cuidado* (*Sorge*) es la reunión de tres momentos fundamentales a saber: *Facticidad (Faktizitat)*, *existencialidad (existenzialitat)* y *la caída (verfallen)*”. Al respecto, dejaremos la indicación de que nos ocuparemos solo de la *existencialidad* debido a que ella remite al futuro en cuanto capacidad proyectiva (*Entwurf*) y teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación como reconocimiento puro remite también a esta dimensión, nos interesa a partir de allí establecer nuestra tesis: lo anterior desemboca en la consideración de que el éxtasis del futuro como anticipación (*Vorlaufen*) conecta con el reconocimiento puro de la síntesis en la imaginación

El ser en el mundo se determina por su estar abierto (*Erschlossenheit*) y este fenómeno se manifiesta desde tres momentos: El comprender (*Verstehen*), el encontrarse (*Befindlichkeit*) y el habla (*rede*). En los dos primeros se hace presente una relación con su propio ser inseparable, el encontrarse es un “tener que ser” y el comprender es un “poder ser” estos dos momentos son reunidos en la expresión del *Dasein* como proyecto (*Entwurf*) el *habla* viene a ser la posibilidad de poder ser si mismo mediante la angustia que lo libera de la impropiedad.<sup>25</sup> Ahora bien, los tres momentos del “estar abierto” tienen una relación con los tres elementos del *cuidado* (*Sorge*). Lo que se revela a partir de lo anterior, es que el modo de estar en el mundo del *Dasein* es fundamentalmente como *cuidado*. De ahí se desprende que Heidegger defina el *cuidado* como: Anticiparse-a si-en él (mundo) en-medio-de-él<sup>26</sup>. Hay que mencionar, además, que esta definición tiene elementos comunes con algunas de las formas temporales que hemos descrito respecto de la imaginación; *la anticipación de sí*, presente en la *síntesis en el reconocimiento*, *estar en el mundo en medio de él*, como la forma combinada de la síntesis reproductiva y la productiva, es decir de los fenómenos que tiene lugar en el mundo. En esta perspectiva y de acuerdo con (Escudero 2009) refiriéndose al *cuidado*: “Y cada uno de esos momentos estructurales remite a una dimensión del tiempo: la existencialidad en cuanto a capacidad proyectiva abre el futuro (*Entwurf*) De lo anterior se desprende que la imaginación, al menos en su forma de *reconocimiento puro*, corresponde con la estructura del *cuidado* en el “anticiparse a sí” es decir la forma en la cual es *Dasein* manifiesta el salir de sí mismo en cuanto a futuro (ex) y propone el horizonte desde el cual ha de recibirse como proyecto (*Entwurf*) su propio ser:

*El “antes” y el “anticiparse” indican ese futuro que, en definitiva hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera, que le vaya su poder-ser. El proyectarse en el “por mor de sí mismo”, proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la existencialidad. El sentido primario de ésta es el futuro. (Heidegger 2005 P. 318)*

El *Dasein* puede venir hacia sí mismo en su posibilidad más propia, es decir que este dejarse-venir-a si-mismo y este retorno se da por el horizonte de pro-posición que es aportado por la síntesis pura de la imaginación en cuanto reconocimiento y afección de sí

---

<sup>25</sup> Al respecto y de manera general, podemos asumir que: “la impropiedad, empero, no es un modo inferior de existencia; simplemente es una modificación existencial del *Dasein* donde no decide por sí mismo (Escudero 2009 Pág17-173 )

<sup>26</sup> Se trata de una palabra en alemán (*Sich-vorweg*) que expresa un concepto vinculado mediante los guiones. Al respecto Heidegger (2005 P.192) “El *Dasein* ya siempre está “más allá de sí”, pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial “irle” la llamamos el anticiparse-a-sí del *Dasein*

mismo (esta última temporal según la interpretación de Heidegger). Es claro que el *cuidado* es la estructura ontológica donde se reúnen *la facticidad, la existencialidad y la caída* con el tiempo y este con la imaginación trascendental en su relación con la síntesis que expresa la finitud del ser humano.

La tesis que se ha movido en todo el texto es la idea de conectar el análisis heideggeriano sobre Kant con respecto a la imaginación, específicamente su modo de síntesis formadora del futuro, con la estructura del *cuidado* que se revela en la temporalidad del *ser ahí*. La consideración inicial de la metafísica de la finitud ha aportado que la sensibilidad es el fundamento de la finitud de la intuición “pensante”. Entrecruzando los análisis decimos que: la imaginación forma la temporalidad y la temporalidad, tal y como señala Heidegger “(La temporalidad) hace posible la unidad de existencialidad, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del *cuidado*” (Heidegger 2005 P. 345)

#### **4.2 LA IMAGINACIÓN COMO PROYECCIÓN Y ANTICIPACIÓN**

Llegados a este punto es necesario mostrar más originariamente los elementos que nos permiten afirmar que la imaginación es el horizonte para la existencialidad. Tenemos en un primer momento que la imaginación es tratada como síntesis de reconocimiento puro, y cabe preguntarnos luego de todas las explicaciones anteriores: ¿Cómo es posible que la síntesis del reconocimiento puro se refiera a la temporalidad?

Pues bien, uno de los modos de síntesis que hemos explicado con anterioridad es el que se refiere a la formación del futuro, y en este nos interesa retomar sus rasgos esenciales. La síntesis del reconocimiento puro es aquella que propone la identidad entre las síntesis de la aprehensión y síntesis de la reproducción. Es decir que cuando un ente que ya no es ante los ojos, se trae al presente conservando su imagen, la síntesis del reconocimiento puro debe pro-poner el horizonte desde el cual se pueda establecer la identidad entre ese “entonces” y “el ahora”; establecer que el ente pasado y el ente traído al presente son el mismo. Este horizonte no es solo la unificación del ente con el concepto puro, es además, y en esto su carácter ontológico, la posibilidad de ir en pos del ente presente, porque y como afirma Heidegger “su unir es un reconocer” (KPM. P 215). Quedan pues dos elementos en esta breve exposición, el primero es que los modos de síntesis, no son independientes y que en su sentido de *co-originarios* poseen un modo estructural y unitario de manifestarse, es decir que no pueden operar de forma independiente. Así, pues, el

presente en cuanto síntesis, es presente porque la síntesis del pasado conserva la imagen del ente y el futuro, propone el horizonte sobre el cual se identifica el ente como idéntico y presente.

Del mismo modo, el futuro requiere de la conservación de la síntesis de la reproducción para tener un punto desde el cual orientarse para proponer el horizonte desde el cual reconocer la identidad. Una indicación que da pistas acerca de cómo esta síntesis no solo tiene que ver con la identificación, sino también con la proyección (*Entwurf*) es la idea de que los modos de síntesis, digamos en este caso la síntesis formadora de futuro, son modos en los cuales “ (...) El tiempo como afección pura de sí mismo no es una afección efectiva, que alcance un sí-mismo ante los ojos, sino que, siendo pura, forma la esencia de un concernirse-a-sí-mismo”. (KPM P. 218) Este tiempo que identificamos como producción en la síntesis del reconocimiento tiene una relación íntima con la afección pura de sí mismo, como señalamos en el capítulo anterior, pero en este punto debemos añadir que la posibilidad de “concernirse a sí mismo” es decir que en tanto éxtasis temporal el futuro es un proyectar el horizonte y el sí mismo en tanto despliegue de dicho horizonte. Aclaremos que cuando se dice “concernirse a sí mismo” se está diciendo que solo es posible la apercepción, es decir que una representación tenga la unidad idéntica que acompañe esta síntesis; en tanto se proyecte en la síntesis esta unidad.

*En la anticipación, el ser-ahí es su propio futuro que “vuelve sobre su pasado y su presente”; para Heidegger, entonces, el ser-ahí “cabe sí mismo”<sup>27</sup>, pues en su posibilidad más extrema de ser, “no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo” (Sarmiento, 2009 .P 396).*

La apercepción no es una una unidad anterior a toda representación. Recurriendo a la lectura de la apercepción como *afección pura de sí mismo* que hace Heidegger, decimos que en el acto de síntesis referido al futuro, se realiza un proyectarse a sí mismo en lo que se representa. Una indicación al respecto es la que hace el mismo Heidegger cuando concluye que “Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito, es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad”. (KPM P. 218-219). En efecto, de lo anterior se sigue

---

<sup>27</sup> Es equivalente con la traducción de Jorge Eduardo Rivera como “anticiparse” Al respecto puede revisarse (Vigo G, 2007 P. 52)



que la estructura de la subjetividad, además finita, es una proyección del tiempo, y como hemos explicado, originariamente de la síntesis de la imaginación.

Ahora bien, añadamos la siguiente consideración para lograr establecer con más claridad nuestra tesis: el tiempo originario es radicalmente la temporalidad, debido a que los éxtasis temporales producidos por este son la forma en la cual se revelan las dimensiones que posibilitan cómo le va su ser al *Dasein* en tanto *Cuidado*. Teniendo en cuenta lo anterior surge la pregunta acerca de ¿Por qué el futuro es la forma de cuidado preponderante y reveladora de la constitución del ser del *Dasein*?

Uno de los elementos que podemos mostrar para poner de relieve la primacía del futuro sobre las demás dimensiones es la aclaración acerca de que la esencia del *sí mismo* está en el tiempo. Esto quiere representar que lo esencial es que el tiempo es la forma de manifestación del *sí mismo* que se *auto-concierna* (*se sabe* en su representación porque la acompaña, pero no como una sustancia *ya ante los ojos*). Al respecto, mostramos al principio de este capítulo cómo el auto-concernirse es un proyección del *sí mismo* finito, en este caso, en el tiempo futuro. Así las cosas, la forma de manifestarse la preocupación por el propio ser del *Dasein* puede mostrarse desde la dimensión proyectiva y anticipatoria de la síntesis del reconocimiento puro. Pero aquí conviene retomar la definición de cuidado como *el anticiparse-a-sí estando-ya-en-un-mundo*<sup>28</sup> (en medio de los entes que comparecen en el mundo circundante) para explicar cómo el futuro es la forma más originaria y determinante del tiempo. Recordemos la pregunta de Heidegger alrededor de la interpretación acerca de la síntesis del reconocimiento y su relación con la afección pura de *sí mismo* “¿Sería acaso posible que en este análisis Kantiano de la síntesis pura, en apariencia tan ajeno al tiempo, se manifestara precisamente la esencia más originaria del tiempo, a saber: que se temporaliza primariamente desde el futuro?” (KPM .P 216) Por esto Heidegger afirma “este modo de la pre-formación pura muestra, conforme a su estructura interna, una supremacía sobre los otros dos, a los cuales, a pesar de todo, está esencialmente ligado.” (KPM .P 216). Como no podemos considerar los modos temporales con independencia, ya que se necesitan unos a otros para dar lugar a las dimensiones de la temporalidad<sup>29</sup> reunidas en el *cuidado*, podemos no obstante, señalar la primacía del futuro sobre los demás apoyados en su íntima relación con el *sí mismo finito* en cuanto

---

<sup>28</sup> Crf con (Heidegger,2005 P.318)

<sup>29</sup> Me refiero a la *facticidad*, *la existencialidad* y *la caída* que son posibles gracias a los éxtasis temporales contenidos en la temporalidad.

anticipación y proyección. Por otro lado, tenemos que la totalidad del *cuidado* se aglutina en la anunciación *el anticiparse-a-sí estando-ya-en-un-mundo*. Sobre esto, nos interesa tomar la idea de anticiparse, idea que hemos venido desarrollando conjuntamente como la síntesis del reconocimiento y su modalidad en cuanto capacidad de proyección (*Entwurf*) como expresión de la existencialidad. La anticipación, siguiendo las ideas de (Heidegger 2005) se funda en el futuro, entre otras cosas porque es a partir de allí como “le va su ser” es decir que, y retomando la idea de que *el cuidado* expresa una preocupación por su propio ser, la forma en la cual “le va su ser” al *Dasein* es la forma en la cual este ser ahí se anticipa siempre a sí mismo proyectándose.

*Estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha anticipado siempre a sí mismo. El Dasein ya siempre está “más allá de sí”, pero (192) no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial “irle” la llamamos el anticiparse-a-sí del Dasein (Heidegger,2005 P.192).*

La anticipación (*Vorlaufen*) ocupa un nivel central porque esta revela la modalidad más propia del cuidado, y esta es, a diferencia de *la espera (Gewartigen)* que se considera un modo impropio, la forma auténtica de manifestar la proyección del poder ser, del proyecto (*Entwurf*). La síntesis de la imaginación, explicada en todo el desarrollo del texto, ha mostrado cómo es el germen de la subjetividad debido a su consideración como tiempo originario. Además de lo anterior, tenemos que la interpretación del sentido interno como apercepción da como resultado que el tiempo originario, es decir, de la imaginación trascendental tiene su conexión con la estructura del cuidado por medio de las dimensiones de la temporalidad (*Existencialidad, Facticidad y Caída*) a las cuales remiten.

Ahora bien, específicamente escogimos la dimensión temporal del futuro porque desde los análisis de la imaginación trascendental encontramos que se manifiesta como el sustrato de la existencialidad (*anticiparse-a-sí*) debido a que dan cuenta de una proyección temporal-extática (de salir fuera), que para el caso de *Ser y tiempo*, Heidegger la refiere como el *Dasein* y para el caso del *Kantbuch*, la denomina *apercepción*. Este modo fundamental referido a lo que podemos denominar, para unificar las dos definiciones de subjetividad, *sí mismo finito* es un indicador de que cuando nos referimos a la anticipación nos referimos también a la síntesis del reconocimiento puro. La unidad de conciencia que surge precisamente en la proyección sintética de la imaginación configura además el horizonte desde el cual se encuadran los fenómenos, este es su doble carácter como

anticipación y proyección: el primero debido a su modalidad de crear el horizonte y el segundo por proyectar tanto la identidad como la subjetividad sobre las otras síntesis formadoras de tiempo, para poder así comprender los fenómenos. En suma, podemos decir que la imaginación revela la estructura del *cuidado* en tanto “El ser-ahí da tiempo, proyecta su futuro, le da sentido y se encamina a él: el ser ahí es el tiempo mismo, sin duración, sin longitud, sin medida, el tiempo no tiene tiempo para calcular el tiempo<sup>30</sup> ; el tiempo mismo es el futuro. (Sarmiento, 2009 .P 400). El anticiparse de la imaginación es, en palabras simples, cuidar, ocuparse del ser del Dasein, proyectando el horizonte de identidad y anticipando en este horizonte, un sí mismo finito.

## CONCLUSIÓN

A lo largo del desarrollo del pensamiento occidental han sido muchas las formas de contacto entre pensadores, bien sea que se encuentren en las mismas coordenadas espacio temporales, o, como en nuestro caso, que pertenezcan a épocas distintas. En el primer caso, los gérmenes que movilizan el pensamiento están en la atmósfera y son captados en discusiones directas o por el estudio de los problemas en los que convergen los hombres de una época. Caso distinto el segundo, más aun si lo que se quiere no es un contacto con el pensador, sino más bien el acceso a esos gérmenes que movilizaron su filosofar. El caso de Heidegger frente a Kant muestra cómo el pensador de Messkirch pretende entender a Kant mismo mejor de lo que él se entendió. Para esto, usa todo su andamiaje conceptual con el fin de penetrar radicalmente su obra central: *la crítica de la razón pura*. Una vez trazado este objetivo, concretamente Heidegger asume la tarea de interpretar *la crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica, y luego de un cuidadoso “adentrarse” encuentra como resultado una serie de elementos a los que Kant por primera vez avisto pero que como afirma Heidegger. (...)Kant-, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la “posibilidad” de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder. (KPM P. 194). Anotemos en este punto, y luego de los capítulos anteriores, que la lectura Heideggeriana de Kant da cuenta de que para adentrarse en un pensador con el fin de revelar lo originario de su pensamiento, se requiere de una suerte de “violencia interpretativa” o una lucha violenta, como lo menciona (Hoyos 1983). La

---

<sup>30</sup> Cfr. Heidegger, Martin, El concepto de tiempo, Madrid: Trotta, 1999. Este es el texto que Heidegger pronunció como conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo, en julio de 1924, con el título: *Der Begriff der Zeit*

inquietud de Heidegger sobre ese abismo, y lo que llevo a Kant a construir su *crítica* derivan en una apropiación de la problemática Kantiana en sus propios términos. Porque ¿Cómo es posible un dialogo con un pensador distante si no se le interroga en el horizonte del cual se dispone? En suma, el primer resultado de este abordaje es la idea de que para desentrañar el pensamiento de un autor, es necesario distanciarse de la tradición que ha construido interpretaciones “canónicas” y centrándose en las palabras dichas, como menciona el propio Kant, se han olvidado de lo que el autor quiso decir. Esta es pues la tarea que Heidegger emprende, y que hemos acompañado críticamente, a lo largo del texto.

Otro asunto que vale la pena mencionar es el relacionado con la indicación de Heidegger acerca de la intención del *Kantbuch* respecto de *Ser y tiempo*. Hemos apoyado la idea de que el libro sobre Kant representa no una introducción a la problemática inaugurada en el texto de 1927 sino un desarrollo de las ideas sobre Kant en relación al problema del tiempo que quedaron inconclusas, y que se anunciaron en la introducción de *Ser y tiempo*. Podemos afirmar que la clave de lectura propuesta ha permitido, preparar el camino para la relación que planteamos en el texto, y que como apuesta de interpretación quedó establecida cuando, analizando la síntesis del reconocimiento puro, nos permitimos hacer una lectura de esta en clave del concepto de *cuidado* presente en *Ser y tiempo*, concluyendo una identificación de la síntesis de la imaginación como formadora de futuro y una parte de la definición de cuidado como *anticiparse a sí*.

Los desarrollos anteriores nos han conducido al terreno de la metafísica. Allí propusimos el concepto de *Metafísica de la finitud* y nos planteamos revelar cómo el fundamento de esta metafísica se extendía a la base de un edificio que pretendía estructurar una *Crítica de la razón pura*. De lo anterior, cabe resaltar dos asuntos: el primero es que mostramos cómo la pregunta por el conocimiento es una pregunta por la fundamentación de esa conducta hacia los entes de la que parte toda indagación; ese fundamento lo establecimos en la sensibilidad, ya que dirige la representación. -recordemos la distinción entre intuición finita e intuición infinita o divina-. A partir de lo anterior –el segundo asunto- podemos concluir que ese abismo sobre el cual Kant retrocedió es en primera instancia la imaginación trascendental, pero como cuestión de fondo el fundamento de la subjetividad. Heidegger revela que este fundamento se halla en el tiempo precisamente en cuanto producido por la imaginación (tiempo originario) y que, además, puede darse una identificación entre el sí mismo, que Kant declaraba a-temporal y el sentido interno.

Con todo, es posible retro traer nuestra tesis para analizar algunas cuestiones que subyacen, tanto a la propuesta como a los análisis realizados para argumentar su consistencia. Dijimos que la pretensión del texto era mostrar cómo la imaginación revelaba la estructura del cuidado, y como cuestión un poco más específica, acotamos que esta revelación se daba en cuanto la síntesis pura del reconocimiento se identificaba en tanto productora de tiempo (futuro) con una de las tres estructuras del cuidado (Existencialdad-*verlaufen*) que tiene como rasgo característico *el anticiparse a sí* y además su dimensión proyectiva (Entwurf). De lo anterior tenemos que la metafísica de la finitud se establece como fundamento a partir de la consideración del *sí mismo finito* que es producto y producente del horizonte de la comprensión a la manera de ser una intuición pensante. Además, podemos concluir que el tiempo es la dimensión que revela la condición extático-horizontal del ser ahí, debido a la necesidad de proyectar la subjetividad para constituir el horizonte de pro-posición para la conducta hacia los entes y la relación con el mundo. Y, por último, tenemos que la estructura de la imaginación, si bien es tratada en la propuesta kantiana, desde su relación con la construcción del conocimiento gracias a su carácter de síntesis, da lugar a afirmar que existe una íntima relación en tanto esta síntesis que articula la sensibilidad y el entendimiento, constituye esencialmente la forma en la cual es *Dasein* cuida o se hace cargo de sí mismo.

La interpretación que está a la base de la imaginación como *existencialidad*, trabaja sobre el supuesto de que esta facultad originaria que hace parte de la estructura del *cuidado* es el modo fundamental en que “le va su Ser al Dasein”. Así las cosas, la imaginación tiene un sentido ético-existencial, ¿pero qué quiere decir esto? En su célebre *carta al humanismo* Heidegger señala que el griego “Ethos” de donde proviene la palabra ética no significa “carácter propio” sino más bien indica una morada (*Aufenthalt*), lugar del habitar (*Ort des wohnes*), esta palabra toma el sentido de una preguntar sobre los modos de ser del hombre, preguntar sobre “Cómo es que le va su ser al hombre” y no el sentido normativo de aquellas pautas para vivir, ética en este particular modo de ver viene a significar la pregunta misma por el modo de anticiparse (Vorlaufen) en su primordial constitución de ser como proyecto (Entwurf). El hombre habita su morada cuando se anticipa cada vez a sí mismo, configurando revelándose como ser arrojado al mundo. Ahora bien y en concordancia con los análisis en el libro sobre Kant (*Kantbuch*), el hombre que es esencialmente finito tiene

su modo de Ser en la identificación con el tiempo originario, en ese punto podemos afirmar que la ética que brevemente caracterizamos, tiene su sentido existencial en la idea de que el hombre tiene su esencia precisamente en su existencia, tal y como señala Heidegger “ La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de «ser». Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia” (Heidegger 2000 P.5). Para ampliar lo anterior, tomamos la referencia que se encuentra en la carta al humanismo cuando se le pregunta a Heidegger por la necesidad de escribir una ética, allí, el autor expresa “Donde se piensa tan esencialmente la esencia del hombre, esto es únicamente desde la pregunta por la verdad del ser, pero por donde el hombre no ha sido elevado a centro del ente, debe despertar el pedido de una instrucción comprometedora y regulaciones que dicen cómo debe vivir *destinacionalmente* el hombre experimentado desde la ec-sistencia para el ser” (Heidegger 2000 P.1) De acuerdo con lo anterior la ética tiene que ver con el pensar acerca de la verdad del ser, de la constitución del mismo, y hemos visto como esa constitución se refiere a que el *Dasein* es el ente ejemplar que está en capacidad de realizar la pregunta: *El Dasein*. En suma, la esencia del hombre no puede presentarse como un principio fijo para un sistema ético, ya que esta esencia reside en la existencia, en el proyecto (Entwurf) que viene a ser el modo en el cual la imaginación en su *síntesis del reconocimiento puro revela el sí mismo finito* en tanto es el tiempo mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Castañeda, J. (2009). La fenomenología del Dasein es Hermenéutica. Acerca del Séptimo párrafo de Ser y tiempo. En C. M. Arango, *Amistad y alteridad homenaje a Carlos B. Gutiérrez* (págs. 551-562). Bogotá D.C: Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales – CESO.
- Duarte, I. B. (1995). ¿Recepción o interceptación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant. *Anales del seminario de la historia de la filosofía*, 12, 213-232.
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger (diccionario filosófico 1912-1927)*. Barcelona: Herder.
- Escudero, J. A. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder.
- Flamarique, L. (2011). La aportación ontológica de lo a priori. *Pensamiento y Cultura vol. 6*, 6-22.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica trad. Gred Ibscher Roth*. México D.F: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (1999). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo, trad, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte*. Madrid: Alianza editorial.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología. trad Juan José García norro*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo, trad. J Rivera*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008). *Preguntas fundamentales de la filosofía, trad, A. Xolocotzi*. Granada (España): Comares.
- Holguin, M. (2005). La interpretación Heideggeriana del esquematismo en Kant. En C. d. Wilson Herrera, *Kant: Defensa y Límites de la Razon* (págs. 1-493). Bogotá: Centro Editorial: Universidad del Rosario.
- Hoyos, V. J. (1983). Hipótesis básica de la interpretación Heideggeriana de Kant. *Ideas y valores num 61*, vol 32.
- Kant, I. (1998). *crítica de la razón pura. trad, Pedro Rivas*. Madrid: Alfabuara.

- Ribas, A. V. (2001). Heidegger y la apercepción trascendental. *Convivium n°14*, 190-196.
- Rivera, J. E. (2008). *Comentario a Ser y tiempo Vol. 1*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Rivera, J. E. (2010). *Comentario a Ser y tiempo vol 2*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Rubio, R. (2005). 5Praxis Filosófica Nueva serie, No. 19, Jul.-Dic. 2005: 5-21 ISSN: 0120-4688 tiempo y sentido sobre la recepción de Heidegger del esquematismo trascendental kantiano en el período de "ser y tiempo". *Praxis Filosófica Nueva serie, No. 19.*, 5-21.
- Sarmiento, S. C. (2009). El sentido cabe existencia del Dasein. Comentarios a El concepto de tiempo de Martin Heidegger. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, (págs. 393-403). Lima, Perú.
- Vigo G, A. (2007). *Arqueología y aletheología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Villalibre, M. B. (2005). El problema de la metafísica en Kant y Heidegger. *Cuadernos salmantinos*, 97-120.