

Tiempo histórico y *tiempo filosófico*: El futuro como *horizonte**

PEDRIQUE, Lionel**

Resumen

El autor plantea una reflexión acerca de la categoría de “tiempo histórico” sobre la que se basa la posibilidad de ordenamiento temporal propio de la Historia como disciplina científica. Frente a la clásica distinción entre conocimiento pre-científico y conocimiento científico en el artículo se plantea una reflexión a partir de la distinción entre “ciencias ónticas” y “ontología”. Sobre esta base la categoría de “tiempo histórico” estaría basada en una concepción del tiempo y de lo temporal propia de las ciencias ónticas. Se expone la concepción de la problemática del tiempo histórico desde el punto de vista ontológico, que es desde donde se deriva su posible conceptualización para la ciencia histórica. La concepción filosófica, basada en la visión ontológica, se expone tomando en cuenta los aportes de Kant, Husserl y Heidegger como una forma de replantear el problema de lo filosófico en la comprensión de fenómenos propios de la ciencia social.

Palabras clave: Tiempo, tiempo histórico, historia, ontología, fenomenología, Kant, Husserl, Heidegger.

Abstract:

The author presents a reflection of the category, “historical time”, by which the temporal ordaining of History as a scientific discipline, is possible. Different from the classical distinction between pre-scientific knowledge and scientific knowledge, this paper presents a distinction between “ontic sciences” and “ontology”. Based on this distinction, the category of “historical time” would be supported by a concept of time, belonging to the ontic sciences. Furthermore, the present paper analyses the concept of “historical time” from an ontological perspective, making it a possible concept for history. The philosophical concept, based on the ontological outlook, is presented considering the contributions of Kant, Husserl and Heidegger as a way of reconsidering the philosophical view in the comprehension of phenomenon that belong to the field of social science.

Key words: Time, historical time, history, ontology, phenomenology, Kant, Husserl, Heidegger.

* Nota de los editores: artículo culminado en enero de 2006, recibido en marzo de 2007 y aprobado para su publicación en mayo del mismo año.

** Sociólogo (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas). Doctor en Filosofía en la Universidad de Freiburg, Alemania. Profesor Titular, adscrito al Departamento de Antropología y Sociología, Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Coordinador del Grupo de Investigaciones Filosóficas. Profesor del doctorado en Ciencias Humanas, Fac. de Humanidades, ULA.

1. La historia y el tiempo

Situamos el *tiempo en cuestión*. Dimensión ésta por demás concebida cotidianamente en un umbral incierto entre claramente comprensible y una especie de *misterio incognoscible*. Devenimos en *el tiempo*, ciertamente, transcurrimos en *el tiempo*, claramente, y suponemos por ello que eso que llamamos *el tiempo* y *lo temporal* nos resultan ya de hecho, al menos, *familiares*. En realidad, cuando intentamos comprender el desarrollo de los hechos sociales, lo concebimos como ya de hecho *encajados* en el *flujo del tiempo*. De allí que se hace imposible determinar *previamente* esta tal *dimensión del tiempo*, dándola como ya necesariamente comprendida, pues esa dimensión surge más como *categoría de base* que nos hace posible “ordenar” y “ubicar” en un contexto “temporal” los acontecimientos significativos, sociales y culturales, que intentamos comprender. Es así como desde el punto de vista de la Ciencia Histórica la *datificación temporal* se constituye en una herramienta básica para lograr el mapa plausible de “lo ocurrido”.

Pero la Ciencia Histórica no se limita a la mera *datificación* para la construcción cierta de su *mapa temporal*. De allí que en el afán necesario de aludir cognitivamente la comprensión de “lo ocurrido” se va más allá, visualizándose una cierta noción del *tiempo* como *tiempo histórico*. Este, de por sí, va más allá de la mera *datificación: tiempo histórico* donde primariamente se concibe a las relaciones estructuradas de “lo ocurrido”, como aquello que se deviene en un sucedáneo de *épocas, ciclos*, o estructuras temporales, *dentro* de los cuales se despliegan los hechos sociales y culturales. Así pues, aun cuando no se lo proponga pensarlo ni reflexionarlo, la Ciencia Histórica se basa en una cierta noción de *tiempo histórico* sobre el cual construye toda posibilidad de comprensión de “lo ocurrido”.

Entendido así, se permite comprender que la Ciencia Histórica constituye su herramienta del *tiempo histórico* bajo la perspectiva de una *noción del tiempo* que ella misma no fundamenta. Simplemente no le está al alcance de su propio campo gnoseológico. Y sin embargo, tanto la *datificación temporal* como la elaboración epistémica del *tiempo histórico* tienen su fundamento en una comprensión del “tiempo” ya aceptada de hecho como válida en sí misma. En

consecuencia con lo expuesto hasta aquí, la Ciencia Histórica responde en este contexto a las condiciones y las características que le son propias como Ciencia Social *específica*. Pero como cualquier otra Ciencia Social comparte la condición de toda especialidad de verse constituida como *una* forma de intentar la dilucidación y comprensión de la llamada *realidad* en la que se despliega la vida del hombre y de las cosas que le rodean. Aunque la Ciencia en general así lo omita, sin embargo, la *forma* de intentar tal dilucidación y comprensión propia de la *ciencia*, no es la *única forma*. No se trata aquí, en este momento, de referirnos a la distinción entre el conocimiento *común y corriente* y el conocimiento propiamente *científico*. De ellos tenemos ya establecidos al primero como el tipo de conocimiento calificado como *pre-científico*, en comparación y oposición al segundo, que representa un salto de comprensión racional y metódicamente elaborado frente al primero, al *pre-científico*. Se trata más bien de dirigir ahora la mirada y la atención hacia otra distinción que nos dispone la posibilidad de profundizar aun en otros aspectos más relevantes de la llamada *realidad*, pero que *hasta ahora* han quedado inadvertidos debido al predominio teórico ejercido por la categorización de la oposición “pre-científico/científico”.

2. El tiempo: fenomenología y ontología

Sin pretender, obviamente, invalidar de ninguna manera esta visión epistemológica basada en tal oposición (“conocimiento pre-científico/conocimiento científico”) se plantea aquí una *re-visión* de la connotación referencial que existe entre el *conocimiento científico* y su vinculación con el *fundamento mismo* que lo hace posible. La interpretación histórica del “desprendimiento” epistemológico de la Ciencia respecto de su origen-madre, la Filosofía, pasa a ser vista desde otra perspectiva. Esta *perspectiva* es la *perspectiva ontológica*. En estricto sentido *Filosofía* no es una forma meramente “especulativa” acerca de los temas objeto de la reflexión *frente* a una forma *metódica* específica constituida por la Ciencia. Mucho más que esto, la *visión filosófica* es una *visión ontológica*. Por *ontológico* se refiere el *pensar* cuando se ocupa de los objetos del

pensamiento en dirección a la comprensión de su *fundamento*. *Ontología* como término específico desarrollado en la historia de la filosofía se refiere siempre al *ámbito del Ser*. La primigenia pregunta platónica por el τί/ ὄντι, por el *¿qué es?* de las cosas, remite originariamente a la interrogante de fundamento acerca de *qué es lo que le hace posible y le da condición de existencia*: cuál es el *ser* de la cosa preguntada. Sin entrar a dilucidar aquí una larga y exhaustiva discusión a lo largo de la historia de la filosofía podemos comprender que para la *Ontología* la constitución de las “cosas”, sostenidas por su ser que les hace posible, les confiere el carácter de *ente*. Este término, que viene, como la esencia misma del filosofar, de la lengua griega en la palabra ἔν, es el participio activo del infinitivo εἶναι, “ser”, y expresa el carácter de las “cosas” en su condición de un “siendo”: es por esto que las cosas por nosotros “conocidas”, ya sean por la experiencia ordinaria o por el rigor de una metódica científica, siempre están referidas a los objetos en tanto se encuentran en su condición de *su siendo*, es decir, en su condición de *entes*. Pero la dimensión de su fundamento ontológico, el que se refiere al Ser mismo, queda “fuera” de tal comprensión como “conocimiento”. Desde este punto de vista, pues, se entiende que las cosas, en tanto objetos del conocimiento, son vistos desde el ángulo de la *Ontología* como *entes*. Una comprensión dirigida al ámbito mismo del Ser, como *fundamento real y efectivo* de lo que se *manifiesta fenoménicamente* como *ente*, es una *comprensión ontológica*. Como tal, se confiere una vía de acceso totalmente diferente a aquella comprensión que por su naturaleza se ve restringida al mero ámbito de la manifestación fenoménica del ente. A la comprensión científica no le está conferida, por su propia naturaleza epistemológica, el acceder al ámbito de fundamento propio de la esfera del Ser. Sus posibilidades, por inmensas e infinitas que parezcan, están restringidas al ámbito de *lo óntico*, lo atinente a la esfera propia de los entes. La Ciencia, cualquiera que sea su especificidad, físicas-naturales o históricas y sociales (Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Hombre) es eminentemente *ciencia óntica*. Entendido así, es dable comprender entonces cómo hay una serie de problemas y de cuestiones que tratadas e investigadas por la Ciencia se mantienen dentro de un

ámbito limitado por su naturaleza ontológica, el ámbito de *lo óntico*. Tal cosa sucede, pues, con *fenómenos* y *manifestaciones* debidamente estudiados y elaborados con la metódica científica que, aunque logran sin ningún lugar a dudas enormes avances en el descubrimiento de nuevos conocimientos, se mantiene sin embargo en el ámbito restringido de su propio campo de saber. Tal sucede con el *fenómeno del tiempo*: la misma ciencia física, que en rigor ha logrado enormes descubrimientos en torno a esta problemática, se mantiene en una visión óntica que la imposibilita de permitirle, como ciencia, de acceder a la comprensión de la esencia ontológica de eso que se nos *manifiesta* bajo el *fenómeno del tiempo*. De allí se puede comprender que esta problemática toca no solamente aspectos específicos de la constitución de los diferentes objetos de estudio en cada disciplina en particular, sino algo mucho más relevante todavía: la puesta en reflexión de los fundamentos mismos de la *cientificidad* como tal.

La irrupción de la *fenomenología* como visión de reflexión de fundamento con la aparición de la primera obra central de E. Husserl “Investigaciones Lógicas” en 1900/1901¹ abre un camino de penetración en la revisión de los fundamentos de la ciencia y la científicidad elaborados desde el campo que le es propio a la filosofía, como lo es la **ontología**. La propuesta y el novedoso impulso que significó esa irrupción pronto va a determinar el decurso del desarrollo de las reflexiones que se han visto estimuladas al intensificarse la conciencia de la crisis de fundamentos que la ciencia ha constatado a todo lo largo del pasado S. XX.

A su vez, la visión originaria de parte de una *fenomenología existencial* que aporta Heidegger, a partir de la apertura planteada por su maestro Husserl², va a incidir en ratificación preeminente de la necesaria visión *ontológica* del tratamiento de tales problemas de fundamentos para la ciencia y la científicidad. Esta propuesta de la *fenomenología existencial* aportada por Heidegger va a tener una elaboración propia de gran riqueza epistemológica al transformar la fenomenología husserliana y la propia fenomenología existencial en una *hermenéutica fenomenológica*, cuya riqueza visionaria apenas podría comenzar a ser reconocida.³

La visión de Heidegger —*fenomenológico-hermenéutica*, partiendo de la *fenomenología existencial*— permite hacer evidente la relevancia del campo eminentemente **ontológico** dentro del cual se sitúan efectivamente los problemas de fundamento, no sólo de la ciencia y la cientificidad, sino *en general*, siempre que se pretenda dilucidar tales problemas no como “parte” de la fragmentación aceptada por la división particularizante del conocimiento sino como centrados en una mirada radical en torno a la fuente originaria de donde emerge y hacia donde confluye toda pregunta decisiva acerca del hombre y su despliegue efectivo.

Tanto por el lado de la ciencia, como por el lado de la filosofía se configura y se evidencia la dimensión ontológica de esta última como aquella hacia donde se orientan las fuerzas indagatorias acerca de los problemas realmente decisivos del hombre. Para tal desarrollo de esta confrontación, Kant constituye el momento crucial del cambio de visión que va a impulsar y marcar el desarrollo de la filosofía, no sólo como una *metafísica* sino justamente como *ontología*, ante el destino cumplido por el hombre en su quehacer científico.

3. Tiempo histórico histórico/tiempo filosófico

En la próximas líneas abordaremos, bien que sucintamente, el concepto-tema aquí presentado (*tiempo-histórico/tiempo filosófico*) a partir de la visión ontológica en la pretensión de mostrar la posibilidad de otras reflexiones creativas en torno a estas problemáticas que se suscitan al intentar entenderla con un *cambio de mirada*. Para ello nos orientamos primeramente por el significativo aporte cumplido por la aparición de la obra de Kant, *Crítica de la razón pura*⁴, en 1781, obra con la que se realiza el principal giro en la consideración *filosófica* acerca del tema del *tiempo*. Su implementación en la nueva forma del pensar y su expresión tuvo, sin embargo —y como es perfectamente comprensible ante la innovación del pensar— la tendencia a ser considerada como una teoría del conocimiento científico, desde el punto de vista filosófico, o bien hasta como una especie de “psicología del conocimiento”, desperdiciándose su entrañable valor como *ontología*.

Sin embargo, el esfuerzo contundente y definitivo de Husserl logró despejar la diferenciación de campos ontológicos entre la *lógica* —con ello el estudio constitutivo del conocimiento— y la *psicología*⁵, despejando la primera como una disciplina aparte de la segunda. Pero la tendencia se ha continuado aun hoy día, ya que ella no surge a falta de una lectura de Husserl o Heidegger, sino como manifestación de una inclinación espontánea en el acercamiento comprensivo de la *Cdrp*.⁶ De esta manera, más recientemente se expresa la posición de Jean Piaget⁷, por ejemplo, quien partiendo del mismo Kant y consolidándose en su propia formación en biología, formula una interpretación del problema del conocimiento en el hombre como teoría estrictamente psicológica. La interpretación de Kant como *psicológica* es muy clara en los escritos de Piaget donde no deja de reconocer, al menos, la inmensa deuda que tiene con Kant.

Pero estas tendencias que se observan con facilidad en nuestros Seminarios de lectura y en muchas de las recepciones de comprensión que se manejan acerca de la *Cdrp* revelan no solamente el predominio en nuestro medio académico de una cierta mentalidad *cientificista* (así tomado ‘en general’, porque es propia tanto ‘desde’ de la perspectiva de las ciencias naturales como ‘desde’ la perspectiva de las ciencias sociales). También revelan la ausencia de una visión de fundamento acerca de lo que Kant intenta con su propuesta. Sin duda, Kant escribe en el albor del gran *impulso* de la nueva ciencia moderna, él mismo es eslabón final hacia un gran cambio comenzado con Descartes, y su pensamiento contribuyó enormemente —y es tesis central en nuestro trabajo que aun hoy día sigue siendo una fuente necesaria de reflexión para la ciencia actual— a decantar mucho de lo que la formación del espíritu científico demandaba en su camino. El hecho de que Kant se refiera justamente a los problemas que señalaba la ciencia en su época le da a su formulación un carácter indudable de estar muy ‘ligada’ a lo que era el devenir de la ciencia.

Pero su ‘problema’ no era ‘mejorar’ la ciencia misma, sino lograr una comprensión del fundamento que hace posible toda cientificidad como expresión de una dimensión del hombre en la relación que tiene con las cosas del mundo y consigo mismo. Cuando Kant centra la *Cdrp*

en la pregunta “*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*” —“¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?”⁸— no está haciendo una pregunta metodológica sobre el ‘conocimiento’, sino está planteándose la comprensión del hombre mismo en su naturaleza racional como *hombre*, como *ser humano*. Lo que está exponiendo es la búsqueda de *fundamentación* de la relación del hombre con los *entes* en una forma tal que el *conocer* adquiere una *primera relevancia* en la *Cdrp*, pero que en modo alguno está desvinculado esencialmente con el *actuar* y con el *sentir-percibir* en la esfera de lo bello y lo sublime. De allí que su visión le lleve a plantear bajo la significación de la *razón* las tres esferas de despliegue de *lo humano* en la esfera de *lo cognitivo* —inherente al *entendimiento*— en la esfera de *lo ético* —inherente a la *razón* en sentido más estricto— y en la esfera de *lo estético* —como ‘enlace’ de ambas. Pero como no se trata de una mera postulación *teórica* de esas tres esferas, sino de buscar el fundamento esencial de cada una de ellas —eso que Kant expresa en *su* ‘lenguaje’ como “determinar los principios que lo hacen posible”— y, lo que es más crucial su *inter-relación fundante*, la visión que sirve de base entonces es una visión en torno a la naturaleza de Ser del hombre mismo. Aunque no lo ‘expresa’ en tales términos, Kant hace *ontología de fundamentos* en la *Cdrp*.

La irrupción de la *Cdrp*, como *caput* de todo el *proyecto crítico*, representa también la expresión del impulso de una nueva época cultural al proclamarla como una *época propiamente de la crítica*⁹, a la cual *todo* debe someterse, tanto la religión, la ciencia, la jurisprudencia... la Razón misma. Por ello es de considerar la *crítica* ante todo como “un modo de pensar”¹⁰ que se va a *propagar* por todo el espectro de la ocupación intelectual en el mundo cultural europeo: extendiéndose desde la filosofía a todos los demás campos del saber —“modo de pensar” se formuló como el fundamento, el horizonte y el ideal de la Ilustración, cuyos perfiles llegan aun hasta hoy día, incluso bajo los supuestos revertimientos del llamado “post-modernismo”. El Ideal, por tanto, de la Ilustración Europea —como gran paso cultural y epocal— se centra en la posibilidad y la necesidad de que infunda la clarificación del destino del hombre y su condición esencial por el instrumento de la *educación* para el “pueblo” al que se le permita adquirir por tal medio el instrumento de su *libertad*. Como se podrá

ver en las líneas siguientes de este texto, este *ideal* es profundamente inherente al propósito filosófico de Kant. De tal forma que aunque Kant no extremó su insistencia en la naturaleza esencial de la *formulación crítica*, dejó, a mi modo de ver, que fuese la ejecutoria y la realización de las *críticas* las que mostrasen lo que ella es. Al final de la *Cdrp* le da a la crítica rango de *ciencia* al distinguir que en la “filosofía de la razón pura” se pueden determinar dos campos de formulaciones, aunque complementarios, la llamada *Propedéutica*¹¹ (como ejercicio previo-Vorübung), la cual tiene por objeto “investigar la facultad de la razón en atención de todos los conocimientos a priori”¹². Esta lleva el nombre de *Crítica*. El otro campo es lo que propiamente considera Kant el “sistema de la razón pura” y como tal constituye “todo el conocimiento filosófico (verdadero o apariencial) basado en la razón pura y en conexión sistemática”¹³. Esta lleva el nombre de *Metafísica*. En consecuencia se ve claramente que la *Crítica* sostiene y conduce la posibilidad de la *Metafísica previamente*. Tal conformación significa que en el *despliegue* de la *crítica*, en su *objetivo*, está la *comprensión* de los fundamentos que hacen posible el penetrar la interpretación de la naturaleza humana como tal. Por ello el *proyecto crítico* no se limita a la primera de ellas, la *Cdrp*. Esta es apenas la puerta de entrada de toda la exposición de la perspectiva filosófica propuesta por Kant, sólo que no se formula en una mera “descripción” de características y componentes, sino en la reflexión profunda de las *fundamentaciones* del pensar.

Si la *Cdrp* abre la *propuesta crítica* de la *filosofía trascendental* de Kant ello ocurre porque allí se expone la revisión de los *fundamentos esenciales* —los principios— sobre los cuales se sustenta la *razón* para el despliegue de su ejecutoria. El centrante de esta revisión gira en torno a la interrogante fundamental que emerge de la constatación constante en el *pensar* con un cierto tipo de *conocimiento* que no proviniendo de la experiencia, por tanto, siendo *anterior* a ésta —*a priori*— guía y determina todo el conocimiento que pueda generar la razón humana. La idea de esta enorme visión impactante la expone Kant en forma casi paradigmática de toda su propuesta en le primer párrafo del primer Prefacio (A) con una frase que la podemos tener como la *emblemática* de todo el impulso general del *pensamiento crítico* de Kant:

“La razón humana tiene el destino singular (*das besondere Schicksal*) en una especie de sus conocimientos: el que ella (la razón) es importunada por preguntas que no puede rechazar; pues esas preguntas le son dadas a la razón por la naturaleza de la razón misma, las cuales sin embargo tampoco puede responder; pues tales preguntas sobrepasan la facultad de la Razón Humana”.¹⁴

Esta formulación paradigmática es frecuentemente “obviada” por encontrarse a la cabeza del primer prefacio, y por eso pasa inadvertida, aunque, a nuestro modo de ver, es *imprescindible* de tenerla presente constantemente. Y llama poderosamente la atención que el “destino” al cual se ve sometida la razón humana tiene en alemán como término de expresión “Schicksal”: como tal se trata más enfáticamente de una *fatalidad*. Sin duda, tiene la razón humana un *destino fatal* del que no puede “librarse” con una mera expresión de propósito e intención, como lo ha mostrado el desarrollo histórico desde los filósofos griegos por constituir un *pensar* garante de la *veracidad* y de la *evidencialidad* del conocimiento. Este *destino fatal* enreja a la razón humana en la terrible condición de verse acosada por interrogantes cuyos horizontes de respuesta no puede proporcionar la razón, pues en esencia tales interrogantes escapan a todo el campo posible de sus capacidades. Lo trágico y lo terrible de la *condición humana* ceñida a la razón es que tampoco puede arrebatarse a sí misma la conculcación de tales interrogantes porque ellas emergen de la misma naturaleza propia de la razón. La *Cdrp* tendrá, pues, como apertura del *proyecto crítico* la tarea sin duda portentosa de *develar* los *principios* sobre los que la razón se *fundamenta*, sus *fuentes originales* de donde provienen sus despliegues posibles y, muy especialmente, los *límites* que debe tener presente para no “ocuparse” con ámbitos que no le son con-naturales, que ella no puede ni debe abordar. Pero ¿cómo se da todo ello? De allí la importancia expositiva de la *Cdrp*.

Si bien la *Cdrp* abre esta irrupción de las *preguntas críticas*, en ella no se agota toda la *visión de fundamento* que descubre Kant en su *filosofar*. Ha sido un error histórico interpretativo el haber *reducido* la *Cdrp* a una exposición del mero “campo teórico” del hombre. Pues si bien es visto que el título de la siguiente propuesta, la *Crítica de la*

razón práctica indica un tratamiento de la “dimensión práctica” del hombre, lo que se inscribe corrientemente como la *ética*, en ella se exponen con el mismo “método crítico” los *principios* que sostienen la esfera de la acción humana, como unos *principios* tales que tienen el carácter de no ser derivados de la experiencia humana, sino son dados *previamente* a la experiencia posible misma. La noción del *bien* y de lo *bueno* no serían el mero resultado de una acción práctica acumulativa que indicaría “lo bueno” como “lo conveniente”, sino que tales nociones de *bien* y *bueno* se sustentan en sí misma de algún modo en una noción *a priori* del *Bien*. La *Crítica de la razón práctica*¹⁵ explora claramente la esfera de la *voluntad* en el hombre y, con ella, la esfera de los *impulsos* y las *motivaciones*. Pero contrariamente a lo que se podría esperar de ella, no para establecer unos “principios teóricos” del accionar humano —que es lo que especialmente en el mundo de hoy se espera y se demanda bajo el mal comprendido término de *Ética*—, sino para *mostrar* ante el *campo visual* de la Razón la comprensión de los *principios a priori* que sostienen todo despliegue posible de la *voluntad humana*. Por ello, lo central es el problema de la *libertad*, cuya importancia referiremos más adelante.

A su vez, al desplegarse la *Cdrp* se pone de manifiesto en el seno de la razón humana una cierta esfera en su naturaleza que dificulta la comprensión total de *lo humano*, junto con lo precisado en la *Crítica de la razón práctica*. Existen en la esfera del conocimiento unos *juicios* que se orientan a objetos de la experiencia cuya delimitación conciernen claramente a la constitución experiencial de tales objetos: estos se sintetizan en los *juicios de conocimiento*. Pero al mismo tiempo, la razón humana se extiende a unos ciertos juicios cuyos objetos no son necesariamente determinables por los entornos del *conocimiento objectual*. Lo *bello* y lo *sublime* no se corresponden a objetos fácilmente dirimibles como dados por la experiencia. Estos juicios constituyen *juicios estéticos* donde se enlazan las posibilidades de los *juicios de entendimiento*, como *juicios del conocimiento* con *juicios propiamente de la razón* como inherentes a una nueva esfera de ella determinada como *Facultad de juzgar* (*Urteilskraft*). En la *Crítica de la facultad de juzgar*¹⁶ se pueden manifestar—en la *propuesta crítica*— la posibilidad de *enlazar* la esfera del *entendimiento* (*Verstand*) con la esfera de la

razón (Vernunft), en estricto sentido. Como *Crítica* de esta esfera de la razón misma se despliega la *facultad de juzgar* (Urteilkraft) en dos campos o esferas internas, por su objeto de alcance: la esfera de la *facultad de juzgar estética*, donde se analiza el fundamento posible del juicio sobre *lo bello, lo sublime*; y por otro lado, la esfera de la *facultad de juzgar teleológica*, donde se analizan los fundamentos que hacen posible una comprensión de la postulada *finalidad de la naturaleza*. Comúnmente se ha hecho un cierto énfasis casi reductivo al hablar de la *Crítica de la facultad de juzgar* refiriéndose a ella como la obra de la *estética* de Kant, despachando inadvertidamente la enorme importancia —y justamente hoy día la enorme vigencia a la luz de las ciencias naturales actuales— que tiene la propuesta kantiana en torno a lo que pueden ser los fundamentos que hacen posible una *noción de la naturaleza* como tal. Pero esto último escapa, por ahora, al objeto del presente escrito.

4. Kant: El problema de la *libertad*

Lo relevante y llamativo de todo la *propuesta crítica* de Kant viene siendo que toda la exposición de sus tres *Críticas* están articuladas en torno al problema central que lo motiva: el problema de *la libertad*. En tal sentido afirma Kant al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*: que el concepto de la libertad constituye la *clavija* (der Schlußstein) de todo el edificio del sistema crítico, tanto de la razón pura como de la razón especulativa¹⁷. Con esta “imagen” no casual, el de la *clavija* (der Schlußstein), dejó Kant una idea muy singular que suele quedar como en un segundo plano de importancia. Siendo el *proyecto crítico* el empeño por *formular la visión de fundamento* que Kant ha ganado en la reflexión acerca de la esencialidad de la naturaleza humana, el establecer la *libertad* para el hombre como el *concepto* —o tal vez podemos entenderlo como el *problema*— que tensa y orienta toda la construcción reflexiva de la razón humana la vuelve al mismo tiempo la dimensión hacia la cual se extiende toda la posibilidad de constitución de la condición humana misma: la *libertad* es más que una “aspiración”; ella misma se revela como la dimensión en la cual la esencialidad de la naturaleza humana tiene su efectivo y radical *sentido*.

Interesante para nosotros, pues, en esta *ubicación de con-texto* el tener presente que toda la problemática que por su parte desarrolla la *Cdrp* tendrá como horizonte la dilucidación de la condición esencial del hombre en el ámbito de **la libertad**. Bien podríamos imaginarnos lo que podría a la larga significarnos el hecho, en consecuencia, de que un problema de la *esencialidad humana* como lo es **el tiempo** se enlaza y extiende sustancialmente no como un mero fenómeno de la disposición de orden propio de la *ciencia física*, sino como dimensión cuyos aspectos esenciales tienen que ver con **la libertad** misma, lo que esta pueda en definitiva significar. La **esencia del tiempo** revelaría su sentido radical en la **esencia de la libertad**. Pero este será un problema, sin ninguna duda, a tratar en otra oportunidad. De nuestro momentáneo encuentro con el texto de Kant nos es de importancia todo lo que se refiere a su *visión de fundamento ontológica* acerca del *fenómeno del tiempo*. En ese contexto podemos resumir sucintamente su exposición conclusiva destacando que para Kant es una idea básica que el tiempo —al igual que el espacio— son fenómenos que no pueden ser vistos meramente como “fenómenos físicos”, sino que ellos son en sí, en su propia esencialidad, *fenómenos de fundamento*. Como tales, no pueden ser simplemente abordados por una mera visión “fiscalista” para comprenderlos en su dimensión esencial.¹⁸

Primeramente pone de manifiesto, igualmente que en análisis sobre el *espacio*, que el **tiempo** no es ningún concepto al que se le pueda atribuir condición empírica alguna. Contrariamente a lo que parece indicarnos nuestro “sentido común perceptivo”, el **tiempo** no es un concepto o idea que nosotros nos hayamos podido formar por nuestras propias percepciones. Con esta afirmación ya Kant marca una clara diferencia y un claro distanciamiento con la *tradicón filosófica* y con la visión propia de la *ciencia física*: ambas —ncluso la física aristotélica, como la física newtoniana de su época, pero aún hoy en día la *física cuántica* contemporánea— parten para la determinación de su conceptualización del tiempo del presupuesto de que el tiempo como tal tiene una realidad objetiva en sí misma y por tanto factible de ser *cuantificada*. Llama poderosamente la atención que la exposición cumplida por Kant referente a la noción del *espacio* pareciera tener en

esta exposición sobre la noción del *tiempo* aun una postura mucho más radical y de mayor implicaciones. En tanto el *tiempo* es visto por Kant en su *dimensión esencial* no es una noción que pueda ser derivada de la experiencia. Muy por el contrario, el *tiempo* —en esta *dimensión esencial*— aunque Kant no emplea esta expresión de esta forma, *antecede* la posibilidad misma de la experiencia de los objetos o de las vivencias internas en una relación de simultaneidad o de sucesión entre ellas. De esta manera el *tiempo* en su *dimensión esencial* sostiene y fundamenta más bien a la experiencia de lo simultáneo y de lo sucesivo¹⁹.

Esta primera afirmación hecha por Kant en el “Parágrafo 4” de la *Cdrp*²⁰, al momento de comenzar su exposición metafísica del tiempo no deja de ser sin duda sumamente *provocadora*. Tal formulación choca ostensiblemente no solamente con nuestra manera de entendernos ordinariamente con nuestras percepciones, sino que aun más allá choca abiertamente —como ya lo he señalado— con la “postura ontológica” de la tradición filosófica y de la ciencia física.

De igual manera radicaliza aun más su propuesta en la segunda de las *determinaciones esenciales* que hace del *tiempo* en esta *exposición metafísica*: allí el *tiempo* —en su *dimensión esencial*— se nos revela como una representación necesaria que subyace fundamentalmente en las intuiciones sensoriales.²¹ Allí se manifiesta el *tiempo*, pues, como el fundamento de las relaciones temporales de los objetos de nuestra experiencia que es dado *previamente* a ésta. Pero más aun, y esto lo radicaliza más, ya no sólo se revela como fundamento de las *intuiciones* que por su carácter tienen que ver con lo simultáneo y lo sucesivo, sino que allí se revela que el *tiempo* —muy por encima del *espacio* mismo— constituye un fundamento esencial para *todas las intuiciones en absoluto*.²² Aquí el *tiempo* —en su *dimensión esencial*— se sobredetermina por encima del *espacio* —también considerado éste en su *dimensión esencial*—.

La mayor radicalización viene dada porque además el *tiempo* se muestra en su condición *a priori* como la condición de posibilidad misma de toda realidad de las apariciones. Tales apariciones pueden ser suspendidas, en cuanto datan emergentes de las sensaciones empíricas, pero el *tiempo mismo* —en su *dimensión esencial*— no

puede ser “suspendido”. La radical exposición acerca de la *dimensión esencial* del **tiempo** es de tal significación que se nos puede sugerir muy claramente que el **tiempo** representaría la posibilidad misma de *lo humano*: si en su *dimensión esencial* el **tiempo** es el sostén *previo* de todas las apariciones y con ello de toda *perceptividad*, aún por encima del *espacio*, es dable comprender que el **tiempo** adquiera una enorme implicación ontológica, quizás más que lo que se le ha prestado atención hasta ahora en la interpretación de este pasaje. Casi podríamos afirmar —aun a riesgo de procurarnos una reacción negativa en el ámbito de la *academia establecida*— que en la exposición acerca de la *dimensión esencial* del **tiempo** de Kant se puede deducir que *lo humano* no podría darse *sin el tiempo*: *sin tiempo* no habría *ser humano*.

Partiendo de esta visión definitivamente radical de la *dimensión esencial* del **tiempo** se establece en tercer lugar que de su carácter *a priori* se funda la posibilidad de comprender el tiempo como en una sola dimensión²³: mientras distintos “tiempos” no pueden mostrarse sino como simultáneos, distintos “espacios” no pueden a su vez mostrarse como sucesivos. Tal comprensión no puede ser simplemente derivada de la experiencia, aunque nuestros “sentidos” nos parezcan indicar lo contrario. Esto solamente nos lo puede indicar así la percepción sensorial como tal, pero no que necesariamente eso sea así, porque la experiencia así lo determine.

En cuarto lugar se revela el **tiempo** en su *dimensión esencial* efectivamente como una *forma pura de la intuición sensorial*. De esta manera “diferentes tiempos” se aprecian como “partes” de un mismo y único tiempo. Pero el **tiempo** como tal no puede ser a su vez *percibido*.²⁴ En su quinta descripción se revela el **tiempo** en su *representación originaria* como “ilimitado”. Siendo un “tiempo único” se nos da como la representación de un carácter sin límites. De allí la *dimensión esencial* del **tiempo** nos impone de alguna manera la idea de *lo eterno* como algo *infinito e ilimitado*, pero que para comprenderlo tenemos que asumir el juego de “oponerlo” a “lo temporal”. Esto sólo es posible porque en la *esencia* de nuestra *condición humana* se revela el **tiempo** en su *dimensión esencial* como un determinante *ontológico*.

Al igual que en el *espacio* —y aun más radicalmente que en éste— las consideraciones acerca de la *dimensión esencial* del **tiempo** enfatizan el carácter *subjetivo* de la comprensión y del conocimiento de los objetos propios de la experiencia. De esta manera, al revelarse que el **tiempo** en su *dimensión esencial* es la condición formal a priori de todas las apariciones, de las que se *derivan los fenómenos como tales*, se pone de manifiesto aún otro carácter radical del mismo: “todas las apariciones existen en el tiempo”.²⁵ Pero como todas las cosas percibidas son posibles apenas *en el tiempo*, el **tiempo** fundamenta la constitución misma de todos los objetos que aborda el *entendimiento* para su conocimiento y comprensión.

5. Heidegger: el ser y la *dimensión de la temporalidad*

Heidegger profundiza y reinterpreta la visión de Kant sobre el tiempo²⁶. Partiendo de su propia visión ontológico-existencial del hombre, Heidegger asume la comprensión del fenómeno del tiempo igualmente referida a una dimensión que tiene que ver con la condición esencial de la naturaleza humana.²⁷ Esta no se revela a través de un mero conocimiento científico acerca de los distintos aspectos del hombre, como bien se puede proponer desde la perspectiva de las ciencias humanas (sociología, antropología, historia, psicología). Antes bien, partiendo de una visión ontológica del hombre como un *ente* diferenciado de los demás entes, éste se nos revela en una condición íntimamente unida al Ser mismo. Desde este punto de vista, es decir, desde esta visión de fundamento de la naturaleza esencial del hombre, éste estaría determinado por cuatro condiciones esenciales básicas, desde las que se derivan todas las posibilidades de despliegue de la condición humana. Estas son: 1. el hombre no puede ser considerado “al igual” que los demás entes, pues adicional a su condición natural de ente manifiesta la condición de tener en su propio ser la disposición a su preservación de ser. 2. por el solo hecho de existir, el hombre tiene ya de hecho una *relación* con su propio ser, el ser de los demás entes y el Ser en general. 3. de igual modo, junto y no menos determinante que esta relación con el ser, el hombre tiene por el mero hecho de existir ya de hecho una

comprensión del ser, tanto de su propio ser, como del ser de los demás entes, como del Ser en general. 4. del mismo modo, le es esencialmente inherente a su naturaleza el que el hombre despliega su existencia vital en un *estado de apertura ante el ser*, tanto de su propio ser, como el ser de los demás entes como del Ser en general.²⁸

Estas cuatro *determinantes existenciales* de la naturaleza del hombre están íntimamente imbricadas entre sí y, digamos, están “situadas” en un nivel que nada tiene que ver con “lo intelectual” o con “la conciencia”. Se trata más bien de un *nivel de fundamento* que es el que hace posible no solamente toda actividad intelectual, afectiva y comprensible en el hombre, sino precisamente hasta su existir mismo. No de otro modo puede entenderse la afirmación de Heidegger en el sentido de que el hombre, a diferencia de cualquier otro ser viviente de la naturaleza, es un *ser existencial*: esto es, en palabras un poco más accesibles, alguien cuya existencia consiste en Ser.

Desde este punto de vista, el hombre no piensa y luego conoce: piensa y conoce porque ya tiene de hecho, dada su condición radical de *ser existencial*, una *cierta comprensión* de su propio ser, del ser de los demás entes y del Ser en general. Aquí se unen dos consideraciones que llaman la atención. La primera es que el hombre despliega su vida sumido en la más enorme contradicción de sí mismo que se manifiesta por el hecho de que estando ya en posesión de tal *comprensión del ser*, sin embargo *la ignora*. El hombre, pues, despliega su vida ignorando que *ya posee tal comprensión*. Pero por otro lado, en su propuesta investigación ontológica acerca de la naturaleza del hombre, Heidegger revela un hecho crucialmente significativo: tal disposición de hecho de la comprensión del Ser radica en la *dimensión de la temporalidad*²⁹, desde la cual el hombre realiza su vinculación con él mismo, con el mundo y con el Ser. De esta manera, el *tiempo* adquiere una dimensión de significación extraordinaria para toda la posibilidad de despliegue de su existencia vital. La pregunta, sin embargo, que se plantea entonces es: ¿a cuál sentido del *tiempo* no referimos, cuando hablamos de este tal *tiempo* desde el cual el hombre tiene ya de hecho tal *comprensión esencial*? La pregunta es, pues, ¿qué es el tiempo? ¿Cuál es su esencia?

6. Tiempo vulgar/tiempo existencial

En líneas anteriores vimos cómo la comprensión del ser en el hombre radica igualmente en su *estado de apertura ante el Ser*. De allí se comprende que el hombre en su propio ser existe como tal en ese estado de apertura y desde allí realiza tal comprensión del ser. Heidegger asume la pregunta por el tiempo *desde esta perspectiva* y en cuanto tal se plantea una visión ontológica más radical que como ha sido planteada en la tradición filosófica. Tanto Platón como Aristóteles, San Agustín, el mismo Kant y Bergson se orientaron en la comprensión del tiempo a la *comprensión ordinaria* del tiempo en cuanto *flujo del tiempo*³⁰. En este sentido, para Heidegger *coinciden* tanto el tratamiento filosófico como el del hombre ordinario en su manera de acercarse a la comprensión de qué es el tiempo, en tanto a que es un denominador común el tomar como punto de partida para tal comprensión al “tiempo” tal como se nos *manifiesta*: como un flujo continuo e indetenible. Es por ello que Heidegger establece en su investigación una distinción fundamental: ese “tiempo” que se nos manifiesta como un flujo continuo es posible porque existe otra dimensión que la sostiene y le da fundamento. Esa otra dimensión del tiempo el la llamó el *tiempo originario*. El “tiempo” que nos es familiar *emerge* desde la esencia del *tiempo originario*. En consecuencia, Heidegger concibe el concepto y la noción corriente del “tiempo” como un fenómeno *derivado* del *tiempo originario* y lo designa como un *fenómeno vulgar del tiempo*³¹: es el *tiempo vulgar* que nos es familiar en nuestra vida cotidiana. Pero, al mismo tiempo —y esto es lo radicalmente grave de esta investigación— es el mismo carácter de “tiempo” que usamos en las categorías propias de las ciencias, cuando hablan del “tiempo”, tanto en la física (sea ella no sólo la física clásica sino también la cuántica), como en el concepto que nos ocupa el llamado *tiempo histórico*.

7. El futuro como horizonte

Desde la perspectiva cotidiana, a su vez, el “tiempo” es comprendido a partir de una sucesión del *ahora*: el “tiempo” es entendido, pues, como un mero *sucedáneo*. En consecuencia, cada *ahora* fluye hacia un *no-más-ahora* y se sitúa ante un *aún-no-ahora*,

el cual, en su momento, se desplaza en un *ahora* nuevamente. De esta manera el *ahora* se constituye en el punto referencial para nuestra comprensión vulgar y corriente del “tiempo” y desde el cual son comprendidos a su vez el *no-más-ahora* y el *aun-no-ahora*. Desde esta dimensión corriente y vulgar acerca del “tiempo” se conforma la comprensión corriente del “tiempo” como *ahora* en cuanto el *presente*, el *aún-no-ahora* en cuanto el *futuro* y el *no-más-ahora* en cuanto el *pasado*. Desde este punto de vista nos es claramente comprensible que la idea del tiempo se constituye en su sentido corriente con una clara predominancia de *lo pasado* sobre *lo presente* y de cómo éste, *lo presente*, predetermina el sucedáneo que conforma *lo futuro*.

Sin embargo, desde la perspectiva *ontológico-existencial* del Hombre como Ser-Existencial esta conformación del *devenir del tiempo* se entiende de otra manera. A decir verdad, no se trata de un mero “concebir” o “entender” estas cosas “de otra manera”. Se trata mucho más de una puesta al descubierto de otros constituyentes del devenir humano, desde el momento en que se procede con una visión ontológica, como la propuesta en la esencia del *filosofar mismo*. En consecuencia, siendo el *tiempo vulgar*, —éste que percibimos como el único tipo de tiempo que nos es conocido en su carácter *fenoménico* y el cual se centra en la idea del devenir de *lo pasado* a *lo presente* para desde éste, *lo presente*, transferirse en el sucedáneo indetenible del “tiempo” hacia la conversión de *lo futuro*—, derivado del *tiempo ontológicamente originario*, se puede entender que la estructura subyacente a ese tiempo vulgar se despliega de una forma también diferente. En este sentido dado que la naturaleza esencial del hombre es Ser, en él se encuentra de hecho no solamente una comprensión del ser sino una “permanente” relación con el Ser, es el estado de *presencialidad del Ser* lo que adquiere carácter determinante sobre la estructura interna de las dimensiones existentes en el *tiempo originario*. En consecuencia *lo pasado*, como lo *ocurrido*, —de donde se *deriva* nuestra noción corriente de *el pasado*, se encuentra ya de hecho en la dimensión de *presencialidad* que caracteriza y fundamenta lo que entendemos por *el presente*—. En la *presencialidad*, como la dimensión originaria y fundante de lo que entendemos como *el presente*, encuentra el hombre su propio Ser en la condición de apertura ante el Ser. Esta

dimensión originaria de la *presencialidad* no es el “resultado” de lo que ha ocurrido en un pasado de hechos acumulados, sino que es desde esta *presencialidad* que *lo pasado*, como *el pasado*, adquiere su *sentido* y *relevancia*. De la misma manera se nos revela la constitución de lo que llamamos *el futuro*. En nuestra condición ordinaria de comprensión lo concebimos —y, por supuesto, sin objetar en nada la “comprobación empírica”— como el resultado proyectante de lo que en este *presente* se entreteje hacia ese *futuro*. Sin embargo, desde el punto de vista ontológico la dimensión originaria de la *presencialidad* es en un cierto sentido *existencial* de hecho *proyección* de *lo futuro*. En este sentido la dimensión originaria de *lo futuro* confiere posibilidad de constitución a las dimensiones originarias de *lo pasado* y de *lo presencial*. Por insólito que suene, en la visión ontológica del tiempo originario, fundante del tiempo derivado propio de nuestra comprensión ordinaria, se le confiere justamente al *futuro* el rasgo predominante que hace posible la efectividad de despliegue de la naturaleza humana en sus concreciones *sociales*, *culturales* e *históricas*. Desde la dimensión originaria de *lo futuro*, el hombre *proyecta* articuladamente la conformación de su destino por la determinación de lo *expectante*. Con la visión ontológico-existencial se pone de manifiesto, a mi manera de ver, un aspecto de la conformación de lo histórico, que la misma ciencia histórica, como ciencia óptica, no había podido captar: el hombre conforma su devenir no tanto, y no solamente, por la determinación del pasado, sino bajo la mirada silenciosa y muda de la expectación futura que le permite fundar el sentido de su presente y reinterpretar lo ocurrido en su pasado. El *futuro*, antes que un mero resultado estructurado de la imbricación pasado/presente, se revela como el verdadero *horizonte* configurador de nuestro presente.

Notas

- ¹ Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980 (Tomos I y II). En español: *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza editorial, 1999 (Tomos I y II).
- ² Máximo reconocimiento a su maestro Husserl expresa Martin Heidegger en su primera obra de fundamento *Ser y tiempo* al testimoniar: “Si estas

investigaciones alcanzan algún avance hacia la apertura de las `cosas mismas´, el autor (Heidegger) se lo debe en primera línea a E. Husserl, quien lo familiarizó con los más diversos campos de la investigación fenomenológica, a través de su estimulante dirección personal y la más libre entrega de indagaciones inéditas durante sus años de enseñanza en Freiburg.” M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max niemeyer Verlag, 1979, pág.38, nota 1. (En adelante, salvo indicación contraria, toda traducción es del autor de este artículo). En español: *Ser y tiempo*. México: FCE, 1993, traducción de José Gaos. Igualmente: *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. Traducción de Jorge Rivera.

- ³ El paso de la fenomenología de Husserl a la fenomenología de Heidegger es objeto de investigación expositiva del autor. Particularmente la fuente de tal distinción se encuentra en el Tomo 20 de la obra de Heidegger titulada *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* y que recoge el curso catedrático del semestre de verano de 1925. Hay traducción reciente: Heidegger, M: *Prolegómenos para una historia del tiempo*. Madrid: Alianza editorial, 2006. En tal sentido es de relevante aporte el trabajo de Von Herrmann, F.-W.: *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1988.
- ⁴ Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976. Versión actualizada en español del Prof. Pedro Ribas. Kant, E.: *Crítica de la razón pura*. México: Taurus, 2006. (Es la misma edición que hasta hace poco llevaba el sello editorial de Alfaguara). Las citas en adelante son siempre de la versión alemana. Igualmente para los efectos de este texto en adelante es referido con las siglas Cdrp.
- ⁵ En especial el esfuerzo teórico mostrado en el Tom. I de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl que lleva por título *Prolegomena zur reinen Logia*, op. cit., donde Husserl demarca el límite epistemológico del campo de la lógica respecto del campo de la psicología. Igualmente su obra: *Formale und transzendente Logik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1981, edición original de 1929.
- ⁶ Ver final de la nota 4.
- ⁷ De su prolija obra son de especial interés en relación con la base teórica kantiana: Piaget, Jean: *Introducción a la epistemología genética*: Tomo 1, *El pensamiento matemático*; Tomo 2, *El pensamiento físico*; Tomo 3 *El pensamiento biológico, el pensamiento psicológico y el pensamiento*

sociológico. Buenos Aires: Paidós, 1975. Igualmente ilustrativos del mismo: *La formación del símbolo en el niño*. México: FCE, 1961 y *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Madrid: Aguilar, 1969.

- ⁸ Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976. Pág. B19.
- ⁹ El texto original en cuestión dice: *Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik*. Kant: op. Cit., pág. A XI
- ¹⁰ “Eine Denkungsart”, Kant: op. cit., pág A XI.
- ¹¹ En cuanto a un ejercicio previo: *Vorübung*, Idem
- ¹² Kant: op. cit. Pág. A841/B 869.
- ¹³ Kant: idem
- ¹⁴ Kant: op. cit., pg. A VII, el cual constituye la “entrada” de fundamento reconocida en la primera introducción de la Cdrp.
- ¹⁵ La segunda obra de fundamento después del giro crítico comenzado con la Cdrp, aparecida en 1788: Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, 10ª. Edición de la original. Reciente edición en español: Kant, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza editorial, 2002.
- ¹⁶ Esta constituye la reconocida tercera obra de fundamento del giro crítico kantiano, aparecida en 1790: Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix meiner Verlag, 1990.
- ¹⁷ Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, Prefacio, folio 4.
- ¹⁸ Ver la exposición al respecto en *La estética trascendental* de la Cdrp donde se expone la tesis kantiana acerca del tiempo y del espacio.
- ¹⁹ Véase pág. A 30/B 46 de la Cdrp.
- ²⁰ “Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden.”: “El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia”.
- ²¹ Kant, I. op. cit., pg A31/B46.
- ²² Idem, “aller Anschauungen überhaupt”
- ²³ Idem, pág. A31/B47
- ²⁴ Idem, pág. A31-32/B47.

- ²⁵ Idem, pág. A34/B51.
- ²⁶ Los textos claves en la obra de Heidegger para esta afirmación son: Heidegger, M: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1977. Tomo 25 de la Obra Completa) y *Kant und das problem der metaphysik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1991. Tomo 3 de la Obra Completa. En español solamente está traducida la segunda: *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, España, 1993. Por supuesto en diferentes apartes de distintas obras comenta e interpreta a Kant de forma tal que me permite esta interpretación al respecto.
- ²⁷ Véase en *Ser y tiempo* el desarrollo dedicado en la segunda sección acerca del Dasein y la Temporalidad, en *Sein und Zeit*, págs. 267-437; en la traducción de José Gaos, *El ser y el tiempo*, págs. 361-471; en la traducción de Jorge Rivera, *Ser y tiempo*, págs. 389-451. Igualmente en el curso catedrático titulado *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., el primer capítulo de la primera parte titulado: “Die These Kants: Sein ist kein reales Prädikat” (“La tesis de Kant: el ser no es ningún predicado real”).
- ²⁸ Esta constituye la tesis central de fundamento de toda la concepción e interpretación que plantea Heidegger acerca de la naturaleza esencial del Hombre. Ella está sucinta justamente en su primera obra de fundamento, *Ser y tiempo*, en el Parágrafo 4 de la Introducción.
- ²⁹ Propuesta central en su planteamiento que ya se expresa en la Introducción de *Ser y tiempo*, en cuyo Parágrafo 5 de su Segundo Capítulo formula preparatoriamente a la exposición de su propuesta: “...debe ser señalado, que aquello, desde donde el Dasein [el Hombre entendido como Dasein] comprende en forma no explícita e interpreta absolutamente algo así como el Ser, es el tiempo.” pág. 17 de la versión original alemana. Lo intercalado entre corchetes es mío.
- ³⁰ Véase en esta tesis ampliamente desarrollada en *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., completa. Igualmente en la Segunda Sección de la Primera Parte de *Ser y tiempo*. Muy especialmente es de gran ayuda lo expuesto en la segunda sección de su curso catedrático Prolegomana para la historia del concepto de tiempo, op. cit., en la traducción al castellano.
- ³¹ Especialmente en el Párrafo 81 de *Ser y tiempo*, titulado: “La intratemporalidad y la génesis del concepto vulgar del tiempo”.

Bibliohemerografía

- ARON, Raymond: *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1980, 1° edic. en francés en 1965
- ARON, Raymond: *La era tecnológica*. Montevideo, Edit. Alfa, 1972
- HEIDEGGER, Martin: *Die Frage nach der technik» en Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Verlag Günther Neske Pfullinger, 1954¹, 1978⁴
- _____ : *Die Grundprobleme der Phänomenologie. (Semestre de verano 1927)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975
- _____ : *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1972
- _____ : *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, Tomo 58 de la Obra Completa.
- _____ : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs. (1925)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____ : *El concepto del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 1999
- HUSSERL, E.: *Die Idee der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986
- _____ : *Die Grundprobleme der Phänomenologie (1910/1911)*. Hamburg: Felix Meiner, 1977
- _____ : *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- KANT, Emanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
- PEDRIQUE, Lionel. *Logik und Zeitlichkeit. Heideggers Untersuchungen zur Logikfrage im Umkreis der Fundamentalontologie*. Mérida/Freiburg: Contacto Educaciones, 1996.
- _____. *Ontología del fenómeno*. Mérida: Ediciones del Vicerectorado Académico, ULA, 2002
- _____. *Zeitlichkeit der Logik*. Bollschweil bei Freiburg: Verlag Dr. Grüb, 2002
- PIAGET, Jean: *Introducción a la epistemología genética*. Buenos Aires: Paidós, 1975, 3 tomos.
- POPPER, Karl P.: *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1962¹, 1971³
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Tomo I de *Schriften* en Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980.