

# Filosofía Trascendental Mundaneizada

EZRA HEYMANN  
Universidad Central  
Caracas

## ABSTRACT

This paper offers support to Heidegger's first book on Kant insofar as the subject of knowledge is seen as an empirical being in the midst of beings and exposed to them. But in accordance with this view, it emphasizes experience as causal insertion in the world rather than (imaginative) intuition. Consequently, it emphasizes the realistic trend of the second edition of the *CpR*, a trend which is anticipated in the *Analogies of Experience*. In its last section, the paper supports Alberto Rosales' view that piecemeal synthesis is the existential basis of the transcendental unity of consciousness, whereas the later is the ideal basis of the former.

Los que pertenecemos a la generación que se ha formado después de la segunda guerra mundial, nos hemos acercado a la *Crítica de la Razón Pura* a través del libro que le dedicó Heidegger. Más tarde, lecturas más asiduas de Kant mismo, la ampliación de la esfera de las voces que atendimos junto con la preferencia por un estilo filosófico centrado en el examen ceñido de argumentos y resistente a las sollicitaciones patéticas, en breve, un enfoque más analítico del quehacer filosófico, ha hecho que para no pocos el libro de Heidegger pasara a un segundo plano.

Una ocasión de relectura se dió con la publicación del curso titulado «Interpretaciones fenomenológicas de la *Crítica de la Razón Pura*» que Heidegger dictó en 1927/28, es decir solo un año antes de la publicación de su *Kant y el problema de la metafísica*. Quizás por haber sido destinado a ser expuesto personalmente ante los alumnos del curso y de cara con su mirada interrogante, el curso desarrolla en un ducto más cauto y matizado y de manera menos imperiosa las ideas que conocimos en el libro antes publicado. Esta relectura nos facilitó una nueva comprensión de la ya lejana satisfacción juvenil con la cual habíamos acogido la enérgica remodelación a la cual Heidegger sometió la filosofía kantiana, aún cuando discrepamos con muchas tesis específicas.

En el intervalo entre las dos publicaciones se dió a conocer *La pregunta por la cosa* y el pequeño escrito *La tesis kantiana sobre el ser* que pertenecen a una etapa muy diferente del pensamiento de Heidegger y marcan una

diferencia de postura filosófica que se revela con particular nitidez a propósito de Kant. Los textos de finales de los años 20 y los de los comienzos de los 60 despliegan hermenéuticas radicalmente opuestas. En los primeros Heidegger retoma los asuntos planteados por Kant como asuntos de su propio pensamiento, así como en realidad todo autor filosófico propone las ideas que pone de relieve no como peculiaridades suyas, sino como un asunto del cual espera que sus lectores reconozcan en él su propio problema o que queden motivados a acogerlo como su propio asunto. De acuerdo con esta postura el lector filosófico e intérprete que es Heidegger trata de entender el pensamiento de Kant como una lucha con problemas, tal que comprenderla y ubicarse en esta lucha no puede significar otra cosa que continuarla, proponiendo, desde luego, respuestas nuevas, ya que ante una lectura examinadora todo enunciado filosófico es precario, incoativo y menesteroso de desambiguación.

En el segundo grupo de textos en cambio el pensamiento de Heidegger está dominado por la idea de un destino histórico del Ser, que implica que en cada época de la historia de la filosofía el ser toma *una* determinada forma. La época del destino del Ser que Heidegger adjudica ahora al pensamiento de Kant es aquella de la total objetivación del ente bajo el control del Sujeto, que prepara el destino aciago del dominio planetario de la técnica. De este modo queda reducida la polifonía y la riqueza de motivos, que se entrecruzan en constelaciones variadas y nunca acabadas, a un solo tema. Cuan violenta es esta reducción, esto lo pueden ilustrar las siguientes líneas de *La Pregunta por la Cosa*: «La verdad acerca de lo que son las cosas en su cosidad se determina a partir de los principios de la razón pura»<sup>1</sup>. La razón pura sería la corte ante la cual se determina la cosidad de todas las cosas.

En un enfoque radicalmente distinto, en *Kant y el problema de la metafísica* se caracterizaba la concepción kantiana del conocimiento humano en continuidad con la concepción desarrollada en *El Ser y el Tiempo* como ser-en-el-mundo, en medio de los entes y expuesto a ellos, lo que extrañó mucho a reputados estudiosos y choca sin duda con la acentuación predominante en Kant de la legislación epistémica, y, si se quiere, onto-lógica, ejercida por el entendimiento conocedor (que no es, por cierto, la razón pura). Pero Heidegger destaca la actividad espontánea cognoscitiva como una actividad al servicio de una receptividad, como un ir al encuentro del ente que le permite a éste mostrarse de suyo en su ser propio, a través de las maneras en que se opone a nosotros y nos resiste: la única manera en que puede conocer un ser finito que no crea los entes sino que acusa su realidad y es menesteroso de ella. De esta

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*. Niemeyer, Tübingen, 1962, pág. 95.

manera el sujeto conocedor es en su ser más íntimo trascendencia: se contrapone al ente y trasciende aún a éste, para ubicarlo en la red de relaciones cuyo horizonte constituye el mundo.

Pudo causar extrañeza el referirse al objeto fenomenal kantiano como «el ente», el caracterizar el sujeto conocedor como expuesto en el mundo en medio de los entes y hablar del entendimiento como espontaneidad receptiva. Por una parte, este enfoque parece ignorar la distinción kantiana entre una conciencia empírica y una trascendental; por otra parte, pasa por alto el hecho que Kant afirma repetida veces, principalmente en la primera edición de la CRP, que en el conocimiento tenemos que ver meramente con representaciones nuestras. Efectivamente, una de las posturas adoptadas por Kant parece ser la de un inmanentismo metodológico, para el cual la objetividad no es más que un cierto orden entre nuestras representaciones. Ante todo en la primera versión del capítulo «Los paralogismos de la razón pura» se dice que «la percepción exterior es ...lo real mismo» (A375) y «en el espacio no hay nada más que lo que se representa en él» (A375 Nota). Ya que de estas representaciones nuestras no podemos inferir nada acerca de una realidad subyacente que apareciera a través de ellas, parece legitimarse plenamente la frase de Federico Riu de que los fenómenos son sólo la apariencia de un aparecer, o el aparecer de una apariencia<sup>2</sup>, y en esta medida se justifica también la caracterización de la doctrina de la CRP como un idealismo subjetivo, en el sentido en que lo es el de Berkeley, así como lo presentó la primera reseña, escrita por Garve, que mereciera la CRP.

Visto a partir de ahí debe aparecer como un parche incongruente el agregado de la segunda edición titulado «Refutación del idealismo» en el cual se señala:

1. que toda determinación temporal presupone algo persistente en la percepción,

2. que ésto, lo permanente, no puede ser una intuición en mí, es decir una representación, porque mis representaciones necesitan la referencia a lo persistente distinto de ellas, para poder ser determinadas en el tiempo. Se concluye luego

3. que la percepción de eso, lo perdurable, es posible sólo por una cosa fuera de mí, y no por la mera representación de una cosa fuera de mí. Evitando un posible mal entendido con respecto a «cosas fuera de mí» Kant agrega en la

<sup>2</sup> F. RIU: "El mundo del espejo. Crítica y metafísica en Kant." Episteme N.S., Nº 2, Caracas, 1982, págs. 85-117.

línea siguiente «la existencia de cosas efectivamente reales que percibo fuera de mí» (B275).

Sin embargo, se puede mostrar que este agregado no vuelve la concepción kantiana incongruente, sino que con él se afianzó y ganó en consistencia una de las vetas de la obra ya presente en la primera edición. Junto con la «Refutación del idealismo» contribuyen a este afianzamiento el final de la «Estética Trascendental», agregado igualmente en la segunda edición, y la eliminación de los enunciados de corte berkeleyano del capítulo acerca de los Paralogismos.

El lenguaje kantiano en términos de apariciones (*Erscheinungen*), intuiciones (*Anschauungen*, palabra que puede traducirse también con «visualizaciones»), y en general, de representaciones, favorece un modelo ocular, en el cual algo aparece o desaparece en el campo de la visión, de tal manera que a lo sumo se puede esperar un cierto orden en estas apariciones. La descripción en términos meramente ópticos ignora todo juego de fuerzas en la realidad, y se presta a una concepción como la de Malebranche y Berkeley, quienes le niegan a la realidad física toda eficacia, reduciéndola a un juego de fenómenos a través del cual se manifiesta la voluntad de Dios, un poder que, por cierto, admite a su lado como agentes a los espíritus finitos, pero de ninguna manera una realidad física con poderío propio.

La primera edición de la Crítica parece no querer excluir de antemano una visión de la realidad de este tipo, que puede llamarse fenomenalista, y que puede balancear en diversas maneras la actividad y la pasividad del sujeto conocedor frente a lo que aparece. Característico de esta concepción es no admitir ninguna distancia, ninguna dualidad entre nuestra representación y la cosa representada. La «Refutación del idealismo» en cambio, reivindica abiertamente esta no-coincidencia como reclamada por la naturaleza misma de la conciencia, que puede ser descrita por esta razón como trascendencia: la conciencia, en tanto que conciencia temporal de sí, requiere que podamos distinguir de nuestras propias representaciones las cosas que percibimos fuera de nosotros, como aquellas que se oponen a una ordenación temporal arbitraria. Igualmente se dice en el agregado a la «Estética Trascendental» (B72) que nuestra intuición se llama sensible porque depende de la existencia del objeto que afecta nuestra facultad representativa.

Será muy difícil encontrar en el texto de la primera edición una afirmación igualmente unívoca de que el objeto al cual *referimos* nuestras representaciones sea el mismo que nos afecta. Si bien el término «afección» lleva de suyo un

significado causal, este no se vuelve expreso bajo la forma de una presentación de dos términos distintos, así como lo requiere la relación causal. Es de este modo que la primera edición puede mantenerse abierta tanto para una lectura de acuerdo con la cual el conocimiento se produce en cuanto el sujeto interpreta sus transacciones causales con los entes en el mundo, como para una lectura berkeleyana, de acuerdo con la cual tenemos que ver sólo con apariciones puestas en ciertos órdenes, y acerca de cuya causa podemos hablar sólo en términos de la fe religiosa. En esta última lectura Kant se distinguiría de Berkeley sólo por cuanto agrega que el orden de las apariciones no es una aparición o un dato más, sino elaborado de acuerdo con nuestras facultades de síntesis, por la cual sólo se constituye algo como objeto de conocimiento.

¿Podemos no obstante encontrar ya en el texto de la primera edición prefigurado un cognoscente que vive en medio de los entes, con los cuales mantiene transacciones causales que son el fundamento de su conocimiento?

Heidegger ubica la trascendencia del sujeto en su condición de requerir una intuición dada, y de referirse su pensamiento de antemano a la intuición. Pero el concepto de intuición no es suficiente sin más para justificar una interpretación mundaneizada de Kant, ya que una lectura berkeleyana acepta perfectamente la intuición dada, sea que minimice el elemento intelectual como Berkeley mismo, o que lo realce, así como lo había hecho Malebranche. Es la peculiar doctrina kantiana que da cuenta de la diferencia de nivel entre el plano de la intuición y el de la *experiencia*, (en particular las correspondencias que existen entre la «Refutación del idealismo» y la segunda de las «Analogías de la experiencia» presente ya en la primera edición), lo que justifica la lectura de la *Crítica* en términos de un sujeto que puede realizar una actividad constitutiva de la determinación objetiva de lo real sólo en la medida en que está expuesto a éste.

La «Refutación del idealismo» señala primero la necesaria referencia a algo perdurable fuera de mí para poder determinar nuestra existencia en el tiempo, y por ende para poder tener «conciencia en el tiempo», y luego en la «Observación 2» (B277-278) se señala que toda determinación temporal se realiza a través de los cambios en las relaciones exteriores. El primer señalamiento coincide con la «Primera Analogía», el segundo con la «Segunda Analogía», en la cual se señala que la asimetría que caracteriza la relación con un antes y después *objetivos* no hace más que reflejar la asimetría de la relación causal. Nos damos cuenta ahora que el orden temporal del cual hablaba Kant a propósito de la intuición, (advirtiendo que sólo podemos concebir una recta trazándola sucesivamente en el pensamiento, o captar un contorno dado

recorriéndolo), ha sido un tiempo subjetivo que constituye un orden arbitrario en el cual lo que se recorre en una dirección y sentido puede ser también recorrido o trazado en el sentido opuesto. Se trata sólo de un tiempo pensado o imaginado, para el cual es irrelevante la cuestión acerca de cuanto demoramos nuestro trazado o recorrido, ya que esta última cuestión se refiere a un tiempo objetivo, igual a aquél al cual nos referimos cuando decimos: «me tomó algún tiempo hacerme claro ésto». Sólo el tiempo objetivo representa la coordinación entre un proceso nuestro y un proceso independiente que se desarrolla en nuestro entorno y de cuyo orden estamos pendientes. Fue Heidegger quien había hecho ver en *Ser y Tiempo* que todo «ahora» significa un «ahora cuando»....: ahora que llega el autobús, ahora que subo en él, ahora que se libera un asiento, ahora cuando llega a mi destino. Nótese, que no se trata de una coordinación entre un tiempo o proceso subjetivo y otro objetivo, sino entre dos procesos objetivos cuando digo: «ahora me puedo sentar».

Ahora bien, esos procesos objetivos pueden ser conocidos por cuanto desde un aquí y ahora tiendo imaginativamente un tiempo prospectivo y retrospectivo. Cuando San Agustín habla de la presencia del pasado, la presencia del presente y la presencia del futuro, estas presencias no son lo mismo que el ahora también presente, el cual no puede determinarse y distinguirse de otros ahoras sino por sus concomitancias, por los encuentros particulares que tienen lugar en él. Necesitamos entonces a los efectos de la experiencia dos órdenes temporales:

1. El de los procesos reales de los entes en el mundo y de nosotros mismos como entes en el mundo, procesos que se interceptan y se cruzan de tal manera que se nos da la oportunidad de intervenir y de quedar afectados en esos encuentros. Estos procesos constituyen el orden temporal objetivo.

2. Una capacidad nuestra de reunir en *una* visión, en *una* conciencia, las etapas distintas de estas líneas del devenir, para que una sucesión de posiciones, estados e impresiones puedan ser concebidas de tal manera que formen una determinada trayectoria espacial o configuración temporal. Entendemos la formación de una experiencia y de un conocimiento si podemos dar cuenta de la formación temporal subjetiva de una intuición, esto es, de la configuración espacio-temporal presente a nosotros, que Kant estudia en la «Deducción Transcendental» de la primera edición: se trata del célebre tema de la triple síntesis.

Kant establece aquí inicialmente: «Toda intuición contiene en sí un múltiple, que sin embargo, no podría ser representado como tal, si el ánimo no distinguiese el tiempo en la secuencia de las impresiones, ya que en tanto que

contenida en un instante, una representación no puede contener nunca otra cosa que una unidad absoluta.» (B99).

Este punto de partida no se verifica sin una reflexión a partir de la cual se precisa su sentido. Una primera pregunta: ¿No puedo acaso percibir de una vez un acorde de dos sonidos? La percepción instantánea de un acorde no es una intuición ya que por intuición se entiende de antemano una configuración espacio-temporal, pero la pregunta está igualmente justificada por la explicación agregada por Kant «ya que en tanto contenida en un instante una representación no puede contener nunca otra cosa que una unidad absoluta». Ahora bien, un acorde de dos tonos es simplemente un fenómeno sonoro único, cualitativamente distinto de los tonos que lo componen, y podemos percibirlo como compuesto sólo cuando conocemos ya los dos tonos aisladamente. Lo mismo pasa con un sabor único, en el cual sólo el experto, por su experiencia previa, sabrá distinguir los ingredientes.

Más peso tiene una segunda pregunta: ¿No percibimos acaso de golpe y de una vez un pequeño cuadrado que de suyo contiene una multiplicidad (puntas superiores e inferiores, derechas e izquierdas)? Lo mismo podemos decir del follaje de un árbol percibido a suficiente distancia. Creo que la respuesta a la primera pregunta nos ayuda a responder a la segunda. La percepción de un cuadrado sería simplemente algo cualitativo e irreduciblemente distinto de la percepción de un triángulo o de un círculo igual como en el caso de los sonidos y sabores, y no se distinguirían sus partes, si no tuviéramos la capacidad, aún en la percepción que se da de una vez, de concebir el sentido de un movimiento hacia arriba o hacia abajo, hacia la derecha o hacia la izquierda. Roberto Torretti, quien ha hecho algunas observaciones iluminadoras sobre la triple síntesis, responde a esta pregunta afirmando que la percepción del follaje no es instantánea, sino que requiere algún tiempo, pero me parece que con esta respuesta se desliza del tiempo presencial a una cuestión de tiempo objetivo que no es relevante aquí. Lo que importa no es si el golpe de vista por el cual percibo un pequeño cuadrado toma una quinta parte o un décimo de segundo - y ¿qué sería un instante perceptivo?- sino la conciencia de la *posibilidad* de recorrer la figura en una dirección y sentido o en el otro, de *concebir* una secuencia producida por un recorrido<sup>3</sup>. Sólo así podemos entender la frase «distinguir el tiempo en la secuencia de las impresiones». Que se compruebe de hecho una secuencia de impresiones, presupone a alguien que los cronometre, reloj en la mano, o usando, falto de uno mejor, al propio cuerpo como reloj. Esto significaría ubicarlos en un tiempo objetivo. Pero esto presupone, de

<sup>3</sup> Es el mérito de R. Torretti (1980, pág. 202) haber interpretado las formas a priori de la sensibilidad kantianas como «la autoconciencia de *postestades*».

acuerdo con la «Segunda Analogía», un proceso al cual se aplica el principio causal representado precisamente por el reloj, lo que no viene al caso cuando sólo imagino una *posible* secuencia. Puedo imaginar una secuencia lenta o rápida, así como una para la cual la velocidad es irrelevante; pero esta es una cuestión muy distinta de la cuestión si soy lento o rápido para imaginar algo, lo que interesa sólo cuando se estudian mis características particulares en el marco de un laboratorio de psicología, donde mis autopercepciones pueden ser mapeadas contra el movimiento estandarizado que llamamos «reloj».

Una vez que Kant ha hecho el señalamiento de que una intuición, que por definición incluye distinciones internas, puede darse sólo a través de un despliegue temporal, que por las razones aducidas propongo interpretar como imaginativo, es decir como potencial, Kant señala que con ello está postulada una síntesis de la aprehensión, al quedar la multiplicidad espacial y/o temporal recorrida y recogida. Que este recorrido puede ser meramente imaginario, lo muestra el punto y aparte siguiente, en el cual se señala que esta síntesis debe poder realizarse también a priori, sin dato empírico. Es el ejemplo del trazado de una recta en el pensamiento, como lo describe Kant. Pero cuando se trata de la aprehensión de una configuración empíricamente dada, que tenemos que percibir en una secuencia real de lo dado en el tiempo, se plantea de manera manifiesta un problema, que de manera menos manifiesta podría darse en todos los casos: para que lo recorrido pueda ser recogido en una unidad, hace falta que las partes ya recorridas sigan siendo co-presentes, por lo que Kant hablará de una síntesis de la reproducción presupuesta por la misma síntesis de la aprehensión.

En el primero de los ensayos que constituyen el libro *Siete Ensayos sobre Kant*<sup>4</sup>, «Apercepción y Síntesis en Kant», Alberto Rosales analiza minuciosamente los problemas de esta síntesis. Como ejemplo considera una secuencia de sonidos, en cual caso la secuencia subjetiva es también una objetiva de modo que para aprehender la configuración sonora estamos obligados a atender cada sonido a paso que se produce independientemente de nuestra voluntad.

Evidentemente no podría aprehender jamás una melodía, y ni siquiera darme cuenta de una cantidad de golpes sucesivos si los sonidos pasados no estuvieran en alguna forma copresentes en su conjunto. Kant habla aquí de reproducción, de acuerdo con la distinción entre una imaginación reproductiva y una productiva. Ahora bien, advierte Kant, que se reproduzca *de hecho* en mí el sonido pasado, no serviría de nada si no fuera acompañado de una conciencia

<sup>4</sup> Editorial de la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.

de que se trata precisamente del sonido que acabo de oír. De esta manera la síntesis de la reproducción implica a su vez una síntesis del reconocimiento, en la cual el sonido reproducido queda identificado con aquel que he oído hace poco. Pero ahora, pregunta Alberto Rosales, para poder comparar un sonido reproducido con uno antes oído y poder reconocerlo como el mismo, el sonido pasado debe seguir siéndome accesible, debo retenerlo todavía. Pero si retengo el sonido pasado y de esta forma me sigue siendo presente ¿debo postular entonces además una reproducción del sonido, tal como ocurre cuando canto de nuevo una tonada ya oída? ¿O será que cuando Kant habla de reproducción a propósito de la formación de una configuración temporal en mi audición, él llama reproducción simplemente a la retención del sonido oído, sin necesidad de su duplicación? Pero entonces, ¿por qué postular en este contexto, una síntesis de reconocimiento así como lo hace Kant? Ahora bien, esta dificultad podría despejarse si advertimos una dificultad más, asociada con la idea del reconocimiento de lo reproducido. Kant habla de un reconocimiento en el concepto, lo que Alberto Rosales precisa, con buenas razones, como un reconocimiento en el concepto o en el esquema de una construcción en la intuición. Ahora bien, evidentemente, un perfume no lo reconocemos por un concepto o un esquema. Lo mismo cabe para el reconocimiento de un *do* no relacionado con ningún otro sonido, en el caso de aquellos que, dotados de oído absoluto, son capaces de reconocerlo. De un reconocimiento según un esquema puede hablarse solamente con respecto a una configuración, o una parte suya que tenga a su vez el carácter de una configuración, o de un elemento en tanto que este tiene un papel determinado dentro de una configuración percibida. Entonces podemos proponer la siguiente lectura: no identifico el *do* que me es compresente con el *do* pasado aislado, sino que lo reconozco como parte integrante de la configuración, de acuerdo con la regla o el esquema de la secuencia que capté y que me permite reproducir la secuencia entera, lo que coincide con la observación de Kant en A 101, de que «...sin una cierta regla a la cual las apariciones están sometidas de suyo no podría tener lugar una síntesis empírica de la reproducción». Que Kant señala luego, en A 102, que la síntesis de la reproducción al igual que la de la aprehensión sea necesaria también en la intuición pura, confirma que se trata de la capacidad que nos da la captación de una regla que regula la ejecución o evocación de la partes. Así, cuando construyo de acuerdo con cierto esquema, digamos, un círculo, es la persistencia, la retención de una cierta regla de construcción, la que impide que, literalmente, me salga por la tangente.

Rosales señala: «... como la conciencia de la unidad de la síntesis es una etapa de esa actividad de identificación, sin ella la unidad de la conciencia no podría llevarse a existencia. Desde su punto de partida en la retención de esas

conciencias empíricas, esa actividad es autoconciencia y ya desde esa retención esa actividad es una progresiva unificación de la conciencia misma». (p.60). Un poco más arriba señala: «Por ello, la unidad de esa conciencia no es algo que *existiera* siempre ya, flotando por encima de la multiplicidad, sino algo que tiene que *llevarse a existencia*, a partir de esa multiplicidad de conciencias empíricas, en tanto estas se identifican entre sí como un ‘Yo pienso’». Y luego: «Si el Yo pienso es fijo y permanente (A 123) lo es como *meta posible* de esa necesaria unificación».

De esta manera da cuenta Rosales de la aparente discrepancia en la «Deducción Trascendental» al aparecer la unidad trascendental ya como fundada en la síntesis de lo múltiple de nuestras intuiciones, como lo formula A 106, ya como «la condición originaria y trascendental», pocas líneas más adelante (en A 107). Rosales la explica señalando a la actividad sintética como fundamento de la *existencia* de una unidad de la conciencia, mientras que esta última es lo que en lenguaje aristotélico se llamaría causa formal y final de la actividad sintética.

Rosales llama la atención sobre el hecho que Kant habla de la conciencia empírica preferentemente como conciencias plurales, centrada cada una en una intuición o un tema o asunto, conciencias que son las que necesitan ser conectadas y unificadas, más que operadoras de la síntesis. Sólo a regañadientes, *anakázomen*, acepto esta observación, plenamente respaldada por los textos. Pero esto no quiere decir que no haya para Kant prefiguraciones *existentes* de la unidad trascendental *pensada*. Al haber Rosales señalado el papel de la retención en la formación de una conciencia unitaria, abre el camino para una consideración de lo que Kant llama el sentido interno, visto como la urdimbre retentiva y protensiva de la unidad de la conciencia fáctica. Esta unidad *esbozada* se revela igualmente en el plano del juicio, ya que un juicio no se formula simplemente para ser establecido y archivado, sino que, así como se fundamenta en experiencias y consideraciones anteriores, no se formula sino en vista de conclusiones futuras. Rosales señala: lo que se da, es el *Yo pienso* unitario como facultad. Heidigger introduce aquí un término medio que me parece feliz: El *yo pienso* debe ser entendido como un *yo puedo* (yo puedo vincular), que es una facultad encarnada en un sentimiento real.

La discusión acerca de la relación entre la unidad trascendental de la apercepción y el trabajo cotidiano, paso a paso, de la síntesis que se opera con respecto a una situación mundana cada vez nueva, al descartar una unidad trascendental que opera como un *Deus ex Machina*, fortalece a mi entender la comprensión del sujeto conocedor como un ente que se desempeña en el medio

de los entes, una concepción de un sujeto mundaneizado que merece ser llevada más allá de Heidegger.

### Referencias Bibliográficas

**Heidegger, Martin (1962)**

*Die Frage nach dem Ding*, Tübingen: Niemeyer.

**Rosales, Alberto**

*Siete Ensayos sobre Kant*. Mérida: U. de los Andes.

**Riu, F. (1982)**

"El Mundo del Espejo. Crítica y metafísica en Kant" *Episteme N.S.*, N°2, Caracas, p.85-117.

**Torreti, Roberto (1980)**

*Kant*. 2da. ed. Ed. Charcas.