

La aportación ontológica de lo *a priori*. Heidegger tras los pasos de Kant

Lourdes Flamarique*

Resumen: Los conceptos y problemas de la filosofía kantiana juegan un papel central en el pensamiento del joven Heidegger. Este trabajo analiza la comprensión del concepto de *a priori* que Heidegger ofrece principalmente en las lecciones de 1925 y en *Kant y el problema de la metafísica*. Sin la aspiración a una nueva metafísica, Heidegger extrae todo el rendimiento ontológico de lo *a priori*/trascendental que contiene la Crítica de la razón pura, una vez que ha quedado desligado de la legitimación del conocimiento objetivo, y lo enlaza con un concepto clave de la fenomenología: la intencionalidad.

Palabras clave: A priori, intencionalidad, trascendental, fenomenología.

The Ontological Contribution of the A Priori. Heidegger on the Heels of Kant

Abstract: The concepts and problems in Kant's philosophy play a central role in the young Heidegger's thinking. This article examines the understanding of the concept of *a priori* offered by Heidegger, primarily in the lessons of 1925 and in *Kant and the Problem of Metaphysics*. Without aspiring to a new metaphysics, Heidegger extracts all the ontological workings of the *a priori* / transcendental contained in the *Critique of Pure Reason*, after detaching it from the legitimacy of objective knowledge, and refers to it as a key concept of phenomenology: intentionality.

Keywords: A priori, intentionality, transcendental, phenomenology.

* Doctora en Filosofía. Profesora, Universidad de Navarra, España. Ha realizado estudios predoctorales y postdoctorales en las Universidades de Münster, München, Oxford y Boston. lflamarique@unav.es

Recibido: 2011 - 05 - 24
Aprobado: 2011 - 06 - 07

L'apport ontologique de l'a priori. Heidegger sur les traces de Kant

Résumé: Les concepts et les problèmes de la philosophie kantienne jouent un rôle central dans la pensée du jeune Heidegger. Ce travail analyse la compréhension du concept d'a priori qu'Heidegger présente principalement dans les leçons de 1925 ainsi que dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Sans vouloir une nouvelle métaphysique, Heidegger extrait tout le rendement ontologique de l'a priori/transcendental contenu dans la Critique de la raison pure, une fois dissocié de la légitimation de la connaissance objective et le lie à un concept clé de la phénoménologie : l'intentionnalité.

Mots-clés: A priori, intentionnalité, transcendantal, phénoménologie.

Si hay un concepto con el que se identifique la filosofía kantiana éste es el concepto de *a priori*. Aunque su uso referido a conocimientos o leyes es anterior a Kant, sólo a partir de su giro copernicano constituye un concepto central de la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia y, no en menor medida, de la metafísica. Como es sabido, en la *Crítica de la razón pura* el término '*a priori*' no designa meramente la cualidad de algunos juicios, ni sirve sin más al análisis lógico, sino que opera principalmente en el ámbito metafísico (lógico-trascendental). Al dar con los conceptos que permiten identificar los objetos de experiencia y definir su origen *a priori*, Kant no está reeditando el idealismo de Berkeley; trata de dejar a un lado tanto la explicación empirista-naturalista del conocimiento como el escepticismo.

La *desontologización* de la realidad que se infiere de las posiciones filosóficas modernas deja una única alternativa a la razón abierta a la realidad: descubrir las claves de la consistencia y cognoscibilidad de las cosas que, pese al escepticismo, acompañan nuestro habitar. La misión de dichas claves es claramente trascendental, pues no sólo facilitan los conceptos que reducen y unifican la variedad de la experiencia, sino que ofrecen una estructura capaz de soportar el cambio y movilidad de lo real. Al conocer, se puede decir que *salimos a un espacio propio*, al ámbito trascendental. El recurso a lo *a priori* se hace inevitable cada vez que tropezamos con regularidades en los estados de cosas, y parecen constituir las; además, esto viene a ser garantía de universalidad.

Tras Kant, tanto el pensamiento metafísico como la teoría del conocimiento se han visto frecuentemente urgidos a apelar a lo *a priori*. En plena sintonía o con claras discrepancias, la sombra del concepto kantiano se proyecta sobre todas las posiciones filosóficas. Como tan-

tos otros pensadores del siglo XX, Husserl y Heidegger forjan su pensamiento en un clima marcado por el neokantismo¹. La inspiración de la filosofía trascendental kantiana se reconoce en la exposición de lo trascendental como condición para la *exhibición objetiva* de la realidad. Tanto la espontaneidad de la subjetividad trascendental como la intencionalidad de la vivencia consciente aseguran el carácter emergente de las estructuras categoriales². Esto permite definir lo trascendental como *a priori*, independiente de la experiencia: es anterior a la experiencia como la posibilidad lo es a la actualidad.

Heidegger hereda de la fenomenología husserliana, entre otras cuestiones, la de la posibilidad de una ontología originaria. Sin embargo, desde los primeros años de trabajo conjunto, Heidegger sigue su propio camino; piensa que para abordar la cuestión del ser se requiere una apertura mayor que la que permite lo trascendental. En ese sentido Heidegger tiene que ser más anti-metafísico que Kant³. Su reformulación de la fenomenología se alimenta también de la lectura en clave de ontología fundamental de la *Crítica de la razón pura*; estas dos tareas se entrelazan en una etapa central del itinerario intelectual de Heidegger: la elaboración de *Ser y tiempo*⁴.

Ya en las primeras lecciones de 1919, los conceptos y problemas de la filosofía crítica

- 1 Una breve, pero acertada referencia al peso de neokantismo en los años de aprendizaje de Heidegger se encuentra en Dastur 1996, 113-129.
- 2 En una conferencia de 1924 Husserl presenta la fenomenología trascendental como la auténtica heredera del proyecto kantiano (Husserl 1965, 240-241).
- 3 En *Ser y tiempo*, afirma que los resultados positivos de la *Crítica de la razón pura* van más en la línea de la elaboración de lo que pertenece a la naturaleza en general y no tanto de una teoría del conocimiento: "Su lógica trascendental [de Kant] es lógica material *a priori* de la región del ser de la naturaleza" (GA 2, 11).
- 4 "In *Sein und Zeit*, the phenomenologico-hermeneutical leitmotif is the pole of differentiation and the transcendental leitmotif is the pole of unity" (Philippe 1998, 380). Heidegger propone un trascendentalis-

kantiana juegan un papel central en el pensamiento del joven Heidegger. Desde mediados de la década de los veinte hasta 1929 (año de publicación de *Kant und das Problem der Metaphysik*), Heidegger se ocupa con frecuencia e intensidad de Kant. En casi todas sus lecciones le dedica al menos un extenso capítulo. En 1925 dicta las lecciones *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, que incluyen precisamente una exposición sobre el concepto de *a priori*. En mitad de un curso sobre Aristóteles (al que había dedicado las lecciones de los últimos años) durante el semestre de invierno de 1925/26, Heidegger interrumpe su plan de clases y pasa a exponer la doctrina del esquematismo kantiano⁵. La primera parte de las lecciones del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, discute la tesis kantiana sobre el ser. En el siguiente semestre (1927/28) ofrece un curso titulado, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. De la relevancia de la filosofía kantiana en la cristalización de su propio pensamiento da cuenta el propio Heidegger en estas lecciones: “Cuando hace unos años estudié de nuevo la *Crítica de la razón pura* y la leí con el trasfondo de la fenomenología de Husserl, se me cayeron como escamas de los ojos, y Kant llegó a ser una confirmación esencial de lo acertado del camino en el que llevaba a cabo mi búsqueda” (GA 25, 431). Durante ese largo periodo, Heidegger dedica al menos un extenso capítulo a Kant en casi todas sus lecciones, también en las tituladas, *Problemas fundamentales de la metafísica*, que imparte en la década de los treinta (publicadas en 1963 con el título *Die Frage nach dem Ding*), tratan en gran medida sobre la filosofía crítica⁶.

La herencia kantiana opera como modelo imperfecto de la transformación de la problemática metafísica. Sin la aspiración a una nueva metafísica, Heidegger extrae todo el rendimiento ontológico de lo *a priori*/trascendental que contiene la *Crítica*, una vez que ha quedado desligado de la legitimación del conocimiento objetivo, y lo enlaza con un concepto clave de la fenomenología: la intencionalidad.

1. *A priori* y filosofía trascendental

Para Kant, el problema de la metafísica, como tantas veces se ha destacado, se convierte en el de la metafísica como problema (es decir, en el de su posibilidad); esto sitúa en la primera línea del criticismo la indagación filosófica sobre lo trascendental y lo *a priori*. La argumentación de la *Crítica de la razón pura*, cuyo objeto declarado es mostrar la posibilidad de un conocimiento *a priori* de objetos, viene siendo todavía hoy el modelo original del concepto de *a priori* que repite el pensamiento posterior (sin pretender ofrecer una copia)⁷.

Esta cuestión viene de atrás en Kant, si bien es en la *Crítica de la razón pura* donde logra una cumplida respuesta. La novedad del planteamiento kantiano no está tanto en el hallazgo de nuevos conceptos, como en la transformación del *viejo* método desde posibilidades implícitas en él mismo. En el *Preisschrift* -junto a las proposiciones indemostrables- Kant admite también la evidencia de unos conceptos primarios. El mismo Leibniz pretende reducir

mo débil frente al fuerte de Kant y Husserl; para Heidegger, el ser es proyectado trascendentalmente por el *Dasein*, pero las entidades no dependen en absoluto del *Dasein*. Su filosofía trascendental quiere ser también un baluarte contra el naturalismo. *Ibidem*.

- 5 Según Van Buren, en este periodo Heidegger piensa temas que desarrolla más tarde, como el final de la filosofía, la superación de la metafísica y la necesidad de un nuevo pensar; el contacto con la filosofía trascendental de Kant y su dedicación a la fenomenología suponen un descanso a sus proyectos escépticos (Van Buren 1994, 136).
- 6 En el libro *Die Frage nach dem Ding* Heidegger relata una conversación en la que Kant dijo una vez: “He llegado con mis escritos demasiado temprano, un siglo antes; sólo dentro de cien años se me comprenderá realmente, y entonces mis libros se estudiarán y valorarán de nuevo” (Varnhangen von Ense, Diario I, 46). Heidegger se pregunta: “¿hay en estas palabras una autovaloración vanidosa o será la desesperanza irritada de un hombre desplazado? Nada de eso; ambas actitudes

son ajenas al carácter de Kant. Lo que aquí se expresa es el profundo saber de Kant acerca del modo en que la filosofía se realiza y ejerce su influencia. La filosofía pertenece a las preocupaciones humanas más originarias. Respecto a ellas dijo una vez Kant: “Entre tanto, las preocupaciones humanas se mueven en un círculo constante, y retornan al punto en el que ya estuvieron una vez; entonces los materiales que están dispersos en el polvo, tal vez podrán reunirse en una magnífica construcción” (Respuesta de Kant a Garve, *Prolegomena*, editado por Vorländer, 194). Aquí se expresa la superioridad de un creador que sabe que la vara con que mide la “actualidad” es deleznable, y que lo grande tiene su propia ley de desarrollo”. Heidegger, *La pregunta por la cosa*, 59-60. Reproduce los versos de Schiller titulados “Kant y sus intérpretes”: “Wie doch ein einziger Reicher so viele/ Bettler in Nahrung/ Setz! Wenn die Könige baun, haben die/ Kärrner zu tun”.

- 7 Una amplia discusión se encuentra, entre otros, en: Boghossian 2000; Bonjour 1998.

mediante el análisis todo conocimiento a unos conceptos que no admiten divisiones ulteriores. ¿De dónde puede proceder la evidencia de lo que es indemostrable e inanalizable, al mismo tiempo que, por ser exclusivamente racional, es fundamento de síntesis? El intento de responder a esta cuestión marca el comienzo de lo que se llama el periodo crítico. Para responder a la pregunta por la posibilidad de un conocimiento *a priori* de objetos de experiencia, Kant se apoya en las dos operaciones cognoscitivas básicas de la ciencia en el racionalismo, el análisis y la síntesis, y en las nociones que se concentran a su alrededor: *a priori* y *a posteriori*, necesario y contingente, universal y particular. La novedad de la *Crítica* es haber transformado estos conceptos en funciones espontáneas de síntesis. La espontaneidad del sujeto “es un verdadero formalismo constitutivo *a priori*” (Llano 2002, 141).

Kant deja emerger poco a poco, con afirmaciones casi escolares, la naturaleza *a priori* de la red conceptual que ordena el mundo. Parece obvio que la mínima certeza en el conocimiento de la experiencia lleva a reconocer que no todas las reglas pueden ser empíricas y contingentes; más aun que las reglas decisivas tienen alcance universal y se nos imponen con necesidad. Se trata, por tanto, de la posibilidad de un conocimiento *a priori*, absolutamente independiente de toda experiencia, pero no sólo en sentido genético, sino también, y sobre todo, en el sentido teórico de su validez. Si esto es posible, la validez del conocimiento *a priori* sobre la experiencia no puede tener su fundamento, de ningún modo, en la experiencia, sino que es precisamente fuera y solo fuera de la experiencia donde cabe encontrar la garantía de la validez de nuestros conocimientos; validez que es también sinónimo de necesidad y universalidad: “Necesidad y universalidad estricta son, pues criterios seguros de un conocimiento *a priori* y se hallan inseparablemente ligados entre sí” (KrV, B4). Esto significa que lo *a priori* solo puede ser algo así como un “meta-conocimiento”, condición de conocimientos.

Traigo a continuación, brevemente, algunas ideas que jalona la exposición kantiana de

las condiciones *a priori* del conocimiento de objetos. Para mostrar la posibilidad de un conocimiento *a priori* basta con fijarse en las ciencias matemáticas y físicas. Pero, si nuestra mirada se dirige a las cosas, a los objetos que ofrecen cierta unidad y capacidad de efectuar y entrar en relación con otros, ¿encontraría también la exigencia de algo *a priori*? Al investigar los elementos que componen los juicios sintéticos *a priori*, no solo los científicos, Kant considera que, una vez eliminado de la experiencia lo que pertenece a los sentidos, quedan todavía ciertos conceptos originarios y algunos derivados de estos, que tienen que haber surgido enteramente *a priori*. Estos conceptos originarios “hacen que pueda decirse -o, al menos, que se crea que puede decirse- de los objetos que se manifiestan a los sentidos más de lo que la simple experiencia enseñaría, y que algunas afirmaciones poseen verdadera universalidad y estricta necesidad, cualidades que no puede proporcionar el conocimiento meramente empírico” (KrV, A2). Hay, pues, *aprioridad* y, por tanto, necesidad en el origen de algunos conceptos como el de sustancia (KrV, B6). Con ello, piensa Kant, queda desarticulado el núcleo conceptual de la metafísica.

Ahora bien, si hay conceptos *a priori* de los que dependen las cosas, es preciso conocer cuáles y cuántos son, más aún, cómo constituyen una unidad. El entendimiento es la facultad de conocer *a priori* mediante conceptos. Es muy conveniente, por tanto, “la descomposición -poco practicada todavía- de la capacidad misma del entendimiento, a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori*” (KrV, A65-6/B90). Consiguientemente, las condiciones que deben reunir estas categorías o conceptos *a priori* son varias: ser puros, es decir, no empíricos; pertenecer al pensar, al entendimiento; ser conceptos no derivados, elementales; y, por último, abarcar todo el campo del entendimiento. Estos conceptos agotan, por así decir, el entendimiento (KrV, A79/B105), lo conforman como tal en orden al conocimiento de objetos. Como comenta Heidegger, el entendimiento es no sólo la facultad de las reglas o unidades de síntesis, sino la fuente de ellas: le pertenece por su esencia el representar anticipativo de unidades (GA

41, 191). Estos elementos *a priori*, constituyen así los límites o el *campo de posibilidades* del entendimiento humano.

Una vez establecida esa limitación, la necesidad *de facto* que implica sólo puede satisfacer las exigencias de legitimación del conocimiento humano si es acompañada de una necesidad *de iure*. Además, la necesidad de los conceptos *a priori* es una necesidad *lógico-trascendental*, porque expresa la necesidad de las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento de objetos: es decir, suministran el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia y, en esa medida, son las condiciones *a priori* de su posibilidad (KrV, A94/B126). Por todo ello, la deducción trascendental es una pieza central de la *Crítica*, le compete legitimar la validez de condiciones *a priori* respecto a la experiencia. Está en juego que un concepto *a priori* que no tiene contenido empírico alguno, por lo que, si no es referido a la experiencia, no es más que la forma lógica de un concepto, pueda ser, sin embargo, la única actualidad de la realidad posible. La deducción trascendental asegura que lo *a priori* es posibilidad del conocimiento a la par que actualidad de lo conocido. Aquí radica la peculiar simetría de lo *a priori* y lo trascendental que prepara, entre otras, una lectura fenomenológica como la de Heidegger.

Si los conceptos puros por sí mismos no incluyen nada empírico, “tienen que constituir sólo condiciones de una experiencia posible” en la que basar su realidad (KrV, A95). Ellos contienen *a priori* el pensamiento puro de toda la experiencia. Es decir, las categorías son las condiciones de posibilidad de la experiencia, por lo que son objetivas o no son tales condiciones. Si el objeto de la experiencia es la representación de una unidad necesaria de fenómenos, esto no puede ocurrir sin aquello que realiza precisamente esa unidad. No hay experiencia propiamente sin que las categorías unifiquen “objetualmente” la información sensible. Por esto la necesidad y universalidad de lo *a priori* es equivalente a *objetividad*. De ahí que las condiciones del conocimiento *a priori* de objetos -por las que Kant se pregunta al comienzo de la

Crítica- son, al mismo tiempo, las condiciones que hacen posible el objeto mismo.

En definitiva, los conceptos puros no son copias de cosas sino *posibilidades de enlace* que funcionan como una red que organiza y da sentido a la multiplicidad de las impresiones sensibles. Sólo en una “red de fenómenos”, en la unidad de la experiencia, sin saltos ni vacíos, hay verdadera representación para Kant; es decir, conocimiento actual. La deducción trascendental tiene que legitimar la primacía de la representación y sus condiciones de posibilidad sobre los modos de enlace de objetos comúnmente aceptados en la articulación y comunicación de conocimientos; lo que viene a significar la *aprioridad* de todas las condiciones de posibilidad de la objetividad. Kant defiende una *epigénesis* de la razón pura: las categorías son primeros principios, espontáneamente pensados (*selbsgedachte*) de nuestro conocimiento (KrV, B167). Sutilmente pero con claridad, rechaza una explicación naturalista del conocimiento con argumentos que anticipan algunas tendencias contemporáneas: si la categorías fueran “disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia, carecerían entonces de necesidad, propiedad que forma parte esencial de su concepto”. Si la necesidad de los enlaces es meramente subjetiva, solo cabe decir que no podemos pensar de otro modo. “Esto es precisamente lo que más desea el escéptico, ya que entonces todo nuestro conocimiento a través de la supuesta validez objetiva de nuestros juicios no es más que pura ilusión” (KrV, B168). La clave está en advertir que la condición *a priori* de los conceptos puros se abre por igual a lo subjetivo y lo objetivo. *Las categorías son una formación mínima de conceptos por los que estamos siempre en la realidad y sólo dentro de esta es posible el error.*

Se entiende, entonces, que la doctrina de los elementos y principios *a priori* se pronuncie únicamente sobre la estructura racional de lo real como naturaleza, y establezca que estos principios fundan los principios de la investigación científica del mundo; no sólo los de la cien-

cia moderna, sino los de toda objetividad. Estos principios no regulan ciertos procesos naturales, sino la naturaleza como tal. Por tanto, no pueden ser confundidos con principios de una ciencia particular o meramente empíricos. Gracias a ellos la experiencia da paso a la naturaleza como orden racional. Su eficacia depende de una unidad esencial entre la realidad empírica y la objetividad igualmente empírica. Esa unidad esencial es competencia de lo *a priori* en sus distintos niveles. La objetividad es “producida” por las estructuras *a priori*: la formalización, la síntesis, no es una simple suma u ordenación, sino que es espontaneidad o actividad, produce el objeto en la acción cognoscitiva. Como afirma Vleeschauwer, lo *a priori* es no sólo la *ratio cognoscendi* de los fenómenos, sino también la *ratio fiendi* o su principio de estructura (Vleeschauwe 1962, 97).

Kant identifica la unidad de la experiencia con la forma conceptual de la experiencia. La objetividad posible es la objetividad pensable. En ese sentido cabe establecer las determinaciones de las cosas como fenómenos que les convienen de antemano, *a priori*, a raíz de las formas posibles de unidad del entendimiento, es decir, de las categorías. De lo que se sigue que el rendimiento de la filosofía crítica no se encuentra tanto en la teoría del conocimiento, como en una nueva comprensión de la tarea de mediación que realizan los conceptos. Si las condiciones subjetivas tienen validez objetiva hasta el punto de constituir los mismos objetos de experiencia, la filosofía crítica en su *proceso reconstitutivo* no ha hecho sino elevar a un plano trascendental la objetividad. Esto significa que “la Analítica trascendental llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible; nunca sobrepasar los límites de la sensibilidad –es el terreno demarcado por esos límites donde se nos dan los objetos– ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia” (A 247/B 303). Los fenómenos *ordenados* dentro de los límites de la sensibilidad se orientan, en tanto que fenómenos, a lo *a priori* de la misma, nunca a *algo fuera* del dato sensible.

En efecto, todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, todos los objetos del experiencia no son otra cosa que fenómenos, *simples representaciones*; como representaciones no poseen existencia propia. “Esta doctrina es lo que llamo *idealismo trascendental*” (A 491/B 519), concluye Kant. Esta doctrina –que reforma de manera radical la metafísica– ofrece la ventaja de disolver las aporías que han dificultado su avance como ciencia. “Lo que se *pierde* en alcance trascendente del conocimiento humano se *gana* en potenciación de la autonomía del hombre como sujeto” (Llano 2002, 284).

Kant completa la fórmula *idealismo trascendental* con la de *realismo empírico*. Pensadas conjuntamente, presentan a la subjetividad como extraña a sí misma, pues no consiste sino en los actos que “traen” la objetividad, a la vez que se descubre íntima a sí misma en ese mismo traer objetos. En ese sentido la filosofía trascendental prepara el terreno para la doctrina de la intencionalidad.

2. Fenomenología existencial y *a priori*

En los últimos años se ha generalizado la interpretación de *Ser y tiempo* en clave de filosofía práctica. Bien es cierto que varias décadas antes lectores expertos concluían que se trataba de una antropología. No cabe duda de que esta línea interpretativa está bien apoyada en los textos de Heidegger, y explica el uso y transformación que hace principalmente de conceptos aristotélicos. Sin embargo, el potencial filosófico que se pone en juego en *Ser y tiempo* no se reduce a esta forma de neo-aristotelismo, ni a la recuperación de la verdad práctica en detrimento de la teoría como modo de ser preeminente del hombre⁸. Algunos de sus conceptos característicos dejan ver claramente su deuda con la metafísica o la teoría del conocimiento. En concreto con la de Kant y los filósofos idealistas. El

8 Como ha mostrado Kisiel, Heidegger descubre, a través de Lask, una nueva dimensión significativa de la intencionalidad y la intuición categorial, así como una nueva comprensión del *a priori* que pueda corresponder a la facticidad del sentido transmitido como histórico (Kisiel 1993, 35; Vigo 2004, 178).

propio Heidegger promete el estudio del Kant más teórico como pieza central de la segunda parte del tratado. En las lecciones de 1927/28 dedicadas a la *Crítica de la razón pura* reconoce explícitamente la sintonía entre su proyecto y la filosofía trascendental: “Si radicalizamos el problema kantiano del conocimiento ontológico en el sentido de no limitarlo a la fundamentación ontológica de las ciencias positivas y si además no lo concebimos como problema del juicio, sino como la pregunta radical y fundamental por la posibilidad del conocimiento de la comprensión del ser en cuanto tal, entonces surge la problemática filosófica fundamental de *Ser y tiempo*” (GA 25, 426)⁹.

Un par de años antes, Heidegger había dado alguna pista sobre la coincidencia entre su proyecto y Kant. En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* se propone explicar el principio de la investigación fenomenológica y tratar de lo que considera los tres descubrimientos decisivos de las *Investigaciones*: la intencionalidad, la intuición categorial y, por último, el sentido auténtico del *a priori* (GA 20, 45). El primero de los tres descubrimientos ofrece el marco de referencia de los otros dos. La interpretación del *a priori* consiste en la pretensión de que la relación a objetos, la intencionalidad, como aprioridad es *esencial* para la misma razón (Carr 2007, 39).

Heidegger destaca la aportación de la fenomenología al esclarecimiento del origen y articulación de las estructuras de nuestra experiencia. Unas estructuras que ni son totalmente espontáneas, ni como tales son recibidas. La objetividad que satisface nuestras mayores exigencias cognoscitivas es el contenido de actos fundados, pero no como un producto de formas peculiares de quien experimenta, ni como elaboración de un material cognoscitivo ya disponible para el entendimiento, sino como “un nivel superior de advertencia de la cosa desde

la cosa misma y mientras se dirige a la cosa”. Sin duda la aprehensión de objetos abre por sí misma un ámbito trascendental, entendiendo como Kant por trascendental el dar cuenta de nuestro modo de conocer los objetos en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*¹⁰. Lo trascendental, según Heidegger, tiene que ver con lo encubierto que nos permite llamar ‘fenómeno’ a los entes. Pero, eso encubierto que la investigación fenomenológica muestra es pura posibilidad, sin término *ad quem*: no es actualizable, es ser. Lo que se actualiza, lo que se da como ente, no es lo *perfecto* del ser: la relación entre ser y ente es una pura diferencia, no es formalizable ni origen de formas.

El sentido originario de lo a priori. Así titula Heidegger el apartado 7 de la *Parte preparatoria* de las lecciones sobre la historia del concepto de tiempo, en el que aborda el tercero de los descubrimientos decisivos de la fenomenología: la elaboración del sentido de lo *a priori*. Enseguida advierte que este concepto está enredado en gran medida con cuestiones tradicionales, y que sólo desde el tiempo, objeto de estas lecciones, puede ser aclarado realmente su sentido.

Lo *a priori* (*prius, proteron*) es *aquello que siempre es ya lo anterior*, lo previo en algo. En esta definición meramente formal se destaca que es un término en el que está implicada una secuencia temporal (GA 20, 100). En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (continuación de *Ser y tiempo*, Herrmann 1997, 29) vuelve a la relación entre los conceptos *a priori* y *anterior*. “*A priori* significa desde lo anterior o lo anterior. Evidentemente *anterior* es una determinación del tiempo. Si hubiéramos prestado atención, debería habernos chocado que, en nuestras explicaciones, no hay una palabra que hayamos usado con mayor frecuencia que la expresión

9 En estas lecciones detalla lo que considera tres errores de interpretación de la *Crítica*. Uno de tipo metafísico, otro, de teoría del conocimiento y un tercero, psicológico. Aunque pueda haber motivos en la *Crítica* para estos errores de lectura, su planteamiento va en una línea completamente diferente (GA 25, 73-5). Según Courtine, el diálogo con Kant -mediante la repetición de la refundación kantiana de la metafísica como ciencia- contribuye a determinar la tarea de la fenomenología y a asegurar sus conceptos fundamentales (Courtine 1990, 111).

10 Sobre la definición kantiana de trascendental, Heidegger comenta en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: “El conocimiento trascendental no se refiere a objetos, esto es, al ente, sino a los conceptos que determinan el ser del ente”. El texto de Kant continúa: “A un sistema de semejantes conceptos se le debe denominar filosofía trascendental” (Kr V, B 25). Así, según Heidegger, Filosofía trascendental no quiere decir sino ontología. La interpretación de los neokantianos de la *Crítica de la razón pura* como epistemología trastoca completamente su sentido. El yo pienso “es la condición ontológica fundamental, es decir, lo trascendental que yace en la base de todo *a priori* particular”. GA 24, 180-1.

ya. Está *previamente ya* a la base, *tiene que ser comprendido siempre ya de antemano*, donde quiera que el ente venga al encuentro, *ya está antes proyectado el ser*" (GA 24, 461). Con estos términos de tiempo, concluye Heidegger, se designa algo que la tradición denomina *a priori* desde Platón, aunque no haya usado el término. En varios pasajes de los Diálogos reconoce el concepto, por eso lo llama "el descubridor de lo *a priori*" (GA 24, 463-4; GA 25, 101). Por ejemplo, en *República*, Platón establece la relación que hay entre la geometría y la filosofía (a propósito de las ciencias que sueñan, y no de forma casual, sino necesaria). La geometría como la filosofía es un conocimiento *apriorístico*. Sin embargo, aunque la geometría es un conocimiento *a priori* se distingue todavía, por principio, de la filosofía que también es un conocimiento *a priori* que tiene como tema el *a priori*. Para la geometría, como para las ciencias positivas, el ente es accesible en sueños. Pero incluso una ciencia *a priori* como la geometría, según Platón, que nunca trata de hechos empíricos, presupone aun algo que es para ella inaccesible, la constitución de ser de su ámbito temático (GA 24, 73).

Sólo desde Kant se atribuye el nombre de *a priori* al conocimiento que determina la actuación del conocer, que no necesita de la experiencia para tener fundamento. El conocimiento *a priori* lo encuentra el sujeto en sí mismo, es puramente subjetivo. El *a priori* se caracteriza aun hoy día, añade Heidegger, como rasgo específico inherente a la esfera de la subjetividad, y se llama al conocimiento *a priori* también conocimiento interior. En el mismo sentido: "el *a priori* fue identificado con lo subjetivo desde Descartes a Hegel (GA 24, 105). Con Kant se acentúa la vinculación de lo *a priori* con la esfera de la subjetividad. Pero, al preguntarse sobre los juicios sintéticos *a priori* y sobre su validez trascendente, conecta la cuestión del *a priori* con la problemática propia de su teoría del conocimiento. La fenomenología, en cambio, ha mostrado que el *a priori* no se restringe a la esfera de la subjetividad, más aun, que no tiene nada que ver con ella. Según Heidegger, corresponde al orden ontológico (GA 20, 101).

La ideación característica de la intuición categorial husserliana muestra que, tanto en el nivel sensible como en el categorial, hay ideas operativas. Ideas sensibles como el color, la materialidad, la espacialidad remiten a la estructura del contenido de las cosas, están presentes en toda individuación real, y son *a priori* frente al aquí y ahora de la coloración concreta de una cosa. El *a priori* no sólo no es inmanente, ni siquiera acompaña la actuación subjetiva; el *a priori*, concluye Heidegger, designa algo en el ser ideal y en el ser de lo real que es *estructuralmente anterior* (GA 20, 101). Heidegger debe a Husserl esta separación del concepto de *a priori* del campo semántico de lo subjetivo y su enlace con la intencionalidad. También Kant debe la eficacia de lo *a priori* a otra demarcación semántica, aquella por la que lo *a priori* deja de identificarse con lo analítico¹¹.

La clave está en la índole estructural del *a priori*, por la que es un *título del ser*, y no un rasgo de los actos subjetivos: ni inmanente ni trascendente. "Esto es lo primero que la fenomenología mostró: *el alcance universal del a priori*; lo segundo: *su indiferencia específica frente a la subjetividad*" (GA 20, 101). El *a priori* se hace patente en la intuición simple, ese es su único acceso; no es, por tanto, anterior por referencia a un orden en la secuencia del conocer. Es más bien un rasgo de la secuencia de construcción en el ser de lo ente, en la estructura-de-ser del ser (y no de lo ente mismo)¹².

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* ofrece Heidegger una aclaración sobre el sentido del concepto de *a priori* que confirma su nueva semántica. En el § 5, al hilo de las tres tareas de la ontología como ciencia del ser, tras la tarea de mostrar el fundamento óntico de la ontología (el *Dasein*) y el carácter de este fundar, Heidegger propone una segunda tarea

11 Esta demarcación está planteada ya en el *Beweisgrund* y realizada plenamente en la *Crítica de la razón pura* para obtener una significación autónoma (Flamarique 1991, 29-31).

12 Heidegger afirma que el descubrimiento del *a priori* está íntimamente trabado con el descubrimiento del ser en Parménides o en Platón. Como en la fenomenología el *a priori* se sitúa en el horizonte determinado por el concepto de ser, cree justificado que se haya hablado de platonismo en la fenomenología (GA 20, 102).

consistente en caracterizar el modo de conocimiento de la ontología mediante la elaboración de las estructuras metódicas de la distinción ontológico trascendental. El carácter de precedencia del ser respecto del ente –detectado ya en la antigüedad– se denomina con la expresión *a priori*, *aprioridad*. El pasaje que sigue a estas palabras pese a su extensión merece la pena traerlo aquí: “Como *a priori*, el ser es anterior a los entes. Hasta hoy no se ha aclarado el sentido de este *a priori*, es decir, el sentido de lo anterior y su posibilidad, no se ha preguntado por que las determinaciones del ser y el ser mismo deben tener este carácter de algo anterior y cómo es posible tal anterioridad. La anterioridad es una determinación temporal, pero una prioridad tal que no yace en el orden temporal del tiempo, que medimos con el reloj, sino una anterioridad que pertenece al *mundo trastocado*. (...) Sólo la interpretación del ser a partir de la temporalidad puede poner en claro por qué y cómo va unida al ser el carácter de anterioridad, la *aprioridad*. El carácter apriorístico del ser y de todas las estructuras del ser exigen, pues, un modo de acceso al ser y una forma de experiencia del ser determinados: el conocimiento apriorístico. Los componentes fundamentales que pertenecen al conocimiento apriorístico constituyen lo que llamamos fenomenología” (GA 24, 27).

A esto mismo apunta el comentario de Heidegger a la afirmación de Kant del prefacio a *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*: “conocer algo *a priori* quiere decir conocerlo a partir de su mera posibilidad”. Heidegger interpreta que *a priori* es lo que hace posible el ente en cuanto ente, en lo que es y en el cómo es. La expresión anterior, ‘*a priori*’, que designa esta posibilidad no quiere decir que la conocemos antes, pues primero experimentamos el ente. *A priori* no indica un orden temporal, aunque haya una determinación de tiempo. “El origen de la posibilidad misma es el tiempo (...). *Lo anterior a todo anterior posible* es el *tiempo* porque es la condición de posibilidad de todo anterior. Como el tiempo (...) es lo más anterior de todo, todas las posibilidades poseen, como tales, en su función de hacer posible, el carácter de lo anterior, o sea, son *a priori*” (GA 24, 463).

Estamos ante otro rendimiento de la redefinición kantiana de lo *a priori*. Aunque Heidegger no lo concluya en estas lecciones, a su juicio, Kant sería el primer y único filósofo que habría atisbado la dimensión temporal de la subjetividad. Para esa concesión hay que esperar a *Ser y tiempo* y a las lecciones de 1929¹³.

La reelaboración del *a priori* es posible, según Heidegger, sólo dentro del auténtico sentido de la intencionalidad y de la clara comprensión de la ideación que acontece en el ámbito de la intuición (GA 20, 102). Esta afirmación es un reconocimiento a Husserl y también una declaración de intenciones, que –como se ve en las lecciones del verano de 1927– se cumplen en *Ser y tiempo*: no está en juego continuar los trabajos de la fenomenología, sino el regreso al comienzo del pensar. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger rechaza que la teoría de la intencionalidad sea una teoría escolástica: es propia, primero, de Brentano y, después, de Husserl; sin embargo, añade: “hay que decir que este misterioso fenómeno de la intencionalidad está muy lejos de haber sido comprendido filosóficamente de manera suficiente” (GA 24, 81). Como ya hiciera en los *Prolegomena*, Heidegger describe el *intendere* o la *intentio* como un comportarse respecto-de, un estar dirigido-a que tiene su específico *qué* respecto del que se comporta y su *qué* hacia el que se dirige; el *intentum*. “La intencionalidad abarca ambos momentos, la *intentio* y el *intentum*, en su hasta ahora oscura unidad. Ambos momentos son diferentes en cada comportamiento. Justamente la diferencia de la *intentio* o del *intentum* constituye la diferencia de los modos de comportarse” (GA 24, 82). Esta estructura de la intencionalidad se fundamenta ontológicamente en la constitución fundamental del *Dasein*.

En *Ser y tiempo*, Heidegger sostiene que “el haber-desde-siempre-dejado-ser, que queda en libertad apuntando a la condición respectiva, es un pretérito perfecto *a priori* [*ein apriorisches*”

13 Heidegger promete mostrar en *Ser y tiempo* por qué fracasa Kant en su intento por penetrar en la problemática de la temporalidad (GA 2, 24. Adrián Escudero 2010, 354-5).

Perfect] que caracteriza el modo de ser del *Dasein* mismo" (GA 2, 114). Este "dejar ser" es la previa puesta en libertad del ente que garantiza su mundaneidad. No se trata de un *a priori* formal y universal, sino que en la medida en que al *Dasein* le corresponde esencialmente el modo de ser-en-el-mundo, también es esencialmente propio de su comprensión del ser la comprensión de su estar-en-el-mundo. Aquello en lo que se comprende pre-ontológicamente como un estar-en-el-mundo es un para-algo; es un dejar ser que por su misma estructura deja que el ente comparezca como algo *a la mano*. La mundaneidad del mundo no es una estructura teórica que se haga transparente en cada uno de los respectos constitutivos del mundo, ni una estructura trascendental y *a priori* como lo entiende Kant; tampoco cabe inferir una especie de constitución meramente fáctica del mundo.

Según explica Heidegger, el *Dasein* se comprende en la forma de "significar para sí mismo"; es decir, se da a entender en su ser y poder-ser en relación con el estar en el mundo. "El *Dasein* es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí. El *Dasein* es en cuanto tal cada vez "éste", con su ser ya está esencialmente descubierto un contexto de entes a la mano" (GA 2, 117).

Esta significatividad del *Dasein* (un perfecto *apriorico*) es la que permite abrir significaciones que fundan la palabra y el lenguaje. Aunque Heidegger hable de "cada vez éste", no reduce a pura facticidad el contexto de entes abierto por el dejar-ser previo del *Dasein*. La ontología fenomenológica de *Ser y tiempo* puede ser vista como un paso adelante en la tarea de una filosofía trascendental. En efecto, es una cuestión discutida la si la filosofía de Heidegger es todavía filosofía trascendental. Por un lado, la condición trascendente del *Dasein*, su aperturidad originaria, desveladora de lo que se presenta ante sí, antepone el cuidado a la razón en

la competencia de fundar la vida consciente¹⁴. Aunque muchos intérpretes han acentuado la condición trascendental de toda comprensión de ser¹⁵, como señala Han-Pile, pocos aceptarían que algo así como lo trascendental opere como una limitación de la aperturidad del *Dasein*; y eso pese a que la conexión *a priori* entre ser y temporalidad permite inferir en cierto modo que los entes tienen una estructura temporal¹⁶.

3. La nueva exposición de lo *a priori*: Kant y el problema de la metafísica.

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 publicada¹⁷. En las primeras palabras de la Introducción, Heidegger ofrece su clave de lectura de la *Crítica de la razón pura*: esta obra es una fundamentación de la metafísica, en ella se enfoca el problema de la metafísica como el problema de una ontología fundamental.

14 "Unlike the transcendental unity of apperception, the care structure involves an inner articulation, and my aim is to show reason's place within it" (Crowell, 2007, 44).

15 Según Lafont, Heidegger transforma el idealismo trascendental de Kant en un idealismo hermenéutico. La comprensión del ser, previa a toda experiencia óptica es esencialmente fáctica pues cambia históricamente en función de nuestros proyectos contingentes. Según esta lectura, el rendimiento de la reelaboración heideggeriana del *a priori* no va más allá de un relativismo lingüístico que reduce el conocimiento a producto cultural (Lafont 2003, 59-62). No comparto esta tesis de Lafont.

16 "What remains unclear, however, is the extent to which Heidegger modifies the Kantian definition of the *a priori*, and, more generally, whether his project of describing the non-ontic structure of our understanding of being is enough to make him a transcendental philosopher –and if so, of which kind", Han-Pile 2007, 80-81. La autora refiere el estado de la discusión en las páginas siguientes.

17 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 (García Norro 1993, 13-14. También Adrián Escudero 2010, 340-4.).

Kant reduce el problema de la posibilidad de la ontología a la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Por eso su fundamentación de la metafísica tiene la forma de una crítica de la razón, concluye Heidegger (GA 3, 13). Pero ¿qué clase de conocimiento es el comprender ontológico? Kant llama ‘sintético *a priori*’ al conocimiento que aporta el *qué-es* del ente, esto es, que revela el ente mismo. Lo característico de estos juicios no es la síntesis, (puesto que todo juicio es básicamente un enlace o síntesis, aclara Heidegger), sino que la modalidad de su síntesis radica en aportar algo que no da la experiencia, la determinación del ser del ente. Síntesis en el caso de los juicios sintéticos *a priori* significa, según Heidegger, una pura referencia-a “que forma el *hacia* y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo se hace perceptible a través de la síntesis empírica” (GA 3, 15)¹⁸. El examen de la posibilidad de esta síntesis *a priori* es un conocimiento trascendental: trata sobre la comprensión previa del ser, la constitución ontológica del ser del ente.

Como se ha señalado, Heidegger no acepta la lectura de la *Crítica de la razón pura* en la clave de una teoría del conocimiento. En las lecciones *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), afirma: “la *Crítica de la razón pura* es una fundamentación de la metafísica. No es ni la demolición de la metafísica, ni tampoco una teoría del conocimiento de la ciencia matemática de la naturaleza, que es lo que el neokantismo dice, sino, como dice el propio Kant en la carta que adjunta al envío de la obra recién aparecida a su amigo Marcus Herz en 1781: La *Crítica de la razón pura* es la metafísica de la metafísica” (GA 27, 250).

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger expone la *Analítica trascendental* desde su punto de partida: la esencia del conocimiento reside en la intuición y ésta es finita, es decir, necesita que el objeto la toque. Por tanto, lo

18 Este conocimiento representa un conocimiento *a priori* de la cosa. Al conocimiento del ente ha de precederle, por tanto, un conocimiento acerca de la estructura o constitución de ser de ese ente. “El conocimiento sintético *a priori* es un posible conocimiento del ente, es decir, representa la posibilidad del conocimiento del ente. La pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico se convierte, por tanto, en la pregunta por la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, es decir, del conocimiento ontológico” (GA 27, 256).

intuido es un ente conocido sólo a condición de que cada cual sea capaz de hacerlo inteligible para sí mismo y para otros; lo intuido debe ser determinado como esto o aquello (GA 3, 31). El juicio hace inteligible lo intuido. El entendimiento como la facultad de los juicios es aun más finito que la intuición, pues no puede representar sino refiriéndose a lo general, por rodeos (discursivamente) lo que es el índice máximo de su finitud (GA 3, 32).

Si la finitud es la cualidad del conocimiento sensible y conceptual, ¿qué metafísica resulta de este conocimiento? Aquella que arranca de la identificación de fenómeno y objeto. Los fenómenos no son una mera apariencia, sino el ente mismo. Heidegger recuerda las palabras de Kant en su respuesta a Eberhard: “según la *Crítica* todo lo que se manifiesta en un fenómeno es a su vez fenómeno”. La reciprocidad y finitud de las dos facultades o fuentes del conocimiento dejan fuera de la fundamentación de la metafísica la cuestión del origen de la síntesis *a priori*. Y, sin embargo, el conocimiento ontológico es una síntesis *a priori*; todo ello obliga, según Heidegger, a abrir el camino que revela el origen. Esto es la *Analítica*: el traer a la luz la esencia de la razón capaz de una síntesis ontológica (GA 3, 42). El conocimiento resulta de una unidad, la de intuición y entendimiento teniendo como elemento mediador la síntesis de la imaginación: la síntesis de la imaginación “tiene más bien una índole estructural”, subraya Heidegger. Está en juego la identidad de la síntesis pura (todo menos simple y vacía) que se manifiesta como una acción multiforme, pues actúa como intuir y pensar a la vez, que, sin embargo asegura la coherencia esencial y estructural (GA 3, 60)¹⁹.

La esencia del entendimiento es comprensión originaria. Sus conceptos son categorías en la misma medida en que el conocimiento del ser es la unidad de intuición y pensamiento puros: “la intuitividad de las nociones será, por tanto,

19 “Im Zusammenhang transzendentalphilosophischer Problemstellung ist der Sinn von Sein formal gesehen also die apriorische Bedingung der Möglichkeit von Seiendem und der Vollziehbarkeit von Seiendem. *Sinn von Sein* ist gewissermassen der Nachfolgebegriff der apriorischen Synthesis Kants” (Gethmann 1993, 11).

decisiva para la esencia de la categoría" (GA 3, 61). Heidegger reconoce que el eje de toda la *Crítica* viene a ser la exposición de la unidad constitutiva de objetos de fenómenos y categorías, que traduce como la unidad esencial del conocimiento ontológico: la *deducción trascendental* de las categorías (GA 3, 64). No hace problema de esa unidad, pues entiende que a la finitud del conocimiento le corresponde ineludiblemente que el ente pueda mostrarse como objeto; y, por tanto, la esencia de la finitud conduce necesariamente a la pregunta por las condiciones que hacen posible (y finalmente aseguran) la orientación previa hacia el objeto, la orientación ontológica (GA 3, 71)²⁰.

La *Crítica* deja a oscuras el carácter de esa acción unificante sobre la que recae toda la responsabilidad del conocimiento ontológico. Heidegger nota que Kant se esfuerza por iluminar la validez de las categorías que se presentan siempre como noción- respecto de los objetos de la intuición, lo que viene a significar una cierta primacía de la lógica, primero sobre la Estética trascendental, pero finalmente en toda la *Crítica de la razón pura*. Primacía no es lo mismo que dominio, pues el entendimiento es dependiente de la intuición pura. "Pero, la intuición pura misma, y precisamente ella, es de esencia finita. Sólo su unidad estructural esencial hunde a la intuición pura y al pensamiento puro en su finitud plena, que se manifiesta como trascendencia. Si la síntesis pura une originariamente los elementos del conocimiento puro, se impone la revelación de la estructura total de la síntesis pura como la tarea que lleva directamente hacia el objetivo de la deducción trascendental: la explicitación de la trascendencia" (GA 3, 76).

Finitud y posibilidad forman un tándem coherente en la fundamentación trascendental de la experiencia de objetos: que la experiencia objetiva coincida con el conocimiento ontológico explica el papel central de lo *a priori*, y su comprensión adecuada. En *Einleitung in die Philosophie* Heidegger ofrece una exposición

sinéctica del *a priori* kantiano, que apunta al *a priori* de toda ontología: "Al conocimiento del ente ha de antecederle, por tanto, un peculiar conocimiento antes de toda experiencia, en el que se decide qué es lo que pertenece a una naturaleza en general. Tal conocimiento, que, con anterioridad a la experiencia del ente, determina o define precisamente la estructura de ser de este ente en general, lo llama Kant un conocimiento *a priori*, es decir, un conocimiento que es *a priori*, es decir, que es anterior en el sentido de que precede a la experiencia empírica en el orden de la fundamentación" (GA 27, 255). Heidegger remarca el desafío que plantea lo *a priori* a la vieja aspiración del conocimiento verdadero: lo *a priori* antecede a lo obtenido empíricamente, a la vez que determina la esencia de la naturaleza, su *quididad* o realidad, es decir, aquello en que la naturaleza consiste. *A priori* es sinónimo de una anticipación comprensora del ente, de una pre-objetivación que se dispone únicamente hacia lo que puede objetivarse. El modo de producción de lo *a priori* es claramente temporal (GA 3, 81-2).

La referencialidad del sujeto, el *estar-orientado-a*, guarda plena proporción con el mostrarse del ente. Por eso mismo hay correspondencia entre lo trascendental y la trascendencia (la exposición trascendental no es otra cosa que la revelación de la trascendencia), como sugiere la lectura heideggeriana de la deducción trascendental de las categorías. Mostrar el espacio de juego de la objetivación, poner ante la mirada ese conjunto de la trascendencia que componen intuición pura y entendimiento puro, es lo mismo que probar la posibilidad interna de la metafísica, concluye Heidegger (GA 3, 86).

Hago un alto en la exposición de Kant y el problema de la metafísica, para recordar que partíamos de la reformulación heideggeriana de la fenomenología que conserva sobre todo los hallazgos vinculados a la intencionalidad, la intuición categorial y el concepto de *a priori*. La peculiar lealtad de Heidegger al *pathos* fenomenológico es compatible con un continuado estudio del pensamiento de Kant, fundamentalmente de la *Crítica de la razón pura*; para Heide-

20 "En los conceptos puros o categorías hay la pretensión de un conocimiento óntico *a priori*", GA 3, 85.

gger, como antes para Husserl, los problemas que aborda Kant coinciden básicamente con los que ocupan a la fenomenología, que en definitiva, son los de toda ontología. Con Kant pasa a un primer plano la constitución del sentido, es decir, el conocimiento ontológico aunque sea como conocimiento de objetos. Por eso, piensa Heidegger que en la *Crítica de la razón pura* se aborda la esencia de la trascendencia del ser finito como ob-jetivación; se dibuja, por primera vez, el espacio de lo trascendental y lo *a priori*.

Las referencias a la doctrina de la sensibilidad y el entendimiento, a su heterogeneidad y mutua dependencia, a la intuición y los conceptos puros, por enumerar algunos de los aspectos en los que se fija la atenta lectura que hace Heidegger de la *Crítica de la razón pura*, no son simples ejercicios escolares. Heidegger trata de rescatar de la exposición kantiana sus aciertos: aquellas ideas sobre el conocimiento de los entes que deben ser pensadas desde la perspectiva fenomenológica. Llama la atención en este libro el detenimiento con el que Heidegger expone la argumentación que constituye el eje del planteamiento crítico, la deducción trascendental de las categorías, de su razón de ser y alcance. Repetidamente menciona su preferencia por la versión de la *deducción trascendental* de la primera edición de la *Crítica* (GA 3, 160). En el contexto de este trabajo, no hay duda de que la primera redacción de la deducción, en la que tiene un peso significativo la síntesis de la imaginación, el tiempo²¹, conviene más a la interpretación ontológica de lo *a priori*: la intimidad de lo *a priori* y la temporalidad es presentada repetidamente desde las lecciones de 1925.

Como es bien conocido, la argumentación trascendental arranca de la idea ya expuesta por Kant, según la cual, el entendimiento no es la única facultad subjetiva que interviene en el co-

nocimiento empírico, siendo, sin embargo, éste el más necesitado de una explicación en lo que respecta a su posibilidad de referirse a objetos; por lo que habrá que examinar “las fuentes subjetivas que constituyen la base *a priori* de la posibilidad de la experiencia y ello no de acuerdo con la naturaleza empírica de esas fuentes, sino de acuerdo con su naturaleza trascendental” (Kr r V, A 97). Como el conocimiento es un todo de representaciones, hay que atribuir a cada una de las fuentes del conocimiento un carácter unificador, una espontaneidad sintética. Así, Kant distingue tres síntesis que necesariamente tienen lugar en todo conocimiento: *aprehensión* de las representaciones en la intuición; *reproducción* de dichas representaciones en la imaginación; y *reconocimiento* de ellas en el concepto (Kr r V, A 97). Síntesis que corresponden, respectivamente a las tres fuentes subjetivas del conocimiento.

Kant reconoce por un lado que la variedad de representaciones que aprehendemos debe suceder conforme a ciertas reglas, de modo que una sola de esas representaciones hace que el psiquismo pase a otra según una regla constante; es decir, sin algo constante no habría variedad y, además, la relación entre lo constante y la variedad tiene que ser de índole *a priori*, *eo ipso*, trascendental. Se trata de un fundamento *a priori* de la unidad sintética de los fenómenos que hace posible su reproducción (Kr r V, A 101). Que las representaciones se sucedan incluso en ausencia de todo objeto, supone una condición por parte del sujeto: la reproducción; y otra por parte del objeto: la regularidad, el estar sometido a una regla. Los fenómenos sometidos a las determinaciones del tiempo en la síntesis de la *aprehensión* son reproductibles en la medida en que son regulados por las formas *a priori* del tiempo. Kant afirma que sólo por la acción del tiempo los datos materiales poseen el carácter de asociables. Sin la asociación, el material fenoménico no es capaz de objetividad. Luego el tiempo es llave de paso para la caracterización de la experiencia como una ontología.

Para alumbrar esa ontología trascendental, el sujeto cognoscente no puede dejar escapar

21 “Ya la mera referencia al lugar sistemático que ocupa el capítulo sobre el esquematismo dentro del orden de etapas de la fundamentación, revela que estas once páginas de la *Crítica de la razón pura* deben constituir el núcleo de esta voluminosa obra. Por supuesto, la importancia central de la doctrina kantiana del esquematismo puede destacar verdaderamente sólo en base a una interpretación del contenido. Interpretación que ha de atenerse al problema fundamental de la trascendencia del ser finito” (GA 3, 89).

las representaciones precedentes; debe reproducirlas al pasar las siguientes, para poder tener así una representación completa. La responsabilidad de lo *a priori* es máxima. Ninguna representación de la intuición *a priori*, formal, es posible sin la sumisión a la síntesis aprehensiva y reproductiva *a priori*, es decir, trascendental²². Una y otra síntesis no son idénticas; se distinguen en su función. Sin embargo, ofrecen ciertas dificultades para ser comprendidas dentro del sistema kantiano: ¿cómo es posible una reproducción *a priori*?; ¿es posible designar una síntesis *a priori* con el término *reproducción*?

Pero, lo vario de la representación, toda reproducción, jamás formará un todo si carece de la unidad que realiza la conciencia. El conocimiento de un objeto supone, pues, una función de síntesis que, por una parte, “haga posible un concepto en el que la diversidad se unifique y, por otra, haga necesaria *a priori* la reproducción de esa misma diversidad” (Kr r V, A 105).

La segunda parte de la deducción contiene dos exposiciones. La primera parte de la apercepción y desciende a la sensibilidad. La segunda se remonta desde la sensibilidad a la unidad de la apercepción. En ambas aparece un término medio nuevo: la imaginación productiva, porque las tres síntesis, expuestas en la primera parte de la deducción, constituyen más bien tres momentos lógicamente distintos de un sólo acto sintético. “La unidad trascendental de apercepción se relaciona, pues, con la síntesis pura de la imaginación como una condición *a priori* de toda posibilidad de combinar la diversidad en un conocimiento” (Kr r V, A 118). Esta síntesis *a priori* es productiva y es trascendental, porque se dirige sólo a unir *a priori* la diversidad. La deducción nos muestra que los conceptos puros tienen valor objetivo y científico en tanto que se refieren a fenómenos. Aquí vuelve a aparecer la transformación -ya mencionada- que impone lo *a priori* a lo trascendente, substituyéndolo por lo trascendental.

²² “La síntesis de la aprehensión está ligada inseparablemente a la síntesis de la reproducción” (Kr r V, A 102).

La estricta separación que establece Kant entre intuición y categoría, a la par que su interdependencia en la constitución de la objetividad, sella el lazo entre finitud y posibilidad, y obliga a un trabajo argumentativo capaz de ofrecer una plenitud de sentido, el más alto nivel de objetividad. Esta es la tarea que ha llevado a cabo la deducción trascendental. Su responsabilidad no es poca. Como recuerda Heidegger, Kant se plantea en definitiva el origen de la verdad de las categorías; es decir, se pregunta por la *manifestabilidad* del ser del ente en la unidad esencial del conocimiento ontológico. Lo que está en juego es mucho más que una cuestión de validez: se trata de legitimar una analítica de la trascendencia, esto es, una *fenomenología de la subjetividad del sujeto*, y –además- de un sujeto finito (GA 3, 87).

Esa combinación de finitud y posibilidad es el único signo del origen; es lo que apunta al “estar orientado” previo, y consiste en alguna forma de temporalidad. Ya en las lecciones de 1925, el tercer descubrimiento de la fenomenología, el *a priori*, es presentado como tiempo. Kant también refiere una concepción del tiempo en términos de *a priori*, y le confiere un papel decisivo en la constitución de los objetos. El tiempo pertenece a toda intuición empírica, es su *a priori* más propio.

Como piedras angulares de la trascendencia las categorías son objetivamente reales. Sin embargo, el centro de coherencia de la estructura de la trascendencia es, para Heidegger, la imaginación pura; recuerda que Kant la llama “función indispensable del alma” (Kr V, A78/B103). Siguiendo la exposición de Kant, Heidegger aborda la doctrina del esquematismo trascendental. “El tiempo, en calidad de intuición pura, es algo que proporciona un aspecto (imagen) antes de toda experiencia” (p. 92). Forma *a priori* la trascendencia. La afinidad del planteamiento heideggeriano con el trascendentalismo kantiano pasa precisamente por que la ontología se apoye en el principio de la estructura temporal de la experiencia, tan fundamental como el elenco categorial. “En la trascendencia se realiza el objetivarse de lo que se ofrece como objeto,

de lo que se opone, por medio del conocimiento ontológico que como intuición esquematizante, hace que la afinidad trascendental de la unidad de reglas sea visible *a priori* en la imagen del tiempo y, con ello, repetible” (GA 3, 105)²³.

La teoría del esquematismo constituye la etapa decisiva de la fundamentación de la *metaphysica generalis*, puesto que de ella depende el sentido de los conceptos ontológicos, el carácter de su generalidad. Una vez aceptada su completa heterogeneidad respecto de los fenómenos, los esquemas temporales ejercen la mediación que asegura la posibilidad interna de la síntesis ontológica. La imaginación trascendental proyecta de antemano todas las posibilidades; se da a conocer como una posibilidad estructural, es decir, como aquello que hace posible la trascendencia como esencia del “mismo” ser finito (GA 3, 108)²⁴.

El conocimiento ontológico es, en la *Crítica*, la formación originaria de la trascendencia. De este modo, resume Heidegger el contenido del *principio supremo de todos los juicios sintéticos*: “Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia” (KrV, A158/B197)²⁵. Así delimita Kant la esencia plena de la trascendencia; el *fundamento esencial de esa esencia* es la imaginación trascendental. Todo ello habla de la constitución de una razón finita, a la par que enraizada en “lo desconocido”. Lo desconocido, comenta Heidegger, no es aquello de lo que no sabemos nada,

sino a aquello que, en lo conocido, se nos impone como un elemento de inquietud (GA 3, 160). Pero, aunque Kant llama a su filosofía “filosofía trascendental” porque pretende haber revelado la formación de la trascendencia, elude una interpretación más originaria de la imaginación, esto es, de “la raíz desconocida”. Según Heidegger, el motivo por el que Kant se aleja de eso desconocido, está en que, tras la primera *Crítica*, se planteó el problema de buscar la finitud en el ser racional y no en el estar determinado por la sensibilidad, de modo que se abriera camino a la moralidad pura. La racionalidad pura desaloja a la imaginación ocultando así completamente su esencia trascendental (GA 3, 161).

Corrigiendo a Kant, Heidegger localiza en la imaginación trascendental la fundamentación de la metafísica en su originariedad. *A priori* es sinónimo de anticipación; pero la aportación “ontológica” de lo *a priori* -y decisiva para la *metaphysica generalis*- proviene de que éste en tanto que posibilidad consiste en una forma de temporalidad. Heidegger reconoce en la *Crítica* signos de una prefiguración de la temporalidad del *Dasein*. Recuerda la *frase oscura* de Kant según la cual el tiempo afecta necesariamente al concepto de las representaciones de objetos. Y comenta: “Afectar puramente el ob-jetivar como tal, es decir, en tanto es un puro orientarse hacia..., significa que se le ofrece algo así como una oposición, lo opuesto, al ob-jetivar puro de..., es decir, a la apercepción pura, al yo mismo. El tiempo pertenece a la posibilidad interna del ob-jetivar de... Como afección pura de sí mismo, forma originariamente el “ser sí mismo” finito de tal modo que el sí-mismo pueda ser algo así como conciencia de sí mismo” (GA 3, 190).

No se trata de que el tiempo como afección pura de sí mismo se encuentre junto a la apercepción pura, comenta Heidegger, sino que como fundamento de la posibilidad del ser sí mismo, está ya en la apercepción. Esto es, el ser sí mismo finito tiene en sí un carácter temporal. *El tiempo y el yo-pienso no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo*. Lo que lleva a la siguiente conclusión: “Kant, por el radicalismo con el que, en su fundamentación de la metafísica, interpretó trascendentalmente,

23 “Ontology, therefore, is *a priori*, because it is the expression of the forms of temporality that underlie and make possible all attempts to articulate in conceptual form the nature of the objects we confront (...) Heidegger’s ontology is transcendental, in the specific Kantian sense, (...) Heidegger’s ontology presents to us what we may know about objects *a priori*, namely, their temporal structure”. (Blattner 2007, 21).

24 “Man hat gegen Heideggers Kant-Interpretation eingewandt, sie gebe der Kantischen Lehre von der Einbildungskraft eine nichtkantische Funktion. Diese berechtigte Kritik bleibt aber blind für die Weise, wie Heidegger sich von Kant her seinem eigenen Ansatz nähert, mittels der Lehre von den Schemata eine, temporale Interpretation’ auszubilden” (Pöggeler 1999, 31).

25 GA 3, 120. En las lecciones de 1935/36 publicadas bajo el título *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger afirma en relación con este principio: “Quien comprende esta frase, comprende la *Crítica de la razón pura* de Kant. Quien la comprende no sólo comprende un libro de la literatura filosófica, sino que domina una posición fundamental de nuestra existencia [*Dasein*] histórica, que no podemos eludir, ni pasar por alto, ni, de otro modo, negarla. Más bien debemos resolverla en el futuro en una apropiación transformadora” (GA 41, 186).

por primera vez, el tiempo y el yo-pienso cada uno por separado, los ha reunido en su mismidad originaria –pero sin verla expresamente como tal” (GA 3, 192). Kant sólo presenta el paralelismo entre tiempo y yo-pienso: atribuye a ambos los mismos predicados esenciales.

Su mérito radica en que su fundamentación de la metafísica no sólo da cuenta de la posibilidad interna de la unidad esencial del conocimiento ontológico al situarla en la imaginación trascendental; también la impone como facultad intermedia entre dos fuentes heterogéneas (sensibilidad y entendimiento), pero lo hace de tal manera que no opera como un centro unitivo, sino que *este centro es la raíz* de ambas facultades. Con esto Kant abre un camino a la cuestión del origen, que explícitamente había dejado al margen del trabajo de la *Crítica*; ese camino conduce al tiempo originario: “Los modos de la síntesis pura –aprehensión pura, reproducción pura, reconocimiento puro- no son tres porque se refieran a los tres elementos del conocimiento puro, sino porque, siendo en sí originariamente uno, formando el tiempo constituyen la temporalización [*Zeitigung*] del tiempo mismo” (GA 3, 196)²⁶. Según Heidegger, la segunda edición de la *Crítica* parece anular el *privilegio del tiempo en la formación de la trascendencia*, lo que equivale a negar la pieza principal de la fundamentación de la metafísica: el esquematismo trascendental. En realidad, lo que sucede es que Kant no dispone de una interpretación definitiva de la esencia original del tiempo y esto deja a oscuras la explicación de los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo²⁷.

La tarea inacabada de la *Crítica de la razón pura*, la fundamentación de la metafísica en el tiempo, como se ha recordado, habría sido realizada en *Ser y tiempo*. Heidegger confía en

haber ganado la partida a Kant. Entiende que desarrollar la posibilidad de la ontología desde su forma germinal obliga a abordar lo que ha quedado en sombras: la *raíz desconocida*. En su reformulación de la fenomenología asume ese cometido; para ello entrelaza dos conceptos centrales de la filosofía de los últimos siglos: *a priori* e intencionalidad. Pero no parece suficiente. El resultado de ese anudamiento es una transformación de la filosofía de cuyos ecos vivimos todavía. Pero, en la medida en que *Kant y el problema de la metafísica* contiene parte del proyecto malogrado *Tiempo y ser*, podemos advertir que la insistencia de Heidegger por enmendar a Kant es también signo de su propia debilidad para desarrollar la ontología fundamental más allá de la filosofía trascendental. ■

Bibliografía

Adrián Escudero, Jesús. 2010. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder.

Blattner, William. 2007. “Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice”. En *Transcendental Heidegger*, editado por Steven Crowell y Jeff Malpas, 10-27. Stanford: Stanford University Press.

Boghossian, Paul, y Christopher Peacocke, eds. 2000. *New Essays on the a priori*. Oxford: Clarendon Press.

Bonjour, Laurence. 1998. *In defense of pure reason. A rationalist account of a priori justification*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buren, John van. 1994. *The young Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.

Carr, David. 2007. “Heidegger on Kant on Transcendence”. En *Transcendental Heidegger*, editado por Steven Crowell y Jeff Malpas, 28-42. Stanford: Stanford University Press.

Courtine, Jean-François. 1990. *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: J. Vrin.

26 “La primera edición está más cerca de los rasgos internos de la problemática de una fundamentación de la metafísica (...). En relación al problema central de toda la obra, la primera edición merece ser preferida a la segunda” (GA 3, 197).

27 Heidegger alude en este punto a la relación entre el ahora real y la sucesión de *ahoras* (GA 3, 200). Sobre esto mismo también trata en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en el apartado titulado “Interpretación del concepto aristotélico del tiempo” donde desarrolla la cuestión del ahora y los *ahoras*.

Crowell, Steven. 2007. "Conscience and Reason. Heidegger and Grounds of Intentionality". En *Transcendental Heidegger*, editado por Steven Crowell y Jeff Malpas, 43-62. Stanford: Stanford University Press.

Dastur, Françoise. 1996. "Le project d'une chronologie philosophique et la première interprétation de Kant". En *Heidegger 1919-1929*, editado por Jean-François Courtine, 113-129. Paris: J. Vrin.

Flamarique, Lourdes. 1991. *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*. Pamplona: Eunsa.

García Norro, Juan José. 2000. "Prólogo" a *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, de Martin Heidegger. Madrid: Trotta.

Gethmann, Carl Friedrich. 1993. *Dasein, Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: Walter de Gruyter.

Han-Pile, Béatrice. 2007. "Early Heidegger's Appropriation of Kant". En *A Companion to Heidegger*, editado por Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, 80-101. Oxford: Blackwell Pub.

Heidegger, Martin. 1996. *Einleitung in die Philosophie*. Editado por Otto Saame e Ina Saame-Speidel. GA 27. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, Martin. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. GA 3. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, Martin. 1984. *Die Frage nach dem Ding*. Editado por Petra Jaeger. GA 41. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Editado por Petra Jaeger. GA 20. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, Martin. 1977. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Editado por Ingtraud Görland. GA 25. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. GA 2. Frankfurt am Main: V. Klostermann. (1998, *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria).

Heidegger, Martin. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. GA 24. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. 1997. *La segunda mitad de "Ser y tiempo"*. Madrid: Trotta.

Husserl, Edmund. 1965. *Erste Philosophie (1923-24)*. Husserliana VII. The Hague: Nijhoff.

Kant, Immanuel. 1911. *Kritik der reinen Vernunft*. Gesammelte Werke, III-IV. K.P. Akademie Ausgabe. Berlin: Walter de Gruyter.

Kisiel, Theodore. 1993. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press.

Lafont, Cristina. 2003. "Verdad y apertura de mundo. El problema de los juicios sintéticos a priori tras el giro lingüístico". *Azafea* 5: 53-74.

Llano, Alejandro. 2002. *Fenómeno y Trascendencia en Kant*. Pamplona; Eunsa. 2ª edición.

Philipse, Herman. 1998. *Heidegger's Philosophie of Being. A Critical Interpretation*. Princeton: Princeton University Press.

Pöggeler, Otto. 1999. *Heidegger in seiner Zeit*. München: Wilhelm Fink.

Vigo, Alejandro. 2004. "Sinn, Wahrheit und Geltung. Zu Heideggers Dekonstruktion der intensionalistischen Urteilslehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86: 176-208.

Vleeschauwer, Herman Jean dé. 1962. *La evolución del pensamiento kantiano*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México.