

Una lectura del concepto de *a priori* en la versión fenomenológica de las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928)

Leticia Basso Monteverde (CONICET/AAdIE/SIEH)

I. Postulado de la tesis de una dualidad del *a priori* y su reformulación en el período de Marburgo

En las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) Heidegger se enfrenta a la concepción científica de la fenomenología e inicia su transformación hermenéutica con el objetivo de exponer una forma nueva de entender la noción de vivencia (*Erlebnis*) y su acceso a lo originario. En su curso del *Kriegsnotsemester* propone una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) que estudia el comportamiento del *Dasein* y el sentido de la vivencia en su nivel pre-teórico. Heidegger se toma el trabajo de direccionar la fenomenología al ámbito de la hermenéutica para destacar la tarea de la apropiación del sentido de la vivencia. De este modo, introduce en 1919 la noción de *Ereignis*¹ a través de una descripción de -lo que luego denominará- “vida fáctica” y su relación con lo histórico.² Con el concepto de *Ereignis* Heidegger se detiene en la cuestión de la recepción de lo dado y su configuración. De hecho, allí podemos ver su confrontación con el sentido derivado de la vivencia, a saber, el aspecto teórico que no podemos eludir puesto a que -de entrada- el *Dasein* experimenta lo dado a partir de conceptos previos que lo modelan. El filósofo se esfuerza por encontrar la forma de objetivar el sentido originario, que precede o excede a su determinación teórica.³ Por este camino quiere establecer un ingreso adecuado al círculo

¹ Cf. GA 56/57, p. 75

² Para Heidegger la vivencia es un acontecimiento histórico, personal y mundano en el cual el *Dasein*, en la forma de un “yo histórico”, y lo vivido se retrotraen a una instancia previa a toda posible relación gnoseológica –denominada *Umwelterlebnis*. En el artículo “Heidegger y el problema del *a priori* en la configuración del *Umwelterlebnis*” analizamos en detalle esta lectura de la vivencia en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*. Cf. Basso, Leticia y Cattogio, Leandro (2012).

³ Al respecto nos dice en *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’*: “En la vida fáctica casi siempre tengo que habérmelas con la ‘objetividad’ no teórica de eso *significativo* a lo que se accede a través de la experiencia del mundo que nos rodea (*Umwelt*), el mundo de los otros (*Mitwelt*) y también el mundo del propio yo (*Selbstwelt*); a este ‘habérmelas con algo’ corresponde un sentido propio de la objetualidad comprensible fenomenológicamente. Si lo perseguimos hasta su origen y su genuina experiencia fundamental, el sentido de la existencia es precisamente *el* sentido del ser que no se puede ganar a partir del ‘es’ que explicita tomando conocimiento de modo específico y que de ese modo es un ‘es’ que objetiva de algún modo, sino a partir de la experiencia fundamental de un *preocuparse* de sí mismo que se

hermenéutico que presenta la vivencia. Esto es, partir de lo teórico para de-construir su sentido y transparentar lo originario tal como se da. Ciertamente, así se armonizan la recepción de lo dado y su articulación en la constitución de la estructura de la vivencia.

Cuando Heidegger retoma la máxima fenomenológica de “una vuelta a las cosas mismas” aparece la preocupación (*Bekümmern*) por *lo que se muestra* en la facticidad. Para la hermenéutica fenomenológica es esencial estudiar aquello que de forma previa condiciona la mirada. Por esto, más allá de la importancia del modo como se disponen las motivaciones y las tendencias originarias de ese mirar (propias del *Dasein*), se vuelve central indagar en aquello a donde apunta la mirada (lo dado- *gegeben*). Sin duda alguna, el acceso a lo originario requiere de una revisión exhaustiva de los supuestos inherentes a la comprensión de cada vivencia. De esta manera, realmente se llega a lo dado en su estado primigenio y libre de todo condicionamiento teórico. Por lo tanto, la falta de presupuestos del método fenomenológico no implica dejar de lado aquello que de forma previa condiciona a la vivencia sino que, justamente, la fenomenología debe dedicarse a descifrar el sentido que esto confiere a la existencia.

Este tipo de interpretación nos lleva a postular una lectura dual del *a priori* en la obra del joven Heidegger. Pues bien, parece que la vivencia presenta un sentido de contenido (a través de lo dado) y un sentido formal (a través de lo articulado) que prevalecen en su estructura. Ambos sentidos confluyen en la vivencia y justifican su circularidad mediante el proceso de configuración. Cuando hablamos de una “naturaleza dual” nos referimos al carácter material y modal que tiene el *a priori* en la vivencia. Por este motivo, recordamos que la configuración implica dos cosas: en primer lugar, una identificación de lo significativo al tomar conciencia de su aspecto constitutivo y, en segundo lugar, una interpretación de la situación al mostrar su aspecto constituyente.⁴ No

cumple activamente *antes* de una posible y subsiguiente toma de conocimiento objetivadora conforme al ‘es’...” GA 9, p. 30.

⁴ De este modo, en el curso de 1921/22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* Heidegger insiste en las dos variantes de sentido de la vivencia, marcando cierto grado de profundidad en ellas que se presenta de forma co-originaria. Heidegger indica una instancia implícita y potencial de sentido en la categoría de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) -tal como anuncia en el curso de 1919 bajo la noción de lo pre-mundano (*das Vorweltliche*)- y una dirección explícita del sentido en la categoría del cuidado (*Sorge*). Así pues, el sentido de la vivencia se experimenta: 1) a través de aquel *sentido de contenido* de los objetos que todavía no refiere a un modo de objetivación. Estos se presentan de forma indeterminada por medio del aspecto significativo previo a su apropiación. 2) Por otro lado, el sentido de la vivencia también puede darse con una profundidad mayor, atendiendo ya a su aspecto mundano y

debemos perder de vista que para Heidegger la “constitución” (*Verfassung*) significa reconocer y ensamblar algo que ya se encuentra dado. Bajo estas condiciones, la comprensión del *a priori* en la vivencia debe tener en cuenta la complejidad de la estructura, admitiendo en igual medida la dimensión pasiva y la dimensión productiva de su sentido. En otras palabras, consideramos que es necesario tener presentes, por un lado, los aspectos de contenido que aluden al sentido pasivo que captamos de la donación de lo ya dado y, por el otro, los aspectos modales de la vivencia que refieren a lo productivo. De este modo, sostenemos que sólo a partir de la comprensión de la dualidad del *a priori* que constituye a la vivencia puede hablarse de una experiencia genuina del fenómeno de la vida fáctica. Dicho esto, nos resulta fundamental afirmar que el sentido de contenido de la vivencia es un rasgo fundamental que pre-determina la experiencia del *Dasein*, del mismo modo que lo hace su sentido formal -que suele ser el más rescatado por los intérpretes de Heidegger.

Una vez establecida en líneas generales nuestra tesis de una dualidad del *a priori* en la obra temprana de Heidegger, queremos señalar que en este escrito trabajaremos el sentido formal del *a priori*. Para esto, haremos particularmente hincapié en la interpretación que Heidegger hace de Kant. Heidegger estudia, especialmente en el período de Marburgo, la doctrina kantiana porque intuye que allí se encuentran las pautas necesarias para una fundamentación de la estructura trascendental del *Dasein*. Empero, para adentrarnos en el tema debíamos presentar -aunque sea brevemente- el postulado de una dualidad del *a priori*. Pues bien, su concepción se reformula a través de la lectura de Kant dando lugar a una nueva comprensión de la relación entre el ser y el tiempo -iluminándose para Heidegger su ontología fundamental. Esta forma de comprender el *a priori* en la estructura de la vivencia es muy importante porque de allí se sigue, a nuestro juicio, la posibilidad interna de una síntesis ontológica del *Dasein* con las cosas. La unidad de la estructura trascendental del *Dasein* y de éste con la donación dependen, justamente, de la doble constitución de lo dado y lo articulado que aporta la tesis dual del *a priori*. Por ende, a pesar de la concentración de Heidegger en el aspecto formal, en el período de Marburgo no se pierde -de ningún modo- la cuestión del contenido, sino que aparece en el marco de un

articulado en un modo específico de relación (*Bezug*), realización (*Vollzug*) y temporalización (*Zeitigung*). Aquí tenemos un claro ejemplo de nuestra lectura dual del *a priori*. Cf. GA 61, p. 85 ss.

tratamiento renovado. En las *Marburger Vorlesungen* (1923-1928) Heidegger desarrolla un modo distinto de acceso a lo originario que le permite descubrir el *a priori* de la vivencia mientras se patentiza y articula. En este caso, la lógica lleva a cabo la tarea de la comprensión de ese *a priori* por medio del análisis de la vivencia en la estructura trascendental del *Dasein*. Heidegger expone a la vivencia a partir de la lógica porque con ella logra aprehender la constitución de su estructura mediante la descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*. Describir la intencionalidad en su *a priori* es una forma de mostrar fenomenológicamente la estructura de la vivencia teniendo en cuenta cómo se determina la significación del *Dasein* tanto en la *intentio* (intención del *Dasein*) como en el *intentum* (el objeto en el cómo de su ser entendido).⁵ Para esto es esencial descubrir al *a priori* en el ámbito de las cosas mismas.

II. La tarea asignada a la lógica y la noción de mundo como anticipo de la estructura trascendental del *Dasein*

El análisis de Heidegger acerca de la lógica parte de la pregunta por la verdad (*ἀλήθεια*). Heidegger le encomienda a la lógica la tarea de hacer visible aquello de lo cual se habla. El tipo de lógica que Heidegger propone es aquella que tiene en cuenta la existencia y el estado de preocupación que orienta nuestra disposición en toda vivencia. De este modo, la tarea de la lógica tiene que partir del trato circunspectivo con las cosas. Ésta debe remitirse al momento en el cual lo dado se presenta y nos empuja a su articulación para apropiarse su sentido, pues tiene la capacidad de dar cuenta de ese proceso de constitución de la estructura de la vivencia y el *Dasein* mismo.

Al comienzo del curso de Marburgo de 1925/26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Heidegger expone que la ciencia de la lógica (*ἐπιστήμη λογική*) determina a sus pares -la física y la ética- ya que a través de ella se articulan los procesos de comprensión del mundo y el hombre. En *Logik* Heidegger dice que el *Dasein* "... guía y dirige todas sus conductas [pues] aclara, hace ver, define el modo de actuar y aquello de lo que hay que ocuparse."⁶ Entonces, dado a que el *Dasein* experimenta el mundo por medio de la

⁵ Véase GA 20, p. 60.

⁶ GA 21, p. 3.

configuración de su sentido, se distingue de los otros seres vivientes porque, a diferencia de estos, posee la facultad de tener y producir mundo. De este modo, el filósofo sostiene que la experiencia del *Dasein* está dirigida y modelada por dicha facultad y por aquellos aspectos significativos que van conformando el sentido que se hereda e interpreta. Por consiguiente, todo comportamiento del *Dasein* en cada ámbito de la facticidad refiere, primordialmente, a la estructura trascendental del mundo, es decir, a la existencia en el nivel primario de la comprensión y la articulación. La tarea de la lógica de una “descripción de la intencionalidad en su *a priori*” no es otra cosa que el estudio de los fenómenos (en el sentido fenomenológico). Esto significa, el estudio de sí mismo tal como en sí mismo se manifiesta. Y qué es este *sí mismo*, sino una remisión constante al mundo que nos constituye.

En este contexto, entender al mundo como “manifestabilidad” (*Offenbarkeit*) significa centrarse en el asunto del *acceso* al mundo. El ente sólo forma parte del mundo en la medida en que pueda ser accesible para el hombre. Esto es así porque para Heidegger la idea de mundo refiere exclusivamente al momento en el cual lo dado se articula de forma inteligible. De allí se sigue, que el filósofo se esfuerce por dilucidar *la forma originaria* por medio de la cual el hombre capta, modela o se remite, sin más, a lo dado. Aunque, la donación de lo dado es condición de posibilidad para la accesibilidad al ente por parte del *Dasein*. En los cursos de Marburgo tal donación se somete a la estructura trascendental del *Dasein* como horizonte de patencia del objeto. Sin embargo, teniendo en cuenta el trabajo de Friburgo podría entenderse como algo que excede el plano modal y que se encuentra en la síntesis ontológica entre la cosa y la actividad configuradora del *Dasein*, que más adelante analizaremos. Esto, que nos parece sumamente complicado y para larga discusión, tiene que ver con el carácter particular que le asigna a lo trascendental más allá de lo subjetivo y lo formal. Con esta versión de lo trascendental Heidegger vuelve al aspecto pasivo de la donación, aquel que avistamos con la interpretación dual del *a priori*. Con todo, para nosotros las nociones de *a priori* y trascendental van de la mano y son las claves fenomenológicas para acceder a tal síntesis ontológica.

Ahora bien, el concepto de mundo representa en este período de Marburgo el aspecto modal del *a priori*; aquella condición de posibilidad de todo lazo con las cosas. Heidegger ya no entiende al mundo como el aspecto de contenido -lo significativo al inicio

de cada vivencia-⁷ sino como el proceso de articulación lógica que permite, incluso, *la existencia de eso previo*. El filósofo se ocupa de este aspecto modal a través del análisis del comportamiento del *Dasein*, reduciendo el problema del sentido de la vivencia al momento de su configuración. No obstante, con el tratamiento del sentido modal del *a priori* que haremos en este escrito, nos proponemos la tarea de descubrir qué lugar tiene, dentro de este viraje de la comprensión del sentido, el aspecto de contenido que, a nuestro entender, predominaba en la definición de vivencia heideggeriana a comienzo de la década del '20. Esto nos interesa concretamente porque -tal como indicamos en el punto anterior- queremos saber de qué modo la tesis de la dualidad del *a priori*, que se inicia para nosotros en el período temprano de Friburgo, se encuentra presente en la estructura transcendental del *Dasein* elaborada por Heidegger en el período de Marburgo.

III. Transformación fenomenológica del *a priori*

En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger continua de cierta forma con su preocupación por aquello que el *a priori* nombra, es decir, que más allá del aspecto formal que literalmente captamos de los vocablos "*a priori – prius – πρότερον*" surge la pregunta acerca de "qué es ese algo, en el que se encuentra eso previo."⁸ Este interés lo lleva al filósofo, por un lado, a cuestionar el sentido que el *a priori* adquiere con la tradición y, por el otro, a rescatar qué debemos entender por *a priori* en el estudio fenomenológico, refiriéndose con esto al fenómeno concreto que se vivencia como *a priori*.

La fenomenología sustrae al *a priori* de los límites intangibles del sujeto. Esto significa que el *a priori* no está ahora encerrado en la esfera inmanente de la conciencia pura.⁹ El *a priori* ya no se restringe al conocimiento y al modo de actuación reflexiva.¹⁰ La

⁷ Ciertamente, en los cursos del período anterior (1919-1923) se reitera la consideración del mundo y de lo significativo como el aspecto de contenido de la vivencia, cuestión que luego se diluye una vez que el filósofo se adentra en la descripción modal del *sí mismo*. Aunque en sus inicios la noción de mundo fue el ámbito particular en el que se concretaba el fenómeno de la vida. Prueba de ello tenemos en el curso de 1921/22 que previamente mencionamos. Allí el filósofo sintetiza: "Mundo es la categoría fundamental del sentido de contenido en el fenómeno, vida." GA 61, p. 86.

⁸ "...was das Etwas ist, an dem so Etwas wie ein Früheres vorfindlich wird." GA 20, p. 99.

⁹ Daniel Dahlstrom nos recuerda que Heidegger agradece a Husserl por su revelación fenomenológica respecto del *a priori* y menciona que: "Desde Descartes, el *a priori* es asociado con la subjetividad. No obstante, con los descubrimientos de la intencionalidad y de los actos de ideación, el *a priori* se ha desacoplado de la cognición interna e inmanente al sujeto (*res cogitans*)." Cf. 2009, p. 98.

¹⁰ Véase GA 20, p. 101.

fenomenología devuelve el *a priori* a la experiencia, al contacto intuitivo e inmediato con los fenómenos. Como ya mencionamos, el esquema sujeto-objeto del concepto de vivencia se deshace una vez que Heidegger la concibe como un ámbito abierto en el que se desvanecen las categorías gnoseológicas para dar paso a un fenómeno más complejo -el *Ereignis*. En este fenómeno se desarrolla y fluye la vida misma en su existencia singular. De este modo, el sentido tradicional del *a priori* se modifica dando paso a la pregunta libre por el *a priori*. En este punto Heidegger retrocede al inicio de toda meditación para cuestiona el origen de lo que se da (*Es gibt*).

En el curso sobre la *Kritik der reinen Vernunft* el filósofo dice con mucha claridad que: “La intuición es el dejarse-donar algo como la cosa en carne y hueso que es; es el dejar ir al encuentro inmediato de un ente.”¹¹ Este tipo de descripción fenomenológica de la intuición nos presenta a lo previamente dado con la donación “no tanto como una intencionalidad sino como una sensibilidad”. Jean Greisch enfatiza esta interpretación del *a priori* en la lectura kantiana de Heidegger.¹² Posición que para nosotros revela la posibilidad de una donación material en la obra del joven Heidegger que presentamos en este trabajo a través del aspecto de contenido de la vivencia. De este modo, consideramos que Heidegger aproxima el *a priori* a lo dado en la experiencia sensible, por ejemplo en *Prolegomena* así lo afirma:

No es algo que descubra indirectamente, que se conjeture a partir de ciertos indicios en lo real, que se calcule a manera de hipótesis, como cuando de la aparición de determinados estados dinámicos en un cuerpo se deduce la presencia de otro cuerpo, que, sin embargo, no se ve. [...] El *a priori*, por el contrario, se puede aprehender en sí mismo de modo directo.¹³

Bajo el punto de vista del joven Heidegger el *a priori* adquiere un estatuto ontológico. Ahora el *a priori* es accesible pues se encuentra en el ámbito de las cosas mismas y, de hecho, Heidegger descubre que el *a priori* no es otra cosa más que el sentido pre-dado que se articula en la vivencia y, a partir del cual, se genera la estructura significativa de los fenómenos. En otras palabras: “El *a priori* es, más bien, *un rasgo de la secuencia*

¹¹ “Anschauung [...] ist das Sichgebenlassen von etwas als das Leibhaftige das es ist; es ist das unmittelbare Begegnenlassen eines Seienden.” GA 25, p. 85.

¹² Cf. 2010, p. 137.

¹³ GA 20, p. 102

constitutiva del ser del ente, en la estructura-de-ser del ser.”¹⁴ Esta afirmación es de gran importancia para nuestra lectura porque deja en evidencia la naturaleza del *a priori* en la hermenéutica fenomenológica. Con esta declaración Heidegger retrotrae el *a priori* a un estado original de las cosas, dado a que lo vincula directamente con el ser (objeto de la ontología). En esta parte del curso de Marburgo de 1925 el filósofo anticipa la relación entre el *a priori* y el ser, pues pone al *a priori* como un elemento fundante del sentido. En dicho curso podemos percibir cómo Heidegger cuestiona a la propia fenomenología respecto del tema de la pregunta por el ser. Por ejemplo, en el §13 Heidegger plantea la necesidad de la pregunta por el ser de lo intencional, por el ser de los actos y por el ser de los entes que intervienen en la diferencia más radical. Además sostiene que hay que preguntar, primordialmente, por *el sentido del ser* “para llegar a esa diferencia fundamental en el ser.”¹⁵ Más adelante en el mismo curso, Heidegger advierte que con la comprensión más radical del ser se modificará el concepto de *a priori* y el sentido de la aprehensión del *a priori*.¹⁶ Heidegger cree que el concepto tradicional de *a priori*, ha sido mal comprendido puesto que tanto el método de la lógica como el contexto significativo empleados por la fenomenología se encontraban lejos de aquel lugar en donde el *a priori* se da.

Por otro lado, no debemos olvidar -aludiendo de este modo al título del curso de Marburgo: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*- que respecto al sentido del vocablo “*a priori*” Heidegger advierte otra forma de entender el aspecto temporal que éste presenta. Con la cuestión de lo temporal Heidegger indica el origen fáctico del *a priori*. La función del tiempo en relación al *a priori* es un tema complicado que intentaremos precisar a medida que avance nuestro trabajo. Al respecto intuimos que gracias a la perspectiva temporal del problema del *a priori* se comprenderá la manera en que el ser acontece y el tipo de fundamentación de lo acontecido. De este modo parece que si logramos describir la encrucijada entre el ser, el *a priori* y el tiempo, nos encontraremos más cerca de descifrar el asunto en cuestión.

IV. Retorno al problema del *a priori* a través de una revisión de la doctrina kantiana

¹⁴ “*Das Apriori ist vielmehr Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins* Heidegger.” GA 20, p. 102.

¹⁵ Cf. GA 20, p. 158.

¹⁶ GA 20, p. 190.

En el curso *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* de 1927/28 Heidegger advierte una conexión entre el problema de las categorías y el fenómeno del tiempo. Dicha conexión lo lleva a considerar la necesidad de una nueva interpretación de Kant para corregir la segunda parte de *Sein und Zeit*. De este modo, a partir del escrito *Kant und das Problem der Metaphysik* de 1929 el filósofo lleva a cabo esta interpretación. La lectura que Heidegger realiza de Kant se hace exclusivamente a la luz de la pregunta fundamental planteada en clave ontológica en *Sein und Zeit*. Esto deja en evidencia que el hecho de aventurarse en la obra capital del filósofo de Königsberg se hace atendiendo a un objetivo que excede a la fuente en cuestión.¹⁷ Heidegger no promete una lectura fiel a Kant, un intento de esclarecimiento de su pensamiento, sino que pretende servirse de la exposición kantiana para reformular su trabajo.

El tratamiento del tema kantiano de una fundamentación de la metafísica que lleva a una preparación del problema ontológico del ser del hombre nos abre cierto horizonte y directrices acerca de la elaboración y discusión de las categorías que conforman la estructura trascendental del *Dasein*. En este caso, el filósofo vuelve a Kant para descubrir el funcionamiento de esa estructura. Una vez que Heidegger se introduce en su escrito del '29 sostiene que para hacer ontología (*methaphysica generalis*) se hace esencial un método que perfeccione el conocimiento, por ende y de acuerdo a nuestra posición respecto del *a priori*, hay que atender también al problema del comparecer del ente. Esto significa descubrir o transparentar la *constitución del ser del ente*. De esta manera, el comportamiento del *Dasein* en la facticidad está mediado por la comprensión de esa estructura previa que posibilita y dirige la articulación del sentido de la vivencia. Según Heidegger este paso sacude la concepción tradicional del ser, debido a que con el intento kantiano de una fundamentación de la metafísica se profundiza y traspasa a la posibilidad interna de la ontología. Esta es la revolución copernicana que se basa en la idea central de que: “El

¹⁷ Tal como plantea Tom Rockmore en su compilación *Heidegger, German Idealism and Neokantianism*: “Ciertamente, la inusual lectura ontológica de Kant, no como un epistemólogo sino como un predecesor de su propia preocupación por el ser, lo separa de los neo-kantianos. Sin embargo sí, como Heidegger sugiere, un factor importante que motivó su posición fue el esfuerzo de llevar a Kant más allá de la filosofía trascendental, entonces la propia filosofía de Heidegger puede ser considerada como una forma atípica de neo-kantismo.” Cf. 2000, p. 12. Charles Sherover también sostiene en *Heidegger, Kant and Time* acerca de la recuperación que hace Heidegger de Kant que: “Su intención no es la de una mera repetición de lo que Kant ya ha dicho, sino la elucidación de lo que él no dijo, pudo no decir, pero de alguna forma puso de manifiesto.” Cf. 1972, p. 12.

conocimiento óptico no puede adaptarse al ente (“los objetos”) sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser.”¹⁸ Bajo esta óptica, Kant resume el problema del conocimiento ontológico en la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Este tipo de juicios proporciona algo que no obtenemos simplemente de la descomposición de conceptos. Su conocimiento es explicativo y extensivo pues procede y, a la vez, se funda en su correspondiente objeto.¹⁹ Dado a que estos juicios no obtienen su validez de la metafísica racional -tal como se entendía en ese momento- porque ésta se basa sólo en conceptos *a priori*, Kant se enfrenta al desafío de encontrar -en el marco de los principios- el fundamento de dicho conocimiento. De este modo, la pregunta por la posibilidad de estos juicios apunta a dos cosas: en qué sentido y bajo qué condiciones se dan los mismos. Por este motivo se requiere elaborar una doctrina que descubra la síntesis que sustenta la relación entre los objetos y los conceptos puros.

Para nosotros tal tipo de relación contiene en germen el sentido dual del *a priori*. La idea de una dualidad del *a priori* está comprendida en estos juicios a partir de la confluencia entre un objeto que determina el conocimiento y un sujeto que lo articula de forma inteligible a través de conceptos. Por consiguiente, los juicios sintéticos *a priori* son un ejemplo lógico de la naturaleza dual del *a priori* problematizada, de hecho, en la doctrina kantiana. El sentido de contenido que reside en el objeto e indica su qué y el sentido formal que configura lo que éste le ofrece y se detiene en el cómo, presentan una relación que debe aclararse. Así pues, el conocimiento *a priori* de los objetos se da por medio de una síntesis que hay que fundamentar. A propósito, Heidegger expone:

...el problema de los juicios sintéticos *a priori*, trata de otra modalidad de síntesis. Ésta debe aportar algo sobre el ente, algo que la experiencia no ha podido extraer de él. Este aportar la determinación del ser del ente es un modo de referirse previamente al ente; una pura ‘referencia a...’ (síntesis), que forma el ‘hacia’ y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo se hace perceptible...”²⁰

¹⁸ GA 3, p. 13.

¹⁹ Véase, GA 25, p. 51.

²⁰ GA 3, p. 15.

No obstante, en el seminario de 1935/36 -*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*- Heidegger señala que el pensar no puede ser el que determine la cosidad de la cosa o, en palabras kantianas, la objetividad del objeto. En tal caso, la lógica general no puede ser la ciencia fundamental de la metafísica. De tal manera:

...en cuanto el pensar participa necesariamente en la determinación del objeto, que según Kant es sólo objeto del conocimiento humano, como pensar relacionado a la intuición, esto es, como juicio sintético, la lógica como doctrina del pensar tiene su papel en la metafísica. Sin embargo [...] debe transformarse también la esencia de la lógica [...] Debe ser una lógica que abarque el pensar junto con su referencia objetiva. Esta clase de lógica Kant la llama trascendental.²¹

Según la lectura de Heidegger, para Kant la condición de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es de carácter trascendental porque la estructura del sujeto es la que posee la facultad de proveerse del entorno en el cual bajo ciertas circunstancias se dé la experiencia. Sin embargo, de acuerdo a Heidegger lo trascendental adquiere un sentido que escapa al condicionamiento puro, puesto que lo trascendental abarca también al ente.²² Aquello que está bajo la mirada de lo trascendental es el objeto (entendido aquí no como lo representado sino como lo que se nos dona) y su representación, porque la síntesis de ambos es la que le importa a la lógica trascendental. Por lo tanto, dado que para Heidegger las condiciones de posibilidad de la experiencia no son meramente subjetivas, el problema de los juicios sintéticos *a priori* se encuentra con la complicación fundamental que genera la demostración del cruce de lo puro y lo fáctico, que a continuación revisaremos.

La síntesis ontológica que Kant presenta como principio supremo de los juicios sintéticos *a priori* es la que preserva la trascendencia (*Transzendenz*).²³ Para dar cuenta de

²¹ GA 41, p. 179.

²² Véase la idea de una filosofía trascendental en GA 25, p. 57 y ténganse en cuenta la pregunta de Crowell y Malpas sobre la posibilidad de que lo trascendental aporte un análisis no restrictivo de los fenómenos. Cf. 2007, p. 2. María del Águila Sola Díaz también aclara en su investigación, *La idea de lo trascendental en Heidegger*, que esta forma de comprender lo trascendental está presente desde la antigüedad. “El problema de cómo integrar la experiencia de lo múltiple con lo uno, lo empírico y lo *a priori*, el hecho y la esencia o lo cósmico y lo espiritual ha sido una de las cuestiones fundamentales. Cf. 2002, p. 5. Ella sostiene que esta convergencia de opuestos se problematiza con lo trascendental como pregunta originaria, por ejemplo en la pregunta hacia atrás en la *Rückfrage* husserliana o en la pregunta por el sentido del ser en la *Seinsfrage* heideggeriana. Cf. 2002, p. 6.

²³ En este caso, la trascendencia concierne a lo trascendental, es decir, el estudio trascendental se ocupa del fenómeno de la trascendencia. En *Vom Wesen des Grundes* el filósofo describe en detalle el sentido del

esta síntesis con lo distinto (el ente dado), que Kant entiende como conocimiento finito, se requiere develar la condición de posibilidad de la experiencia. El principio supremo cristaliza este problema en la siguiente tesis: “Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones *de la posibilidad de los objetos de la experiencia*”.²⁴ Heidegger resalta de este principio kantiano el conector “son al mismo tiempo”, ya que expresa la unidad de la trascendencia.

En este contexto de interpretación observamos cómo Heidegger traslada su atención, porque el punto de fundamentación de la comprensión del *a priori* de la vivencia parece estar ahora posicionado en la *objetivación de su aspecto modal*. A pesar de referirse a la captación del contenido de la vivencia, el estudio de los juicios sintéticos *a priori* kantianos vendría a tratarse a colación de la explicitación de la estructura trascendental del *Dasein*. El filósofo ya no se remite a la estructura de la vivencia, sino a la estructura del *Dasein*. ¿Este es el retorno a la consideración subjetiva del *a priori*? Todavía no podemos realizar tal afirmación pero, evidentemente, al volver a Kant se debilita el peso de “lo significativo” en su versión pre-teórica. La acentuación que Heidegger hace acerca de la tesis kantiana es fundamental para comprender de qué lado de la discusión se posiciona el filósofo de la Selva Negra. Por un lado, observamos que la producción de Heidegger del período de Marburgo parece estar de acuerdo con la idea de una reducción del sentido y posibilidad de ser al proceso de objetivación, dado a que su lectura del *a priori* se posiciona en el aspecto modal. Sin embargo, consideramos que al resaltar el conector “son al mismo tiempo” puede verse la importancia del equilibrio de ambas partes en el proceso, es decir, la co-implicancia del qué y del cómo en la constitución del ser del ente.²⁵ Si apoyamos esta última idea estaremos retornando a la tesis de la dualidad del *a priori* y reconociendo la unidad de la diferencia, es decir, la función de la síntesis respecto de la trascendencia. Con todo, retomaremos la lectura del problema central de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* -que conlleva el problema específico de la preponderancia de lo ya dado o de la infaltable constitución trascendental- para reconstruir el razonamiento de Heidegger, que

concepto de trascendencia. Para esto habla de un traspasamiento (*Überwurf*) que sobrepasa al ente en su totalidad, puesto a que más que un movimiento espacial determinado es una condición estructural del *Dasein* que lo distingue del resto. Cf. GA 9, pp. 137-139. Por esto, además de que la trascendencia es trascendental, lo trascendental contempla la trascendencia.

²⁴ GA 3, p. 118 y GA 41, p. 186.

²⁵ Debemos aclarar que con el contenido “qué” no nos referimos al aspecto categorial o quiditativo de un ente, sino a su aspecto fáctico como lo estrictamente dado.

toma para nosotros una postura intermedia al posicionarse entre las dos etapas mencionadas de la constitución del ser.

A partir de la idea de una fundamentación de la metafísica Heidegger continúa su investigación en torno a la síntesis que posibilita la experiencia. Tal síntesis ha de ser el fundamento esencial de la trascendencia, pues la trascendencia es la que permite mantenerse de antemano dentro de un margen libre en el cual es posible que algo le corresponda y que se objetive.²⁶ Sobre este aspecto el filósofo dice que la trascendencia no es otra cosa más que el proyectarse hacia lo dado y modelarlo atendiendo a su disposición. Aunque, en el planteo kantiano esta proyección se analiza todavía en el plano formal, es decir, como facultad y condición de posibilidad y no bajo su realización fáctica. En este caso, "...la síntesis pura se hará patente como la que junta y sostiene la totalidad unida de la estructura esencial de la trascendencia."²⁷ Heidegger indica en el *Kant-Buch* que el conocimiento del ente puede alcanzarse gracias al sentido que nos está previamente dado. Por esto, debemos examinar cómo se forma y se fundamenta el sentido a partir de la postura kantiana, ya que la filosofía trascendental presenta de una manera más compleja el proceso de conocimiento.

Kant indica que una serie de síntesis posibilitan la pre-comprensión del ente en la estructura trascendental. Siguiendo este camino, además de la síntesis ontológica última que permite el conocimiento, es decir, la relación entre el sujeto y el objeto, deben darse tres síntesis previas al movimiento de la trascendencia que presenten: 1) la unidad de lo múltiple en la intuición (sinopsis pura, entendida por Heidegger²⁸ como *syndosis-sύνδοσις*), 2) la unidad conceptual en la representación (síntesis pura reflectante) y 3) la unidad de la intuición y el entendimiento a través de la imaginación pura (síntesis pura). En otras palabras, antes de la idea de una unidad del sujeto con las cosas hay una unidad en lo dado, una en la actividad del sujeto y una que enlaza las dos primeras.²⁹ No obstante, Heidegger se pregunta cómo pueden sintetizarse la unidad de la intuición que presenta algo

²⁶ Cf. GA 3, p. 71.

²⁷ GA 3, p. 71.

²⁸ GA 25, p. 135.

²⁹ Stephan Käufer afirma en su artículo "Heidegger's interpretation of Kant" en la compilación de Daniel Dahlstrom que las tres síntesis kantianas de la estructura trascendental influenciaron profundamente el desarrollo de la segunda parte de *Sein und Zeit*. La unidad de la estructura trascendental con la *Sorge* junto a los tres éxtasis que determinan la temporalidad del *Dasein*, son el resultado de la influencia de este argumento kantiano. Cf. 2011, pp. 186 y 195.

singular con la unidad del entendimiento que por medio de conceptos nos ofrece algo universal. Este es el problema central de la Deducción Trascendental kantiana que se despliega, a modo de ejemplo, a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo puede darse cuenta, de forma previa a la experiencia y por medio de facultades puras, de aquello que es originariamente fáctico? ¿Hasta qué punto los conceptos puros representan el contenido de los objetos? Y ¿por qué puede la imaginación pura dar una visión del horizonte que posibilite la manifestación del objeto para su intuición? Estas preguntas resumen el inconveniente implícito en los juicios sintéticos *a priori*.³⁰ Como ya mencionamos, la dificultad radica en *la prueba de la posibilidad* de que los conceptos puros refieran de forma previa a los objetos, ya que estos conceptos no pueden probarse jamás por referencia a lo fáctico. Para esto Kant presenta al esquematismo, doctrina a través de la cual explica la relación entre la imaginación pura y el tiempo.

Retomando la cuestión, el problema al cual el esquematismo intenta dar respuesta es: ¿Qué hace posible que patentemos el ente?³¹ Kant establece que el ente se hace accesible a un ser finito únicamente a través de una previa-objetivación que se orienta hacia lo que puede objetivarse. Esta previa-objetivación sería una forma de ver a-temática que dispone cierto horizonte de sentido unificado e indeterminado. Tal horizonte brinda toda posible concreción de la experiencia con los objetos a partir de una oferta perceptible. En tal caso, el horizonte debe presentarse de forma perceptible en su orientación previa para, de cierta modo, tener las categorías precisas que nos permitan articular aquello que se ofrece en la facticidad. Así pues, el horizonte debe formar (*bilden*) espontáneamente el aspecto de su oferta.³² Aquí nos encontramos nuevamente con la tesis de la dualidad del *a priori* puesto que la sensibilización (*Versinnlichung*) de los conceptos que proporciona el esquematismo para la configuración de ese horizonte previo que hace perceptible y realizable la experiencia de los objetos, se cristaliza en la noción de imagen-esquema (*Schema-Bild*). Esta noción contiene, bajo la interpretación trascendental de Marburgo, una forma renovada del qué y el cómo del *a priori* a través de la doble función de la sensibilización llevada a cabo por la imaginación pura. Debido a que "...no sólo 'forma' la perceptibilidad intuible del horizonte al "producirlo' como una orientación libre [carácter

³⁰ Véase GA 25, pp. 51-52.

³¹ GA 3, pp. 71-72.

³² Cf. GA 3, p. 90.

modal], sino que es, por lo mismo, ‘formadora’ también en un segundo sentido, a saber, en tanto proporciona en general algo así como una ‘imagen’ [carácter material]”.³³ Entonces, el aspecto necesario para efectivizar toda oferta se encuentra en la imagen-esquema. No obstante, no hay que perder de vista que esta imagen-esquema no reproduce lo dado, sino que aporta en su configuración más general, una unidad que vale para muchos pero que, de hecho, no es algo sensible. Por ende, tal contenido es de orden categorial y no procede, para nada, de lo que en la experiencia se nos ofrece. En síntesis, la imagen a penas visible se remite a cómo se hace intuible lo dado.

Ahora bien, Heidegger recuerda respecto del esquematismo que el tiempo es el que, como intuición sensible y formación previa del entendimiento, permite -junto a la imaginación trascendental- encontrar al ente en su ordenación propia.³⁴ Pues el tiempo “como única imagen pura universal da al horizonte de la trascendencia el carácter de algo previamente circunscrito. Este horizonte ontológico único y puro es la condición de posibilidad para que el ente dado dentro de este horizonte tenga este o aquel horizonte espacial y abierto, de carácter óntico.”³⁵ Aunque, cuál es la naturaleza, el origen y la función sintética del tiempo en Kant, son cuestiones que incluso a Heidegger le cuesta abordar y con las cuáles no está de acuerdo. El tiempo del que aquí se habla es el tiempo interno a la estructura trascendental que a través de la actividad formadora, reproductora y preformadora de la imaginación conecta la triplicidad temporal con las síntesis de la intuición (aprehensión), la imaginación (reproducción) y el entendimiento (reconocimiento). Empero, para Heidegger, se debe llegar al tiempo originario que logre fundar la síntesis en su totalidad, más allá del tiempo como afección pura de sí mismo y como posibilidad interna del objetivar.³⁶ El tiempo debe ser reconducido al problema de la diferencia ontológica para abarcar la trascendencia *entre* sujeto y objeto (entendiendo al objeto no como la representación de un ente sino como el ente en sí mismo, es decir, lo

³³ GA 3, p. 90.

³⁴ Ya veremos que para Heidegger el sentido del tiempo en Kant está encerrado todavía en una interpretación subjetiva y gnoseológica que opaca el sentido originario de la relación con las cosas. De este modo, se requiere reformularlo con el fin de captar su funcionalidad más allá de la estructura trascendental del sujeto kantiano.

³⁵ GA 3, p. 108.

³⁶ Coincidimos con Käufer, en el hecho de que la lectura del esquematismo en Kant revela para Heidegger la pregunta por la temporalidad originaria y, además, el punto de que sólo a partir de los problemas de la temporalidad Heidegger acierta al señalar la oscuridad de la doctrina del esquematismo. Cf. 2011, pp. 180-181.

dato). Este es el punto en donde Heidegger se despegaba de Kant y le critica la falta de una fundamentación de la síntesis ontológica más allá de su aspecto gnoseológico. Esto significa, la necesidad de una argumentación de la unidad de la apercepción trascendental con el tiempo originario que la excede y, a la vez, comprende. En *Logik* también indica de forma directa esta crítica:

...el único que ha atisbado algo de la conexión de la comprensión del ser y de los caracteres del ser con el tiempo es Kant. Pero precisamente su concepto de tiempo le obstruyó el camino para alcanzar una comprensión fundamental del problema [...] Kant no halló el suelo apropiado para conjuntar el esquematismo de los conceptos del entendimiento de la *Crítica de la razón pura*, en el que el tiempo constituye el auténtico concepto fundamental, con la función fundamental de la conciencia, la apercepción trascendental. Si se le hubiera revelado esta conexión interna, entonces seguramente habría dado un paso esencial más allá de toda la ontología.”³⁷

Asimismo, Heidegger enfatiza su desacuerdo con el sujeto kantiano apostando a su comprensión del sí mismo (*das Selbst*) como existente. La descripción heideggeriana del *Dasein* presenta a un sí mismo entregado desde un inicio al mundo. El *Dasein* es con los entes; su peculiaridad reside en que constituye al mundo y se auto-constituye como siendo ya en él. Este es el modo particular que Heidegger encuentra para reformular el *a priori* sintético kantiano y para resolver, de este modo, la tensión en la diferencia. Como vemos, esta versión del *a priori* expone de forma implícita la respuesta hermenéutico-fenomenológica a las críticas dirigidas a Kant: crítica al sujeto kantiano, crítica a la necesidad de un tiempo originario vinculado al sujeto y crítica a la falta de argumentación de la síntesis ontológica. Con estas indicaciones llegamos a la encrucijada que en Kant se manifiesta con la dificultad de articular la estructura pura con lo meramente dado, puesto que se hace necesario lo que Heidegger llama una *temporalización de la estructura trascendental*.

Cuando la fenomenología devuelve el concepto de *a priori* a la facticidad se resuelve este problema, ya que se deshace la postura idealista al incluir el sentido de contenido en la interpretación dual aquí desarrollada. No obstante, Heidegger considera que en la teoría kantiana de lo trascendental el problema del idealismo se anula, de cierta forma, gracias a la

³⁷ GA 21, p. 194.

función de la imaginación pura que Kant propone en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. La tarea de la imaginación trascendental es la de formar la unidad entre la sinopsis de la intuición pura (sensibilidad) y la síntesis del entendimiento puro (apercepción). Ella es una facultad de la intuición que actúa sin la presencia de su objeto. No intuye algo que se le presente ante los ojos, sino que rememora lo pasado o inventa lo posible. De allí se sigue, que esta sea una facultad formadora que se proporciona su propio objeto en la tensión pasiva (receptora) y creadora (espontánea).³⁸ Es por esto que se encuentra entre la intuición y el entendimiento, de forma tal que provee el horizonte de objetividad necesario para la experiencia. De todos modos, Heidegger propone examinar el método trascendental a través del cual se realiza la síntesis pura, pues no le convence el grado de independencia con el cual la imaginación forma el horizonte para toda experiencia. Es así, que el filósofo insiste aún en el problema acerca de la falta de concordancia entre los conceptos puros y los objetos. Por este motivo las categorías no pueden aplicarse directamente a lo que Heidegger entiende por fenómenos. Para Heidegger los fenómenos son hechos concretos que observamos y de los cuales formamos parte en la vida fáctica. Él dice que: “Los fenómenos no son mera apariencia, sino el ente mismo. Dicho ente, a su vez, no es algo diferente de las cosas en sí, sino ese mismo y único ente. El ente mismo puede ser patente sin que el ente ‘en sí’ (a saber: como producto de la creación) sea conocido.”³⁹ Heidegger no encuentra en la versión kantiana de lo trascendental la relación directa que él pretende con los fenómenos. Por consiguiente, todavía el esquematismo se refiere a la síntesis trascendental (pura) y no a la síntesis ontológica con la realidad (*Wirklichkeit*) como *Dasein* o *Existenz* en el sentido kantiano. A propósito, Heidegger dice en *Vom Wesen des Grundes*, que “...la unidad de los fenómenos siempre es *condicionada* y fundamentalmente incompleta. Pues bien, si nos representamos esta unidad de la multiplicidad de fenómenos como algo completo, nace la representación de un compendio cuyo contenido (realidad) [en este caso el contenido categorial, *Realität*] por principio no se deja proyectar en una imagen, es decir, en algo intuible [que sería lo dado

³⁸ Stephan Käufer plantea que Cassirer dirige específicamente su crítica a la interpretación heideggeriana de Kant respecto al concepto de espontaneidad receptiva. Käufer sostiene que este concepto es central para hablar de una unidad entre la sensibilidad y el entendimiento, lo donado y lo pensado y que justamente Cassirer insiste en el punto de que el rol mediador de la imaginación trascendental fue desechado por el propio Kant. Véase 2011, p. 179.

³⁹ GA 3, p. 32.

como actualidad- *Wirklichkeit*].⁴⁰ En consecuencia, la teoría del esquematismo está dirigida al aspecto modal de la constitución del sujeto y no a la síntesis inmediata que se da en la experiencia entre el sujeto y lo dado, que está representada en Kant a tientas con el concepto de sinopsis. Para Kant la sinopsis da cuenta de la captación primaria de una totalidad unida previa a la universalidad del concepto, que como dijimos previamente prefiere denominar “syndosis” para destacar su carácter previo como unidad de la totalidad dispersa que conecta espacio y tiempo. De cierto modo esta sinopsis que realiza la imaginación apunta al momento que Heidegger entiende como la objetivación de lo pre-mundano, ya que se plantea la unidad de lo múltiple indiferenciado. Aunque el hecho de que esta sinopsis aparezca con la imaginación, deja a la vista el desprendimiento de la sinopsis de lo fáctico. Por lo tanto, Kant no logra con la sinopsis aquello que Heidegger pretende, a saber, la captación libre de lo dado por medio de una objetivación formal, previa a la reflexión.

En el curso de 1935/36 Heidegger sugiere que el punto clave para realmente comprender el problema implícito en la síntesis ontológica, que genera la trascendencia y que a Kant le preocupa en profundidad, es una cuestión básica para la hermenéutica. La dificultad de superar y, a la vez, mantener la diferencia para obtener un conocimiento ontológico de lo dado es la cuestión fundamental de la circularidad del proceso de comprensión que la hermenéutica describe en torno a la vivencia. Esta es la tensión esencial entre “el tener enfrente objetos, en cuanto ellos mismos, aunque el dejar que salgan al encuentro acontezca por nosotros.”⁴¹ En otras palabras, el problema de los juicios sintéticos *a priori* que Kant explicita con el principio supremo, previamente mencionado, es reformulado por la tradición fenomenológico-hermenéutica al punto de transformarse en la base para toda su meditación.

Por otro lado, en esta parte del curso aparece la figura del “entre” (*Zwischen*) que representa el espacio preciso en el cual el *Dasein* se posiciona para una captación genuina de lo dado. El vértice (*Spitze*) de la co-pertenencia entre ser y ente es el eje pendular que mantiene en armonía y funcionamiento el proceso de comprensión a partir del cual se da la

⁴⁰ Cf. GA 9, p. 149. En el *Kant-Buch* Heidegger dice que la Deducción Trascendental está en problemas si se queda con el término “realidad objetiva” (*objektive Realität*) en el plano de una mera validez lógica del juicio, porque el contenido quiditativo de la “realidad” (*Realität*) representada en los conceptos puros no podría decirnos mucho de los objetos concretos en el sentido de la *Wirklichkeit*. Cf. GA 3, pp. 86-87.

⁴¹ GA 41, pp. 244-245.

configuración del sentido de la vivencia, que mencionamos al comienzo. Esta es la postura conciliadora de Heidegger que anteriormente adelantamos cuando hablamos de la tensión entre: 1) la interpretación de la experiencia como lo ya constituido e imposible de una verificación ulterior y 2) la postura tradicional que considera a la experiencia como el producto de la actividad sintética del sujeto. Al respecto Heidegger dice:

- 1) Que debemos movernos siempre en el entre, entre hombre y cosa;
- 2) que este entre existe sólo en cuanto nos movemos en ello;
- 3) que este entre no se extiende entre la cosa y el hombre como una cuerda, sino que este entre como preaprehensión de la cosa, va más allá de la cosa y al mismo tiempo retrocede detrás nuestro. Pre-aprehensión es retroreferencia. Si leemos entonces con esta actitud, desde la primer frase de la *Kritik der reinen Vernunft*, todo adquiere desde el comienzo una nueva luz.⁴²

Al final del curso de 1935/36, no queda claro “qué sea ese ‘*Zwischen*’ cuya luz transforma no sólo la perspectiva meramente crítica y epistemológica de la *Crítica de la razón pura*, sino qué llegue a superar el planteamiento de la relación hombre-cosas.”⁴³ (Sin embargo, a través del recorrido que en este trabajo se está elaborando para descubrir el sentido dual del *a priori* se logra pre-visualizar a dónde apunta específicamente Heidegger con esto y a través de qué figura resuelve el problema. A continuación nos detendremos en el concepto del tiempo para explorar la solución que aquí se abre respecto de la fundamentación de la estructura trascendental del *Dasein*.

V. La unidad y el fundamento de la estructura del *Dasein*

Si repensamos aquello que en los apartados anteriores trabajamos a la luz de los avances que Heidegger hace a lo largo de su interpretación de Kant, podremos dar cuenta de la síntesis ontológica de forma tal que nos permita resguardar el sentido de la tesis de una dualidad del *a priori*. En efecto, con el estudio del problema de la diferencia ontológica en el marco de la trascendencia, el filósofo se introduce en la relación del *Dasein* con el tiempo. Gracias a la reformulación de la concepción del sujeto a partir del perfecto *a priori* se temporaliza la estructura trascendental del *Dasein*. De este modo, el filósofo logra

⁴² GA 41, p. 245.

⁴³ Artola Barrenechea, 1977, p. 49.

explicar la síntesis ontológica describiendo lo que acontece sin recurrir a ninguno artificio externo al fenómeno analizado que corrompa la dinámica original de lo estudiado, a saber, el cruce de lo dado y lo producido que con el doble sentido del *a priori* comprendimos. Así pues, Heidegger muestra que su comprensión del tiempo originario posibilita la realización fáctica de la estructura del *Dasein*.

Sin duda alguna el trabajo fenomenológico de Heidegger pretende un enfoque inmediato de la experiencia y procede por un análisis transparente de las estructuras ontológicas que la componen. De este modo, encuentra un camino para abordar lo que se da sin la necesidad de abstraerse del plano efectivo en el que acontecen las cosas. Por ende, logramos justificar la tesis de la dualidad del *a priori* que se manifiesta en la vivencia sin deformar su naturaleza, ya que al introducir el filósofo el carácter temporal de la existencia del *Dasein* presenta una visión que no contradice las pretensiones de neutralidad propias de la hermenéutica fenomenológica.

Cuando Kant se encuentra con el dilema de fundamentar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* se topa con la dificultad de conciliar al sujeto con los objetos. Ahora bien, en las investigaciones kantianas Heidegger encuentra un elemento central que es clave fundante para la comprensión de esta situación paradójal, el tiempo. El concepto de tiempo nos permite pensar al sujeto y al ser en su medio. Pensarlos en su medio evita hipostasiarlos en el proceso de reflexión de forma tal que se desarticule la lógica de la donación. El tiempo los devuelve a su esencia, y con ello se los puede estudiar teniendo en cuenta su constitución a medida que ésta se configura. De hecho, ya hemos adelantado en el apartado anterior que Heidegger, inspirado en la función del tiempo que aparece en la primera edición de la obra capital de Kant, abre en su investigación una vía de fundamentación de la síntesis del *Dasein* con lo originario a partir de la temporalización de su estructura trascendental. Cuando Heidegger profundiza su descripción analítica del *Dasein* -incluso ya desde los *Prolegomena*- presenta con el fenómeno del cuidado (*Sorge*) la unidad constitutiva de este ente (*Befindlichkeit und Verstehen*). A través de esta vuelta al concepto del tiempo Heidegger se detiene en la actividad conciliadora de la imaginación trascendental que recibe y, a la vez, configura el sentido de los objetos. Esta función de enlace es rescatada por el filósofo con el fin de describir la relación entre lo dado y lo articulado. El enlace temporal de la estructura significativa del *Dasein* encuentra en el

existencial del cuidado el elemento unitivo de la diferencia ontológica, es decir, la viabilidad implícita en el círculo de pertenencia del *Dasein* con las cosas y de las cosas con el *Dasein*. Este círculo lo indicamos a partir de la reformulación de la tesis kantiana que cristaliza el problema de la trascendencia y de los juicios sintéticos *a priori*. El *Dasein* devela el mundo a través de su actividad en las formas del cuidado (*Sorge*, *Fürsorge*, *Besorgen*) y con propósitos delimitados a partir de un “por mor de...” (*Worumwillen*) que proyecta posibilidades constitutivas de la actividad, el mundo y el sí mismo. “‘El ser en el mundo’ sólo sucede si la temporalidad se temporaliza. Y únicamente si esto acontece pueden manifestarse los entes como entes. No obstante, esto es posible en la medida que hay una comprensión de los entes.”⁴⁴ De esta manera, aparece para reafirmar la tesis de la dualidad del *a priori* el círculo hermenéutico implícito en la síntesis ontológica.

Bibliografía

- Artola Barrenechea, José María. (1977) Kant en la interpretación de Martin Heidegger. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N° 12, vol. 12, pp. 37-57.
- Atger, Paul Étienne. (2010) Fenómeno, esquema, figura. El origen de la ontología figural de Heidegger. *Persona y sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, N° 1, vol. 24, pp. 49-68.
- Basso, Leticia y Catoggio, Leandro. (2012) (comps.) *Texto, significado y mundo. Aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Borges Duarte, Irene. (1994) *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein – Trascendencia – Verdad*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía.
- _____. (1995) ¿Recepción o interceptación? Reflejos de la mirada heideggeriana hacia Kant. *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 12, pp. 213-232
- Crowell, Steven, Malpas, Jeff. (2007) (ed.) *Transcendental Heidegger*, California: Stanford University Press.
- Dalstrom, Daniel. (2009) The Original Sense of the A priori: ‘Indifference to Subjectivity’ and the Character of an Entity’s Being. *The Heidegger’s Concept of Truth*, New York: Cambridge University Press, pp. 97-101.
- Dufrenne, Mikel. (2009) *The notion of the A priori*, trad. Edward S. Casey, Evanston Illinois: North Western University Press.
- Flamarique, Lourdes. (2011) La aportación ontológica de lo *a priori*. Heidegger tras los pasos de Kant. *Pensamiento y Cultura*, vol. 14, 1, pp. 5-22
- Heidegger, Martin. GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

⁴⁴ Shirley, 2010, p. 104.

- _____. GA 9, Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen" y Vom Wesen des Grundes. *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung. Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____. GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- _____. GA 56/57, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- _____. GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- _____. GA 62, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- _____. GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- Husserl, Edmund. (1997) *Investigaciones lógicas II* [LU], Barcelona: Altaya.
- Greisch, Jean. (2010) *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Käufer, Stephan. (2011) Heidegger's interpretation of Kant. Dahlstrom, Daniel (ed.) *Interpreting Heidegger. Critical Essays*, New York: Cambridge University Press, pp. 174-196.
- Lafont, Cristina. (1997) *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza.
- _____. (2003) Verdad y apertura de mundo. El problema de los juicios sintéticos a priori tras el giro lingüístico. *Azafea. Revista de filosofía*, 5, pp. 53-74.
- Rockmore, Tom. (2000) (ed.) *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism*, New York: Humanity Book.
- Sherover, Charles. (1972) *Heidegger, Kant and Time*, Bloomington London: Indiana University Press.
- Shirley, Greg. (2010) *Heidegger and Logic. The Place of Logos in Being and Time*, London–New York: Continuum. University of Tennessee.
- Sola Díaz, María del Águila. (2002) *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Sevilla: Kronos.
- Vigo, Alejandro. (2008) *Arqueología y aleteiología*, Buenos Aires: Biblos.
- Vigo, Alejandro. (2011) Tenencia previa y génesis ontológica. Observaciones sobre algunas estrategias metódicas en la analítica existencial de *Sein und Zeit*. Rocha de la Torre, Alfredo. (ed.) *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, Buenos Aires: Grama Ediciones, pp. 257-304.