

Kant y la cooriginariedad de sensibilidad y entendimiento. Sobre la interpretación fenomenológica de Heidegger y su crítica de la lectura neokantiana

Kant and the Co-originality of Sensibility and Understanding. On Heidegger's Phenomenological Interpretation and his Critique of the Neo-Kantian Reading

JOSÉ M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE
(Investigador independiente)

Resumen: La presente contribución atiende a la interpretación por parte de Heidegger de la dualidad planteada expresamente por Kant de facultades cognoscitivas y sus respectivos tipos específicos de representación. Intentará mostrar cómo su interpretación fenomenológica da cuenta de esta cooriginariedad de sensibilidad y entendimiento y puede incluso –en un sentido bien determinado– legitimarla. Para ello enfoca su interés en el posicionamiento crítico de Heidegger frente a la lectura neokantiana de este elemento doctrinal de la filosofía trascendental de Kant.

Palabras clave: filosofía trascendental, neokantismo, dualismo

Abstract: The present paper focuses on Heidegger's interpretation of the duality expressly posed by Kant of cognitive faculties and their respective specific types of representation. It aims to show how his phenomenological interpretation takes this co-originality of sensitivity and understanding into account and may even –in a well-defined sense– legitimize it. To this end, the exposition elicits Heidegger's critical position vis-à-vis the neo-Kantian reading of this doctrinal element of Kant's transcendental philosophy.

Key-words: transcendental philosophy, neo-kantianism, dualism

*Things cannot to the will
Be settled, but they tease us out of thought;
Or is it that imagination...*
Keats

1. Presentación

La propuesta filosófica de Kant en *Crítica de la razón pura* arranca con el reconocimiento de una cierta <dualidad> de facultades y tipos de representación específicos en el conocimiento humano o, de acuerdo con la denominación de Heidegger,

de un «doble de sus componentes constitutivos» (GA 41, p. 138). Los primeros rasgos fundamentales del carácter distintivo de, respectivamente, intuición y pensamiento (concepto), muestran a la intuición como representación sensible e inmediata del objeto dado, mientras que el concepto se revela como un modo específico de representación universal y discursivo que solo de manera mediada –en tanto que predicado en un juicio, solo remitiéndose a otra representación– puede al cabo referirse a un objeto y, de ese modo, determinarlo. La noción del conocimiento como síntesis parte de la asunción de estos dos elementos constitutivos –en tanto que mutuamente irreductibles según su «contenido» y su «origen»– que Kant propone frente a la mera distinción gradual de la que participan tanto el racionalismo como el empirismo anteriores¹. De este modo, el giro crítico de Kant significa igualmente un punto de inflexión en la historia de la filosofía, que se expresa en la afirmación de aquella dualidad en tanto que constitutiva e irreductible y, con ella, en una «apología» de la facultad intuitiva como elemento necesario *a priori* del conocimiento (*i. e.* en su concepción no-sensualista de la sensibilidad, en su reivindicación como algo no meramente empírico, etc.)².

¹ Es sabido que el racionalismo de la metafísica escolar alemana partía del precepto cartesiano de la claridad y la distinción (*cf.* Descartes 2005, I, §§ 43 y 45–46) y se servía de él para establecer un criterio de *diferenciación gradual* entre facultades cognoscitivas sobre la que fundamentaba, a su vez, su clasificación de entendimiento y sensibilidad como –respectivamente– facultad superior e inferior (de acuerdo con la exposición de este asunto en el tratado metafísico de Baumgarten: «Una representación indistinta, esto es, oscura o confusa, es sensible (*repraesentatio sensitiva*) [...]. Quien se representa una cosa y al mismo tiempo la distingue de otras, se representa más que quien se representa la cosa sin distinguirla de otras [...]. Por consiguiente, [...] la distinción es un grado de conocimiento mayor y más alto y la confusión uno más pequeño y más bajo. Por ello, la facultad del conocimiento indistinto o sensible es llamada la facultad cognoscitiva inferior (*facultas cognoscitiva inferior*) [...]», Baumgarten 1766, § 383, p. 164). No obstante, esta diferenciación «lógica», identificada en primer lugar con el criterio cartesiano y su recepción en la filosofía escolar alemana, representa, más bien, solo una posible configuración histórico-filosófica efectiva de la clasificación de tipos de representación como mera diferencia del grado en la perfección de las cogniciones; pues, en este punto, el «empirismo» no operó de manera diferente al «racionalismo». Basta con recordar aquí cómo David Hume, por ejemplo, define expresamente «impresiones» e «ideas», *i. e.* los dos tipos o clases de representaciones implicados en el conocimiento, como «percepciones más vividas» o «menos vividas», respectivamente, de modo que los tipos de representación son distinguidos al fin y al cabo solo «por sus diferentes grados de fuerza o vivacidad» (Hume 1777, p. 18). De hecho, como es conocido, este planteamiento kantiano, considerado en términos histórico-filosóficos, está dirigido explícitamente contra los precedentes teóricos representados por Gottfried W. Leibniz y por John Locke (*cf.* «Nota a la Anfibología de los conceptos de reflexión» en KrV A 270 s./B 326 s.).

² El alcance metafísico de la sensibilidad en tanto que receptividad consiste, desde una perspectiva transcendental, en que, para Kant, la efectuación concreta de lo intenido en la percepción y dado como «ahí-en-persona» ha de ser posible solo porque esto intenido, a su vez, ha de venir conformado ya a partir de las condiciones aprióricas de la sensibilidad, de tal manera que –porque estas condiciones lo preforman de manera necesaria– esta forma –*i. e.* las representaciones puras del espacio y del tiempo– ha de venir ontológicamente presupuesta. Así, según Kant en *Crítica de la razón pura*: «porque la receptividad del sujeto de ser afectado por objetos necesariamente antecede a todas las intuiciones de estos objetos, por ello se puede entender cómo la forma de todas las apariciones puede ser dada a priori en el ánimo antes de todas las percepciones efectivas y cómo ella, en tanto que una intuición pura en la que deben ser determinados todos los objetos, puede contener principios de las relaciones de los mismos antes de toda experiencia» (KrV A 26/B 42). Ciertamente, la fijación de un carácter rigurosamente a priori para la sensibilidad, que Kant afirma en el pasaje citado, representa un hito indiscutible en la historia del pensamiento filosófico, pues como comenta *e.g.* Albert Johannes Dietrich en su monografía de 1916 sobre el concepto kantiano de totalidad –a la cual recurre Heidegger ocasionalmente en sus lecciones sobre Kant, preferentemente en relación con la distinción entre «forma de la intuición» e «intuición formal» (*vid. infra*)– «en esta obra [*sc. KrV*] aparece –por primera vez en la historia de la filosofía– en toda su estrictez la sensibilidad con los plenos poderes de lo a priori» (Dietrich 1916, p. 61). Así también, de acuerdo con la interpretación de Heidegger, «Kant

La presente contribución se pregunta por la interpretación fenomenológica por parte de Heidegger de esta irreductibilidad planteada aquí expresamente por Kant de ambos momentos estructurales constitutivos del comportamiento cognoscitivo con el ente en general o, de acuerdo con una terminología más propiamente kantiana, de ambas facultades y sus respectivos tipos específicos de representación. Pues, en principio, no parece de suyo obvio que pueda hablarse, en general, de un reconocimiento –y menos aún de una vindicación o justificación– de la «dualidad» por parte de Heidegger. Más bien, su lectura de Kant se muestra inicialmente crítica contra la separación de facultades cognoscitivas y de representaciones. Para Heidegger, *e. g.* en su primera interpretación *in extenso* de Kant en las lecciones del semestre de invierno de 1925/26, esta doctrina de los «dos troncos» del conocimiento no ha de ser, en su opinión, más que una asunción heredada, «la cual es simplemente dogmática», y para la que Kant tendría «a sus espaldas en cierta medida una antigua tradición de la filosofía misma» (GA 21, p. 282). Heidegger retrotrae este presupuesto a la distinción de *aísthesis* y *nóesis* en Aristóteles, así como a la determinación cartesiana de los diferentes modos de aprehensión del ente a partir de la teoría de las facultades cognoscitivas. En la medida en que representa una asunción dogmática, esta debe permanecer en principio injustificada fenomenológicamente. Más aún, esta «particularmente tosca división que Kant lleva a cabo entre sensibilidad y entendimiento» (*ibid.* p. 203) es para Heidegger una de las razones que habrían de impedir al filósofo de Königsberg considerar siquiera la posibilidad de una investigación del tiempo en el sentido de una «cronología» filosófica, en tanto que «investigación de la temporalidad»³. Y no solo eso, en *Kant y el problema de la metafísica* adscribe también a esta división de facultades cognoscitivas que Kant se sintiera obligado a dar marcha atrás frente a los resultados positivos que sus propias indagaciones críticas permitían ganar acerca del carácter fundamental de la imaginación y del papel de la temporalidad. Y esto, además, precisamente en el punto en que quizás atisbó la posibilidad de concebir su copertenencia originaria en relación con el fenómeno del esquematismo y la imaginación trascendental (*vid.*, sobre el «*Zurückweichen*» de Kant, GA 3, § 31). Así, teniendo esto en cuenta, parece ciertamente quimérica la pretensión de encontrar aún una posible justificación por parte de Heidegger de la concepción kantiana de tipos de representación específicos y facultades cognoscitivas distintivas (y tanto más, por cuanto resulta a

ha ganado por vez primera el concepto ontológico, no-sensualista, de la sensibilidad» (GA 3, pp. 26–27. *Cf. ibid.*, p. 272); pues para el autor de *Ser y tiempo*, tal y como reproduce un extracto de los apuntes de Helene Weiß de un curso sobre Kant del semestre de invierno de 1931/32, «ahora por vez primera –ciertamente hubo predecesores pero en Kant por primera vez de modo expreso y con la mirada dirigida estrictamente al problema de la metafísica– la sensibilidad se impone en su derecho positivo» (GA 84.1, p. 702). Véase sobre esto, por último, el comentario de Norbert Hinske, que refiere que lo novedoso de la teoría kantiana de la sensibilidad frente a la tradición filosófica anterior consiste en que «desarrolla por vez primera una teoría de la aprioridad del conocimiento sensible. Este nuevo pensamiento significa, sin embargo, una grave separación del más sublime pensamiento de la tradición, que hace prácticamente imposible interpretar las representaciones aprióricas como copias del entendimiento divino. La sensibilidad, por tanto, es un signo de la finitud» (Hinske 1996, pp. 539–540).

³ En general, sobre la herencia determinante de la tradición ontológica en la separación de facultades cognoscitivas, *vid.* GA 20, p. 248 y GA 21, pp. 282–283. *Cf.* también *e.g.* Perego 2001, pp. 54–55 y Dahlstrom 1988, pp. 352–353. Además, sobre las consecuencias de esta asunción –que Heidegger califica aquí de «simplemente dogmática»– para la posibilidad de una concepción filosóficamente productiva del tiempo, escribe también en su lección sobre lógica del semestre de invierno de 1925/26: «Esta grosera división es, por tanto, la que le impidió ver en general temporalidades, fenómenos temporales, e incluirlos en el interior de las acciones del entendimiento», GA 21, p. 203. Sobre esto, *vid.* igualmente *ibid.* § 15, pp. 197 ss.

todas luces problemático que en general pudiera conceder alguna función positiva a la concepción de algo como una «facultad o capacidad del conocimiento» [*Erkenntniskraft*] en el marco de su ontología fundamental, cf. e.g. GA 24, p. 93).

Y, sin embargo, a pesar de ello, pueden encontrarse en su acercamiento hermenéutico a la filosofía kantiana algunos indicios para una «reivindicación» semejante –si bien contextualmente determinada y nunca sin reservas– de la concepción kantiana. El presente escrito atiende a este aspecto de la interpretación heideggeriana de Kant. De lo que se trata, entonces, es de mostrar cómo la interpretación fenomenológica da cuenta de esta «dualidad» y puede incluso –en un sentido bien determinado– legitimarla. Para ello enfoca su interés en el posicionamiento crítico de Heidegger frente a la lectura neokantiana de este elemento doctrinal de la filosofía trascendental. Atender a esta confrontación con el neokantismo podría contribuir igualmente a exponer de manera algo más perfilada la propia interpretación heideggeriana y esto, además, en el contraste con aquella corriente filosófica que no solo condicionó en sus inicios el propio camino del pensar de Heidegger, sino que, en general, dominaba la filosofía académica de su época y, con ello, la ocupación histórica y sistemática con el pensamiento de Kant.

2. Los presupuestos teóricos de la interpretación neokantiana de Kant

La interpretación fundamental-ontológica y fenomenológica de Kant por parte de Heidegger se dirige expresamente contra la exégesis de la Escuela de Marburgo (cf. GA 25, p. 79). Su lectura del *opus magnum* de Kant como la «primera fundamentación expresa de la metafísica [...] quiere decir negativamente contra la interpretación tradicional del neokantismo: no es una teoría del conocimiento científico natural-matemático – en general no es teoría del conocimiento» (GA 3, p. 271. Cf. *ibid.* pp. 274 ss.). Heidegger se orienta explícitamente, así, contra la lectura neokantiana de *Crítica de la razón pura* como «teoría de la experiencia», i. e. como fundamentación filosófica –teórico-cognoscitiva– de la ciencia natural matemática moderna, por considerar que dicha interpretación no puede acertar con el propósito y el sentido mismo de la crítica kantiana de la razón (vid. e.g. *ibid.* pp. 16–17). Para Heidegger: «Kant no quería ofrecer una teoría de la ciencia natural, sino que quería mostrar la problemática de la metafísica y, más concretamente, de la ontología» (*ibid.* p. 275). Habría que atender aquí, en primer lugar, a los presupuestos teóricos que condicionaron esta lectura en clave epistemológica de la filosofía kantiana que sirve expresamente de contraimagen de su interpretación en términos fundamental-ontológicos⁴.

Surgida a mediados del s. XIX, la interpretación neokantiana de Kant –al igual que la propuesta filosófica y sistemática en la que esta se integra– viene motivada inicialmente, como comenta Heidegger, por la «perplejidad de la filosofía en relación con la pregunta de qué papel ocupa esta aún en el conjunto del conocimiento» (GA 3, p. 274), una «perplejidad» que ha de ser traída en conexión, por un lado, con la situación de la filosofía tras la muerte de Hegel⁵ y, por otro, con el despliegue teórico de las

⁴ El propio Heidegger refirió estos presupuestos de manera reiterada en su confrontación con la interpretación neokantiana en el marco de sus lecciones e incluso esbozó su historia en un texto de 1927 titulado «Sobre la historia de la cátedra de filosofía desde 1866», incluido en un volumen conmemorativo del cuarto centenario de la Universidad de Marburgo y recogido ahora en GA 3.

⁵ En conexión, por consiguiente, con lo que se denominó –con términos quizás un tanto dramáticos– el «derrumbamiento» [*Zusammenbruch*] del idealismo (o también del hegelianismo), y que, en

ciencias positivas particulares, tanto en el ámbito natural como en el de las «ciencias del espíritu». De ahí que el lema «volver a Kant» [*Zurück zu Kant*] se vinculara en primer lugar a un redescubrimiento «teórico-cognoscitivo» del criticismo que interpretó su filosofía principalmente como epistemología y que la quiso hacer funcional para la fundamentación filosófico-transcendental de la ciencia⁶. El concepto de «*conocimiento*» se identifica ahora sin resto con el del «conocimiento científico», con el complejo teórico de la moderna ciencia natural, sus posibilidades experimentales y empíricas, su universalidad y su estrictez formal, su división en disciplinas y ciencias particulares, etc. La ciencia ya no cumple solo un «rol ejemplar» que sirva como hilo conductor para la tarea radical de la fundamentación de la filosofía, como sucedía aún en el marco del proyecto crítico de Kant (cf. e.g. GA 21, p. 312, GA 25, pp. 43–44 o GA 3, p. 11), sino que, más bien, el «hecho del conocimiento científico», i. e. el «*factum de la ciencia*», es puesto ahora como fundamento de todo posible filosofar⁷.

palabras –no menos dramáticas– de Paul Natorp (1918b, p. 5), anunció nada menos que la «bancarrota de la filosofía». Vid. también la exposición de Heidegger en «Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866», GA 3, p. 304: «El derrumbamiento de la escuela hegeliana llevó en torno a mediados del s. XIX a una decadencia general de la filosofía». No obstante, las alusiones a esto en textos posteriores de Heidegger reflejan una creciente desaprobación por su parte con respecto a este topos histórico-filosófico –cf. e.g. GA 32, p. 56 o GA 40, p. 49–, de modo que en «Die Überwindung der Metaphysik», recogido en *Vorträge und Aufsätze*, termina refiriéndolo como «simplona palabrería» (Heidegger *VuA*, p. 72). Sobre esta fórmula para la situación filosófica tras la muerte de Hegel, cf. e.g. Schnädelbach 1983, pp. 15 ss. y el comentario de Lehmann 1953, p. 11: «El tópico del «derrumbamiento del hegelianismo» refiere falsamente un estado de cosas que no se dio de esta manera en la historia de la filosofía».

- ⁶ Cf. GA 20, pp. 17–18. Vid. e.g. también «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit», GA 80.1, p. 113: «Cuando en los años sesenta la filosofía reflexionó de nuevo sobre sí misma, sucedió esto en un recurso histórico a Kant, y, más bien, a Kant como autor [...] particularmente de la *Crítica de la razón pura*, que ofrece una teoría de la ciencia natural matemática. [...]». Véase también «Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger», GA 3, pp. 274 ss. Sobre la historia del neokantismo, cf. e.g. la exposición del propio Heidegger en «Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866», GA 3, pp. 304 s.; así como Köhnke 1986 y Holzhey 2004. Sobre la interpretación neokantiana de Kant, cf. e.g. Lehmann 1931, pp. 171 ss., Köhnke 1986, pp. 367 ss., Hinske 1994, pp. 38 ss. o Malter 1994. Además, Sobre la relación de Heidegger con el neokantismo, véase sobre todo el volumen colectivo editado por Strube (Hg.) 2009 y los trabajos de von Wolzogen, 1994, pp. 397 ss., Heinz 2001, Steinmann 2004 y Ruiz Fernández 2012, así como, más concretamente sobre la interpretación heideggeriana de Kant en contraposición a la lectura neokantiana de KrV, Dahlstrom 1994, pp. 299 ss.
- ⁷ Ya en el *Kriegsnotsemester* de 1919 afirma Heidegger que el planteamiento filosófico-transcendental «en el idealismo objetivo de la Escuela de Marburgo» muestra «el error de principio» de una «unilateral y absolutizadora restricción del conocimiento y del objeto [...] a la ciencia natural matemática» (GA 56/57, p. 83; cf. también GA 3, pp. 306–307). Y en este sentido comenta también, por ejemplo, Ernst Cassirer (1912, p. 253) que Hermann Cohen «toma el *factum* de la ciencia sin limitaciones como fundamento [...]». Véase, además, la intervención de Cassirer en la «Davoser Disputation» de 1929: «Él [sc. H. Cohen] vio lo esencial del método transcendental en que el método empieza con un *factum*; solo que él *redujo el alcance de esta definición general*: «empezar con un *factum*, para preguntar por la posibilidad de este *factum*», en tanto que siempre puso como lo auténticamente cuestionable a la *ciencia natural matemática*. Kant no se sitúa en esta restricción o delimitación» (GA 3, pp. 294–295, *nuestra cursiva*). Cf. también Natorp 1918a, pp. 430–431. Para una exposición de la motivación histórica de la «teoría del conocimiento» neokantiana, cf. e.g. Köhnke 1986, pp. 58 ss., Schnädelbach 1983, pp. 88 ss. o Holzhey 2004, pp. 29 ss. y 47 ss. Gerhard Lehmann (1953, p. 12) comenta al respecto: «En torno a mediados de siglo se produce en cualquier caso una gran cesura. [...] La filosofía académica misma se reduce a «teoría del conocimiento» como disciplina científica particular y rechaza todo lo demás como mero diletantismo». En otro texto, el mismo Lehmann (1963, 444) resume las consecuencias de este giro para la interpretación de Kant con las siguientes palabras: «mientras que la comprensión de Kant del idealismo tardío es especulativa, metafísica, sistemática, la del incipiente neokantismo es científicista, metodológica [...]».

En el contexto del presente escrito esto es relevante, sobre todo, porque el planteamiento teórico-cognoscitivo de la interpretación marburguesa pone en primer plano el problema que representa en esta concepción lo tratado por Kant en la «Estética trascendental» de la primera *Crítica* y su separación metódica rigurosa de la «Lógica», esto es, la diferenciación estricta de sensibilidad y entendimiento en el interior de la sistemática kantiana, el papel de la intuición en tanto que tipo de representación específico en el conocimiento y, con ello, la asunción de una donación primera del objeto en la intuición sensible.

El «método trascendental», tal y como este viene postulado por los filósofos neokantianos en una interpretación sistemática de Kant, la cual constituye igualmente una aguda modificación en términos teórico-científicos de su planteamiento, parte de la remisión de la filosofía al *factum* de la ciencia y se propone como tarea ofrecer una fundamentación apriorica de este mismo *factum* (siguiendo la máxima neokantiana: «hay que presuponer el *factum* y preguntar por su *fundamento de derecho*»), Natorp 1910, p. 12). Una fundamentación semejante solo puede llevarse a cabo en tanto que lo ganado teórico-científicamente, esto es, lo positivo de la ciencia (*positum*, *i. e. das Gesetzte*) sea retrotraído a la ley de su constitución (*i. e. das Gesetz*). El conocimiento mismo posee aquí un carácter procesual. El «método trascendental» lo concibe como un proceso tendencialmente infinito a partir de un modelo inspirado en la historia de las ciencias positivas concebida como progreso e igualmente orientado en ciertas prácticas metodológicas, particularmente de las matemáticas («método infinitesimal», etc.). El «pensamiento puro» funciona así como la fuerza motriz de esta actividad teórica, de tal manera que la inicial concepción de la *Crítica de la razón pura* como «teoría de la experiencia» se transfigura sistemáticamente en una doctrina del pensamiento puro, *i. e.* en una «lógica del conocimiento puro». Así, recogiendo el sentido de esta transformación del planteamiento filosófico llevada a cabo por Hermann Cohen, refiere Paul Natorp: «el fundamento creador de todo acto de la conformación del objeto es la ley; en definitiva aquella proto-ley o ley originaria que de manera aún suficientemente comprensible se designa como aquella del *logos*, de la *ratio*, de la *razón*» (Natorp 1912, p. 197). En este sentido, el énfasis en el carácter activo y procesual del conocimiento que implica el planteamiento del *factum* en este contexto⁸, así como la primacía del *pensamiento* como instancia de su legitimación, implican necesariamente una revisión del concepto mismo de conocimiento que, en última consecuencia, *niega el momento de lo dado* (*i. e.* de la *receptividad*), pues, según comenta de nuevo Natorp (1912, p. 200): «algo dado en el sentido de lo acabado, finalizado, de algo que esté excluido o que se substraiga de la progresiva elaboración del conocimiento no lo hay, no debe haberlo»⁹.

⁸ «El «factum» de la ciencia se descubre como un *fieri* eterno; un devenir, no algo devenido; *actus*, no *actum*; la acción, no lo realizado», Natorp 1918b, p. 16. *Vid.* igualmente Natorp 1918a, pp. 430–431: «el conocimiento no «es», sino que *deviene*, nace, es producido, o mejor: *se produce*; se produce siempre de nuevo a partir de un eterno – *origen*. El «factum» es un autoengaño cuando significa algo distinto del *correlato del origen*: no un producto consumado, *resultado*, sino de acuerdo con la expresión de Cohen –que solo en un primer momento es paradójica–: «La producción misma es el producto.»

⁹ Sobre esto, *cf.* también von Malottki 1929, pp. 48 ss. y Malter 1994, pp. 52 s. De acuerdo con la expresión pregnante de Natorp, lo «dado» [*das Gegebene*] es comprendido como lo «propuesto», *i. e.* como «tarea» [*Aufgegebenes*], [*Aufgabe*], *vid.* Natorp 1912, p. 200 e *id.*, 1918b, pp. 16–17: «el *factum* se convierte en un mero estadio en el progreso infinito, en la evolución infinita, en el *fieri*. La donación experimenta con ello una corrección profunda: ya no vale ninguna donación fija, sino solo vinculación de la consciencia –más bien del conocimiento– con un *x* en tanto que algo dado. Lo dado deviene más bien lo propuesto [*Aufgegebenes*]; solo la tarea [*Aufgabe*] es dada [...]». Sobre esto, *vid.*

Parece claro, entonces, que el planteamiento epistemológico y científicista de la interpretación neokantiana y la prosecución del «método transcendental» por parte de los teóricos marburgueses comportan necesariamente una serie de modificaciones en la comprensión sistemática de la filosofía del Kant histórico –lo que Natorp denomina «las necesarias correcciones a la doctrina de Kant» (Natorp 1912, p. 196)–, puesto que el filósofo de Königsberg –como se señaló anteriormente– puso como base del conocimiento mismo la remisión del pensamiento a la donación del ente e identificó el momento formal de la donación en el conocimiento con la receptividad de la sensibilidad. La eliminación de todo factor ajeno al pensamiento –i. e. la supresión de todo elemento que no sea, al menos potencialmente, reductible a una determinación intelectual o racional, que los neokantianos persiguen explícitamente– motiva una crítica fundamental a la concepción de la «Estética transcendental», la cual ciertamente afirma la independencia o autonomía [*Selbstständigkeit*] de la sensibilidad en el complejo cognoscitivo y, por tanto, la separación estricta («dualidad») de sensibilidad y entendimiento. Este pensamiento de una dualidad irreductible, junto con el de la remisión del comportamiento cognoscitivo humano a la necesaria donación del contenido de conocimiento por medio de la sensibilidad, referían el reconocimiento expreso por parte de Kant del momento esencial de la *finitud*. En este sentido, si para Kant «espacio y tiempo» son, precisamente en tanto que «intuiciones puras», como pudo referirse ya, un «signo de la finitud» del conocimiento humano, entonces –en palabras de Gerhard Lehmann– «en la medida en que Cohen ataca la «Estética transcendental», se dirige por tanto, al mismo tiempo, contra todos aquellos elementos de la crítica de la razón que tienen por presuposición precisamente esta finitud» (Lehmann 1931, 208).

3. La reducción de la intuición a una determinación lógica: la interpretación de Paul Natorp

En la diferenciada interpretación de Paul Natorp se reconoce la distinción de ambos tipos de representación, que es retrotraída a lo que este considera su fundamento sistemático, según el cual es preciso concebir espacio y tiempo como conformaciones singulares (particulares) y, con ello, distinguirlos frente al universal conceptual (un «*genericum*»). En ese sentido, la diferencia persiste, no así el «*dualismo*» estricto de Kant. Ya que, si bien Natorp diferencia intuición y concepto según el «contenido» del respectivo tipo de representación, no quiere sin embargo conceder que procedan de un distinto «origen» (de facultades cognoscitivas distintivas, etc.)¹⁰. Más bien, ambos tipos

también Natorp 1910, I. Kap., §§ 4 ss., pp. 11 ss. Heidegger se refiere a este punto central de la filosofía neokantiana de la Escuela de Marburgo en las lecciones tempranas de Friburgo, *vid. e.g.* GA 58, pp. 224–225: «Para la Escuela de Marburgo el pensamiento teórico, particularmente el de la matemática, es el auténtico sentido de la consciencia. Consciencia es pensar, determinar, poner de un objeto. Todo lo dado es solo dado en tanto que determinado en el pensamiento. A partir de la determinación surge por vez primera la donación. La posición del pensamiento tiene una primacía absoluta. El conocer es determinación del objeto, poner en el pensamiento. No hay nada previamente dado. Hay objetos por vez primera en el pensamiento y –porque el conocimiento es un proceso por principio infinito– el objeto no está nunca dado, sino solo su idea (la ficción de un proceso cognoscitivo que ha llegado al final da por primera vez del objeto). – Estas concepciones surgen del pensamiento matemático y se universalizan a partir de ahí.»

¹⁰ En *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1ª ed.: 1910), el que quizás sea su *opus magnum* en el ámbito de la filosofía sistemática, comenta Natorp sobre esto: «la filosofía posterior surgida de Kant, también la contemporánea, no menos que la corriente «ortodoxa» neokantiana, ha contestado de

de representación han de ser concebidos, en general, como momentos correlativos en el proceso cognoscitivo y remitidos así, finalmente, al pensamiento. En este sentido, escribe Natorp (1918a, p. 437): «Ciertamente se da una diferencia y, además, no una diferencia de <grado>, sino del <contenido>. Pero no del origen, esto es, del origen del conocimiento. Sino que se trata, evidentemente, solo de los dos lados estrictamente correlativos de *un* procedimiento del conocer, a saber, del pensamiento, del inteligir en general».

Así, Natorp encuentra la auténtica motivación sistemática del dualismo de Kant, y, con ella, la de la posición de la <intuición> como momento del conocimiento, en el problema de la singularidad [*Einzigkeit*]. Espacio y tiempo, en tanto que representaciones particulares –así comprendidos también en términos científico-naturales por Newton–, están implicados en la tarea de la *determinación individual* [*Individualbestimmung*]; <intuición> quiere decir, con ello, la condición de una consumación efectiva, de una concretización del conocimiento objetual:

El nervio de la diferenciación de intuición y pensamiento, sensibilidad y entendimiento, yace en el problema de la *singularidad*. Por ello fue importante para Kant el apunte de Euler de que el espacio no es un *genericum* [...]. La importancia de este punto yace en que esta singularidad remite o refiere al problema de la *determinación individual*. Este es el problema al que, en verdad, de principio a fin, quiere dar una respuesta el concepto de <intuición> de Kant. Pero no encuentra en este concepto ninguna respuesta o solución satisfactoria porque lo individual, como lo determinado en todo aspecto o desde toda perspectiva, no solo es en general lógico, sino que exige la mayor y última determinación lógica. (Natorp 1918a, p. 429; cf. e.g. Holzhey 1987, pp. 146–147)

De acuerdo con el pasaje citado, a partir de la pregunta por la singularidad (como una suerte de *principium individuationis*) reinterpreta el concepto de la intuición de Kant con ayuda de una *noción lógica de la determinación* que de alguna manera reitera la concepción tradicional de una *<determinación omnimoda>*. De este modo, Natorp retoma –aunque sin parecer ser consciente de ello– una propuesta ya sugerida por Jacob Sigismund Beck y contestada de manera explícita, además, por el propio Kant en su

manera creciente el dualismo de la intuición pura y el pensamiento puro y finalmente ha roto con él de manera decidida. Quizás de manera demasiado decidida; puesto que el concepto kantiano de intuición encierra un problema que de ninguna manera hay que dejar de lado [...]], Natorp 1910, p. 2. Cf. Natorp 1918a, p. 429 y Holzhey 1987, p. 145. Asimismo, en el texto programático: «Kant y la Escuela de Marburgo» (Natorp 1912, p. 202) refiere también en este sentido: «de modo puramente objetivo, sin embargo, como <factum> de la ciencia, existe de manera incontrovertible esta diferencia entre el tiempo y el espacio como figuraciones particulares, singulares, y un <genericum> conceptual, como lo formuló de manera acertada ya Euler (1748). Y no obstante, tiempo y espacio, como configuraciones completamente particulares y singulares, ¿nos son dados?». De acuerdo con la interpretación de Natorp y según comenta en ese mismo texto: «no son pocos ni poco importantes los puntos de la doctrina de Kant, tal y como esta nos viene dada en su condicionamiento histórico, que no se dejan integrar sin resto en este pensamiento central [*sc. del método transcendental*] y que requieren, por tanto, una corrección, de acuerdo con la exigencia de su propio principio último. Ahí nos topamos ya al comienzo de la *Critica* con la antigua dificultad: la contraposición de la <intuición>, como tipo particular diferenciado de la donación por parte de un objeto [...], de la receptibilidad (receptividad) por parte de un sujeto [...], frente al pensamiento en tanto que única función propia del conocimiento, en tanto que pura espontaneidad. Dejar así este dualismo de los factores del conocimiento en tal concepción es completamente imposible cuando se ha de tomar en serio el pensamiento central del método transcendental. Sin embargo, con la receptividad del sujeto y el afectar del objeto en general, ha de abandonarse también la donación de la sensación como la <matéria> del conocimiento», *ibid.*, p. 201. Sobre este punto, cf. v.g. Mückenhausen 1986, pp. 22 ss., Holzhey 1987, pp. 144 ss., Malter 1994, pp. 52 s., así como Krijnen 2007, pp. 115 ss.

correspondencia con este¹¹. En este sentido, para Natorp (1910, p. 274): «singularidad no significa más que determinación completa». Lo individual (lo determinado desde toda perspectiva o en todo aspecto) exige finalmente una «determinación» que Natorp califica expresamente de «lógica» y «puramente intelectual» (cf. Natorp 1918a, p. 429), de tal manera que «la [intuición] es, en realidad, prescindible y, a la vez, insuficiente para cumplir con el papel propio en el que Kant la introduce» (*ibid.*).

Además, Natorp extiende esta interpretación también a la noción de «*existencia*»:

Lo que se exige es la singularidad del tiempo y el espacio por mor de la singularidad pensada necesariamente en el concepto de existencia, en tanto que fin último del conocimiento teórico. La existencia misma es, sin embargo, un concepto del pensamiento puro; es solo el concepto de aquella determinación del objeto que no deja nada sin determinar. Precisamente esto es, entonces, por vez primera *experiencia*, a diferencia de la universalidad del mero *proceder* del pensamiento. Podría decirse que la experiencia es el procedimiento llevado a cabo hasta el final. El ser de la experiencia es, por tanto, siempre el ser del pensamiento; pero en tanto que ser consumado del pensamiento que lo consuma. (Natorp 1910, p. 276)

La afirmación de Natorp de que la «*existencia*» es «un concepto del pensamiento puro», en tanto que aquella «determinación del objeto que no deja nada sin determinar»,

¹¹ Como es sabido, Jacob Sigismund Beck fue designado por el propio Kant para la redacción de un «extracto» de la filosofía crítica. Como recoge la correspondencia entre ambos, Beck se topa desde muy pronto con dificultades al exponer la concepción kantiana de intuición y su distinción del concepto (cf. sobre esto *e.g.* Dilthey 1889 y Heller 1993) y en tal contexto ensaya una definición de los tipos de representación que recurre precisamente a la concepción de la «*determinación omnimoda*». En una carta de 1791 escribe: «En la intuición no encuentro otra cosa que una multiplicidad acompañada de consciencia (o del «yo pienso» *idéntico*) y, además, determinada; en la cual no tiene lugar aún una relación con un objeto. Tampoco al *concepto* quiero denominarlo una representación que se relaciona de manera mediada con un objeto; sino que lo diferencio de la intuición en que esta es determinada omnimodamente y aquél no es determinado de manera omnimoda», AA 11, p. 311. (Esta es, además, la formulación que encuentra también expresión en el primer volumen del «*Extracto*» de Beck: «La representación determinada objetivamente de manera omnimoda en vista de un contenido dado la denominamos intuición», Beck 1793, pp. 8–9.) Sin entrar en los detalles de la discusión con Beck, cabe atender ahora a la respuesta del filósofo de Königsberg, que, en una carta de 1792, escribe: «Sobre lo que usted comenta de su definición de la intuición como una representación omnimodamente *determinada* en vista de una multiplicidad dada, no tendría por el contrario más que recordar esto: que la determinación omnimoda aquí debe ser comprendida objetivamente y no como disponible en el sujeto (porque es imposible que conozcamos todas las determinaciones del objeto en una intuición empírica), puesto que esta denominación no quiere decir más que: ella es la representación de lo particular dado», AA 11, p. 347. Así, para Kant, la determinación omnimoda depende, al cabo, de la donación del objeto en la intuición. Además, en relación con el momento representado por la sensibilidad en la constitución a priori de la experiencia, expone que la intuición pura, como forma de la sensibilidad, «debe ser a priori, aunque no pensada (pues solo la *composición* como acción es un producto del pensamiento), sino dada en nosotros (espacio y tiempo) y, por ello, debe ser una representación *singular* y no concepto (*repraesentatio communis*)» (*ibid.*, 348). De este modo, Kant confronta la interpretación de Beck recurriendo de nuevo a la comprensión de la intuición como elemento fundamental del complejo cognoscitivo que debe ser integrado en una composición de elementos constitutivos heterogéneos. En este sentido, la referida discusión en torno a la definición de «intuición», aparte del rechazo expreso por parte de Kant de su reformulación en términos de «determinación omnimoda» propuesta por Beck (y resucitada luego, como vemos, por Natorp), revela también la *autointerpretación de Kant* de su posición filosófica frente a aquellos ensayos de superación y crítica de la filosofía trascendental que confluyeron en la irrupción del Idealismo alemán (como atestigua la conocida «Declaración pública en relación con la «Doctrina de la ciencia» de Fichte» de 1799, cf. AA 12, p. 371). Su defensa de la concepción de la sensibilidad contenida en KrV puede adscribirse también, a partir de lo anterior, a un énfasis kantiano en el carácter radicalmente finito del conocimiento humano.

podría ser considerada legítimamente también como una paráfrasis más o menos precisa del viejo lema metafísico-escolar: *«existentia est omnimoda determinatio»* (vid. Kant, *OP*, AA 21, pp. 577 o 603; así como Wolff 1734, § 226: *«Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est»*). Así, para Natorp, «que algo exista quiere decir, sin embargo, de acuerdo con el sentido lógico del juicio existencial: está determinado completamente, determinado de tal manera que no queda nada indeterminado» (Natorp 1910, p. 331. Cf. sobre esto GA 56/57, p. 91).

La remisión del conocimiento de experiencia al pensamiento puro expresa igualmente aquella convicción neokantiana de que no ha de haber ningún factor por principio ajeno al pensamiento implicado en el proceso cognoscitivo, que no puede afirmarse ninguna «donación» última, algo por principio heterogéneo, algo dado de manera alógica: «*ser*», en última instancia, no quiere decir otra cosa que «*determinación lógica*» (cf. e.g. Natorp 1918a, pp. 454 y 459).

Así, la pregunta por el sentido sistemático de la «intuición» en la interpretación neokantiana retrotrae de manera un tanto sorprendente esta noción fundamental de la filosofía crítica al contexto teórico de la idea directriz racionalista de una «*determinación omnimoda*», que tradicionalmente determinó de manera esencial la concepción de la «existencia», y contra la que el propio Kant se reveló. Como Heidegger refiere a partir de la denominada «tesis de Kant sobre el ser», sobre todo en su exposición de las lecciones de Marburgo sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 al hilo de la implicación de la percepción en la noción de ser como posición absoluta (cf. GA 24, §§ 7–9), el filósofo de Königsberg planteó la noción de existencia en el sentido de un «salir» o «ir más allá» de las determinaciones conceptuales (cf. García Gómez del Valle 2020). Esto último, además, confrontando expresamente la tendencia wolffiana a una identificación de la «existencia» con la determinación completa u omnimoda de la cosa a partir de la mera adscripción de predicados reales o notas conceptuales parciales (una noción, la del *complementum possibilitatis*, que también encuentra acomodo en la exposición de Natorp de la modalidad, cf. Natorp 1910, pp. 89 s.). El recurso a la percepción por parte de Kant, que da cuenta de la donación «en persona» del ente y, con ello, se consuma como aquel «salir o ir más allá» del concepto —a saber, «hacia el objeto mismo»—, se dirige decididamente contra la idea racional-dogmática de que tal «cumplimiento» (o «complemento») pueda ser concebido como «*determinación lógica*» (i. e. que su efectuación quede postulada, entonces, como la mera adición de un último «predicado real», el cual a su vez determinaría «omnimodamente» la cosa y, precisamente por ello, haría de un meramente posible algo efectivo, cf. García Gómez del Valle 2017, pp. 137 s. y 140 s.). Así, si bien Kant admite un posible vínculo entre la noción de una «determinación omnimoda» y la idea de «existencia», invierte, sin embargo, la relación de fundamentación entre ambos términos. (De acuerdo con el texto de la *Metafísica* editada por Pöhlitz, esto se expresa del siguiente modo: «todo lo que existe está ciertamente determinado de manera omnimoda; puesto que en la existencia la cosa es puesta con todos sus predicados y por tanto determinada omnimodamente. No obstante, la existencia [...] no debe depender del concepto de la determinación omnimoda, sino al revés», Kant, Pöhlitz, p. 40). De hecho, uno debe decir, con Kant, que algo está por vez primera «determinado de manera omnimoda» cuando *existe*; pero esto, además, porque, en sentido estricto, solo puede decirse que algo «existe», cuando ese «algo», el objeto, es «*dado*». Y, en última instancia, «*dado*» quiere decir siempre: «*dado en la intuición*». La caracterización de la intuición como la representación que da cuenta del objeto en tanto que «omnimodamente determinado» depende de la característica de la intuición como tenencia representativa inmediata del objeto, y no al revés. En este sentido, si la intuición

es objetivamente «determinada de manera omnímota» sucede esto porque, como refiere Kant, «solo las cosas particulares o los individuos son determinados omnímodamente» (*Log.* § 15, AA 9, p. 99). Así, como se vio igualmente en relación con la oposición de Kant a la reinterpretación del concepto de «intuición» por parte de J. S. Beck, la referencia a un objeto inmediatamente dado, que es tenido representativamente como en cada caso este singular, es definitoria para la intuición. El sentido del discurso acerca de la «determinación omnímota» de la intuición (si bien «objetivamente y no en tanto que se encuentre en el sujeto», como refiere Kant en una de sus cartas a Beck) está remitido a la inmediatez de la vinculación objetual intuitiva y, con ello, al momento de la donación en general. La intuición se dirige de manera inmediata al objeto dado; solo así puede el conocimiento entender el objeto como «determinado omnímodamente».

Este estado de cosas es solidario, a su vez, de la *universalidad* irreductible de la representación conceptual (que, entre otras cosas, motiva que Kant excluya la posibilidad de los «conceptos singulares» y que considere una mera tautología la expresión «*conceptus communis*»). Esto quiere decir, principalmente, que en la serie de conceptos subordinados, *i. e.* en dirección hacia una cada vez mayor determinación del concepto, no es posible dar con un «concepto ínfimo» [*niedrigster Begriff*] (o, lo que es lo mismo, no hay una «especie ínfima», ya que «no hay especie que no pueda ser, a su vez, de nuevo, género», Kant, *Log.* § 11, Anm., AA 9, p. 97). De este modo, el proceso de la determinación en el ámbito de la lógica, en el recorrer de las notas comunes que refiere aquí el carácter «discursivo» del concepto (*vid.* «*Durchlaufen*», *discurrere*, *cf. e.g.* GA 25, pp. 172 y 237), no llega nunca a una determinación completa u omnímota. Para Kant, en relación con los conceptos en general «la determinación lógica no puede considerarse nunca completa» (*Log.*, § 15, Anm., p. 99). Y precisamente a partir de esta incapacidad del pensamiento para tener representativamente el objeto de manera inmediata (y, por tanto, «completa», en su misma donación «en persona», etc.) surge en el marco de la sistemática kantiana su dependencia de la intuición.

En su diferenciada exposición de la tesis kantiana de la «dualidad» y de su motivación sistemática (*cf. e.g.* Natorp 1910, pp. 272 s.), el filósofo neokantiano se refiere precisamente a estas disposiciones de la lógica de Kant —no así a la discusión de Kant con Beck y su posición expresa frente al ensayo de definir la intuición a partir de la «determinación omnímota». Sin embargo, como ya se anticipó, Natorp interpreta la característica de espacio y tiempo como «configuraciones particulares» —y, por consiguiente, como diferentes del «*genericum*» que representa el concepto universal según su «contenido»— en el sentido de una respuesta de Kant al problema de la singularidad, el cual deriva en la cuestión de la «*determinación individual*». Esta interpretación, a su vez, recurre, como se vio, a una comprensión de la intuición y del concepto de existencia en el sentido de la tradicional *determinación omnímota* [«*durchgängige Bestimmung*», *omnimoda determinatio*]. Espacio y tiempo entran en juego cuando se ha de alcanzar una representación de la particularidad del objeto de experiencia que toma a este como un individual determinado. Con ello se produce una suerte de «concretización» del representar, el cual es concebido ya como esencialmente conceptual (lógico), como *pensamiento* del objeto (este objeto, además, entendido ya como objeto de la consideración teórica, etc.; *cf. e.g.* GA 56/57, p. 89 y GA 58, p. 217). La «intuición» no constituye «comienzo» alguno y tampoco puede fijar un «punto de llegada», puesto que, ella misma, es integrada en un inextinguible proceso cognoscitivo (un «progreso hacia el infinito», Natorp 1910, p. 17. *Cf.* von Malottki 1929, pp. 48 s.). El conocimiento es comprendido esencialmente como *pensamiento*, *i. e.* fundamentalmente como *determinación «lógica»*, de tal modo que, para Natorp (1910,

pp. 276 s.), no solo es un error la anteposición en el sistema de Kant de la intuición pura con relación al pensamiento, sino que, en última instancia, también el tipo de representación de la sensibilidad ha de ser retrotraído a determinaciones intelectuales; la «Estética», por tanto, ha de ser reducida a la «Lógica».

4. La interpretación fenomenológica de Heidegger: «cooriginariedad» de sensibilidad y entendimiento

Que la interpretación de la filosofía crítica por parte de Heidegger reconoce la estricta y fundamental separación de tipos específicos de representación y facultades subjetivas, la «dualidad» de intuición y concepto, de sensibilidad y entendimiento, y en cierta medida incluso la vindica y legitima, es algo que se deja documentar concretamente en su impugnación de la lectura neokantiana de Kant.

Si bien Heidegger concede que la interpretación de los neokantianos tiene una motivación sistemática y genuinamente filosófica —que, además, está condicionada por ciertas oscuridades de la exposición de Kant y por profundas dificultades sistemáticas en el planteamiento y la ejecución de la filosofía crítica¹²—, el autor de *Ser y tiempo* valora este rasgo fundamental de la comprensión de Kant de la Escuela de Marburgo, tal y como se expuso en páginas precedentes, en tanto que lectura eminentemente *lógica*, al cabo, como *insostenible*. Este rasgo lógico (o «logicista») se expresa, como se vio, en la propuesta de una reducción de todo elemento constitutivo del conocimiento a algo propio del pensamiento, a algo intelectual, lógico, y, con ello, en la eliminación del papel propio que la sensibilidad juega para Kant en el complejo cognoscitivo¹³. Esta reducción de la intuición a una determinación lógica, que venía explicitada *e. g.* en el recurso a la noción de una «determinación omnímoda», y que nuestra exposición puso en conexión específicamente en este punto con la interpretación de J. S. Beck, significa en cierta medida, también, una rehabilitación de ciertas posiciones «racionalistas»¹⁴.

Un ejemplo de cómo Heidegger se confronta directamente con la interpretación de la Escuela de Marburgo en este punto lo muestra su lectura de la diferenciación kantiana

¹² Cf. *e.g.* GA 3, p. 145 y GA 25, pp. 77–78. Heidegger señala, además, la superioridad de esta lectura neokantiana de Kant frente al resto de las interpretaciones de su época (era de la opinión, por tanto, de que «esta supera ampliamente en nivel filosófico en general a todas las demás interpretaciones de Kant contemporáneas», GA 21, p. 271. Cf. también Heidegger/Rickert 2002, p. 62).

¹³ Vid. *e.g.* GA 21, p. 271: «El principio de la interpretación marburguesa de Kant es disolver esta dualidad de sensibilidad y entendimiento o ser-dado y ser-pensado en el ser-pensado en tanto que pensamiento puro, en la lógica, *i. e.* ganar el origen de todas las determinaciones constitutivas del conocimiento en general a partir de la apercepción transcendental». Sin embargo, para Heidegger, precisamente contra lo que defiende esta lectura —*i. e.* una eliminación de la posición fundamental de la sensibilidad en el interior de la sistemática kantiana—, la posibilidad de una apropiación productiva de la filosofía de Kant yace en que el tiempo sea situado en el centro de la interpretación; solo así puede «mostrarse que la Estética transcendental no es nada casual y no se trata de un resto insuperado de Kant, como opinaba la Escuela de Marburgo»; solo así, por tanto, «se puede restituir a la Estética transcendental su derecho», *ibid.*, p. 272.

¹⁴ También Gerhard Lehmann (1963, p. 445) refiere un parentesco más general entre la interpretación de Beck y la lectura neokantiana de Kant en estos términos: «Puede recordarse a J. S. Beck que en su doctrina del «punto de vista» (1796), como posteriormente la Escuela de Marburgo, incorporaba la Estética transcendental a la Lógica transcendental [...]». Por otro lado, sobre la eliminación de las formas de la intuición en la interpretación de Kant por parte de Natorp, comentaba Gerd Wolandt (en el «Prólogo del editor» a Mückenhausen 1986, p. VI): «La disolución de la intuición lleva a una conceptualidad ilimitada («racionalismo») [...]».

entre «forma de la intuición» e «intuición formal» [«*Form der Anschauung*» y «*formale Anschauung*», respectivamente]. Allí donde Natorp cree poder encontrar en Kant una confirmación de que el filósofo de Königsberg en última instancia habría propuesto la subordinación de las formas de la sensibilidad bajo las formas del pensamiento puro (esto es, en la nota de Kant al § 26 de la segunda edición de *Crítica de la razón pura*), se encuentra para Heidegger, por el contrario, un testimonio de la independencia de la sensibilidad frente al pensamiento.

El mencionado pasaje de Kant reza:

El espacio, representado como *objeto* (como se requiere efectivamente en la geometría), contiene más que la mera forma de la intuición, a saber, un *resumen* (o *agrupación*) de lo múltiple –de lo dado según la forma de la sensibilidad– en una representación *intuitiva*. De este modo, la *forma de la intuición* ofrece meramente algo múltiple, mientras que la *intuición formal* da unidad a la representación. Esta unidad la había adscrito a la sensibilidad en la Estética solo para hacer notar que ella antecede a todo concepto. Ahora bien, ella presupone una síntesis, que no pertenece a los sentidos y, por medio de la cual, sin embargo, son por vez primera posibles todos los conceptos del espacio y del tiempo. Puesto que, así como a través suyo (en tanto que el entendimiento determina la sensibilidad) son *dados* por vez primera el espacio o el tiempo como intuiciones, así pertenece la unidad de esta intuición a priori al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento. (KrV B 160–161)¹⁵

Mientras que los neokantianos interpretan que este pasaje funciona como una suerte de «corrección»¹⁶ a lo expuesto por Kant en la «Estética trascendental» y abogan, así,

¹⁵ En general, sobre la distinción entre «intuición formal» y «forma de la intuición», véase el trabajo ya citado de A. J. Dietrich (1916, cap. IV), que es de interés además particularmente en relación con la interpretación fenomenológica heideggeriana (cf. e.g. las referencias en GA 21, p. 296 y GA 25, p. 132). Dietrich (1916, pp. 95 ss.) refiere un pasaje del texto de Kant contra Kästner citado igualmente por Heidegger (vid. *infra*) en el que, al hilo de la diferenciación entre el concepto metafísico y el concepto geométrico de espacio, identifica al espacio de la forma de la intuición como espacio originario que ha de ser presupuesto en el espacio de la intuición formal, entendido este como espacio derivado, determinado, y posible objeto de la tematización para la geometría, *ibid.* pp. 95 ss. (en general, sobre este manuscrito del legado de Kant, cf. e.g. Dilthey 1890a; *id.* 1890b y Lehmann «Einleitung» en: AA 20, pp. 483 ss.). Además, en ese contexto se dirige Dietrich (1916, pp. 101 ss.) también expresamente contra la lectura de Natorp y la Escuela de Marburgo.

¹⁶ Natorp (1910, p. 276) habla aquí de una «corrección de las disposiciones de la Estética trascendental» en relación con las modificaciones de Kant en la 2ª ed. de KrV y refiere «especialmente» esta nota al § 26. Vid. además, Natorp 1912, p. 204: «En la «Deducción trascendental» (2ª ed.) queda completamente claro que la unidad del tiempo y del espacio, que en la Estética trascendental no «adscribió» meramente «a la sensibilidad» (como él dice), sino que debía constituir precisamente el carácter distintivo de la intuición sensible, descansa más bien, en primer lugar, en un logro (o una acción) del pensamiento, mediante el cual «el entendimiento determina a la sensibilidad» y de esta manera espacio y tiempo «son dados como intuiciones» (Nota al § 26)». Además, Dietrich (1916, p. 101) comenta: «los representantes de la Escuela de Marburgo vieron en mayor o menor grado en la intuición formal de Kant una superación de la que consideraban una tosca contraposición de intuición y pensamiento: así se convirtió la citada nota al § 26 de la *Crítica* justamente en el pasaje favorito de los marburgueses». Por su parte, Heidegger refiere acerca de este punto en sus lecciones de Marburgo sobre lógica: «Esta nota [*sc.* la «*Anmerkung*» al § 26 de KrV] ha cumplido un papel importante en la interpretación de Kant en tanto que la Escuela de Marburgo la utiliza en un sentido diametralmente opuesto al aquí interpretado. Porque Kant dice aquí: el espacio es intuición formal, síntesis, la Escuela de Marburgo concluyó: el espacio es, por tanto, finalmente, según Kant, algo que tiene que ver con el entendimiento, síntesis, y por ello debemos intentar deducir el espacio a partir de las acciones puras del entendimiento. Justo lo contrario es el caso, y precisamente esta nota muestra cómo Kant destaca la independencia de la intuición pura frente a la acción del entendimiento, algo que siempre mantuvo.» GA 21, p. 294.

por una reducción de la «Estética» a la «Lógica», puesto que la unidad que habría de establecer la «intuición formal» debería ser remitida a una *síntesis del entendimiento*, Heidegger refiere cómo esta «intuición formal» depende al cabo de la *forma de la intuición*, y remite al carácter *intuitivo* de la «síntesis» aquí implicada, insistiendo así en la «autonomía» de la sensibilidad frente al entendimiento.

Condensando ahora solo lo decisivo de esta diferenciación y de su exposición por parte de Heidegger (cf. GA 21, § 23.c, GA 25, § 9 o GA 3, p. 146, n. 203), podría decirse que, para la interpretación fenomenológica, la *forma de la intuición*, aquí la representación pura del espacio como forma a priori de la sensibilidad, consiste en el «hacia-qué» inobjetual de un «avistar» («tomar en la mirada» o «tomar visualmente en consideración») atemático de la pura multiplicidad dada (cf. e.g. GA 21, § 23.a y GA 25, § 8). Sin embargo, la «intuición formal» presenta, por su parte, una *representación temática del espacio*. Este es, por tanto, «representado como objeto» y se encuentra, así, dispuesto para la tematización geométrica. En sus lecciones sobre *Crítica de la razón pura* del semestre de invierno de 1927/28, comenta Heidegger:

La intuición *formal* hace por vez primera explícito como objeto al espacio en tanto que el «hacia-qué» inobjetual del «tomar visualmente en consideración» [*als ungegenständliches Worauf der Hinblicknahme*]. La *forma* de la intuición, *i. e.* la intuición pura como tal, subyace –como totalidad originaria única– a esta objetualización; de ahí que Kant comience la nota de este modo: «el espacio, representado como *objeto* (como se requiere efectivamente en la geometría), contiene más que la mera forma de la intuición, a saber, un *resumen* (o *agrupación*) de lo múltiple –de lo dado según la forma de la sensibilidad– en una representación *intuitiva*. En la geometría el espacio es representado como objeto; *i. e.* en una objetualización, el espacio originario dado deviene algo intuido, que en sí mismo presupone aquella totalidad originaria. La representación geométrica del espacio es la intuición formal, *i. e.* una forma de la intuición determinada mediante las formas del entendimiento, las categorías. En tanto que una intuición así determinada categorial e intelectualmente no es ella la intuición originaria del espacio, *i. e.* la forma de la intuición, sino una representación derivada. En esta nota al § 26 se trata tan poco de corregir o acaso destronar a la «Estética trascendental», que más bien es incluso asentada en su derecho de manera más expresa que antes. Que Kant se mantuvo también posteriormente en esta concepción y que nunca pensó en disolver la «Estética» en la «Lógica», lo muestra precisamente la recensión de los tratados de Kästner de 1790 [...]. (GA 25, p. 137)

El escrito kantiano en cuestión, al que se refieren en este contexto tanto Dietrich (1916, pp. 95–96) como Heidegger (GA 25, pp.137–138), reza:

La metafísica debe mostrar cómo puede uno *tener* la representación del espacio, la geometría enseña sin embargo cómo puede *describirlo*, *i. e.* exponerlo en la representación *a priori* (no mediante un dibujo o diseño). En aquella el espacio es considerado del modo en que es *dado* antes de toda determinación del mismo [...], en esta última se *hace* un espacio. En aquella es *originario* y solo un (único) *espacio*, en esta es derivado y hay (muchos) espacios de los cuales el geómetra –en consonancia con el metafísico– ha de conceder –como consecuencia de la representación fundamental del espacio– que solo pueden ser pensados como partes de un único espacio originario. («Über Kästners Abhandlungen», AA 20, p. 419)

De este modo, la «intuición formal» (identificada con el «espacio derivado» del geómetra) más bien presupone la proyección atemática de la representación pura de la sensibilidad como aquello que hace posible en general la coordinación de los objetos (de los objetos del sentido externo en relación con la representación pura del espacio, etc.). Aquella articulación (inobjetual y originaria, propia de la forma de la intuición) se ofrece, sin embargo, en primer lugar de manera atemática como mero fundamento del

orden de lo múltiple. Es a esta articulación atemática a la que se refiere la mencionada «unidad de la intuición» que «no pertenece al entendimiento», en tanto que una suerte de «*síntesis*» específicamente intuitiva de la sensibilidad pura, a la cual Heidegger da el nombre de «sindosis» (GA 25, pp. 135 y 347) y que Kant refiere ocasionalmente como «sinopsis» (KrV A 94 y 97. Cf. GA 3, p. 60 y GA 25, pp. 134–135).

Así, según lo anterior, si bien el enfrentamiento de Heidegger con esta interpretación neokantiana de Kant no implica *eo ipso* una sanción acrítica del dualismo kantiano, sí ofrece, sin embargo, el contexto para una afirmación expresa de la irreductibilidad de facultades cognitivas, *i. e.* para la concepción de una cierta «independencia» o «autonomía», de la propia «subsistencia» de sensibilidad y entendimiento y, con ello, para la afirmación de la relativa legitimidad del ámbito que en el planteamiento transcendental ocupan respectivamente la «Estética» y la «Lógica», en términos sistemáticos, en el interior de *Crítica de la razón pura*. Contra la reducción defendida por los neokantianos y la liquidación de todo lo dado y sensible bajo formas del pensamiento, afirma Heidegger la «cooriginariedad» de sensibilidad y entendimiento, de receptividad y espontaneidad (cf. *e.g.* GA 24, p. 212 y GA 25, p. 91). Heidegger escribe: «el conocimiento tiene dos troncos: sensibilidad y entendimiento; ninguno puede reemplazar al otro; ninguno puede disolverse en el otro. Ahí fracasa ya de entrada la interpretación de Kant que ensayó la Escuela de Marburgo» (GA 21, p. 282). Con ello, de manera parecida a como el filósofo de Königsberg se dirige contra el precedente histórico de Locke y Leibniz (que, como es sabido, de acuerdo con la comprensión kantiana, sostenían, respectivamente, la «sensibilización» de lo intelectual y la «intelectualización» de lo sensible), en su interpretación de Kant afirma Heidegger «que ambos troncos pertenecen de manera cooriginaria al conocimiento» (GA 25, p. 91).

Esto último, sin embargo, no puede ser el *resultado* de la interpretación puesto que con esta explicitación, *i. e.* «de que es por tanto imposible disolver la Estética transcendental en la Lógica», según Heidegger explica, «no se ha ganado mucho aún» (GA 21, pp. 271–272). La «cooriginariedad» de tipos de representación y facultades cognitivas constituye más bien solo un primer presupuesto para la correcta orientación de la exégesis del ensayo propiamente kantiano de substanciar una fundamentación de la metafísica en vista de la constitutiva finitud del conocimiento humano y pone, por tanto, a la interpretación fenomenológica ante nuevas tareas.

En este sentido, de acuerdo nuevamente con el texto de la lección sobre *Crítica de la razón pura* del semestre de invierno de 1927/28, puede leerse:

Sin embargo, sería igualmente equivocado acometer el ensayo de disolver la Lógica en la Estética. Más bien surge la *tarea de mantener o conservar a la Estética transcendental y la Lógica en su independencia o autonomía y traerlas a su vez a una unidad*. Esto no sucede mediante una conexión externa, sino mostrando cómo cada una se sustenta en un fundamento común y originario, para Kant aún desconocido. Este *fundamento* de la Estética y la Lógica permanecía para Kant, en tanto que tal, oculto y, a pesar de ello, allí donde su planteamiento avanza más lejos, se adentra en el ámbito de esta dimensión fundamental. *Hacer visible este fundamento y determinarlo positivamente es una tarea fundamental de nuestra interpretación fenomenológica*. (GA 25, pp. 78–79)

La tarea de mantener en su legitimidad y autonomía los complejos temáticos de la «Estética» y la «Lógica» y, a su vez, traerlos a una unidad, tal y como se lee en el pasaje citado, quiere decir para Heidegger, al cabo, dirigir con Kant la interpretación a «mostrar esta *autonomía o independencia* de la sensibilidad y el entendimiento y, con ello, su *cooriginariedad* a partir de una raíz común» (GA 25, p. 91. Cf. *e.g.* Verra 1989, p. XIV

o Dahlstrom 1994, pp. 302–303). Y así, al igual que la comprensión específicamente kantiana del conocimiento finito como síntesis presupone la dualidad de dos elementos constitutivos y mutuamente irreductibles, también su interpretación fenomenológica ha de dar cuenta de ella –en tanto que «cooriginariedad»– para ganar su orientación fundamental en la imaginación trascendental y el esquematismo (como aquella «raíz común, aunque desconocida para nosotros» de la que, según Kant, «quizás surgen los dos troncos del conocimiento humano, a saber, sensibilidad y entendimiento», KrV A 15/B 29).

Referencias

- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1766). *Metaphysik*. Trad. Georg F. Meier, Carl Hermann Hemmerde, Halle.
- BECK, Jacob Sigismund (1793). *Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant – auf Anrathen desselben; Erster Band, welcher die Critik der speculativen und practischen Vernunft enthält*, Riga 1793 (Nachdruck: Aetas Kantiana, Bruxelles 1968).
- CASSIRER, Ernst (1912). «Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie» *Kant–Studien* 17, pp. 252–273.
- DAHLSTROM, Daniel (1994). «Heidegger’s Kant–Courses at Marburg», en: Th. Kisiel/ J. Van Buren (Eds.), *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought* (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), State University of New York Press, pp. 293–308.
- DAHLSTROM, Daniel (1988). «Heideggers Kant–Kommentar 1925–1936», *Philosophisches Jahrbuch* 96, pp. 343–366.
- DESCARTES, René (2005). *Die Prinzipien der Philosophie / Principia Philosophiae*; zweispr. Ausg., hg. und übers. v. Chr. Wohlers (Philosophische Bibliothek, Bd. 566), Felix Meiner, Hamburg.
- DIETRICH, Albert Johannes (1916). *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum–Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz* (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hg. v. B. Erdmann, Heft 50), Halle/S. 1916 (Nachdruck: Olms Verlag, Hildesheim/New York 1975).
- DILTHEY, Wilhelm (1890a) «Ein ungedruckter Aufsatz Kant über Abhandlungen Kästners», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3/1890; pp. 79–90.
- DILTHEY, Wilhelm (1890b) «Kants Aufsatz über Kästner und sein Antheil an einer Recension von Johann Schultz in der Jenaer Literatur–Zeitung», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3/1890; pp. 275–281.
- DILTHEY, Wilhelm (1889). «Briefe Kants an Beck», en: *id.*, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus; Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hg. v. H. Nohl, Göttingen, 1959, 2. Aufl., pp. 310–353.
- GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, José M. (2020). «Ser, percepción y presencia», en: B. Ainbinder (ed.), *Heidegger–Kant (Studia Heideggeriana, vol. I)*, 2ª ed., Madrid (1ª ed.: Buenos Aires 2011), pp. 29–48.
- GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, José M. (2017). «La «tesis» de Kant sobre el ser», en: A. Leyte (ed.), *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, La Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, pp. 135–147.
- HEIDEGGER, Martin (GA 03). *Kant und das Problem der Metaphysik*, hg. v. F.-W. von

- Herrmann, Frankfurt/M. 1991.
- HEIDEGGER, Martin (GA 20). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hg. v. P. Jaeger, Frankfurt/M. 1994, 3. durchgesehene Aufl.
- HEIDEGGER, Martin (GA 21). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hg.v. W. Biemel, Frankfurt/M. 1995, 2. Aufl.
- HEIDEGGER, Martin (GA 24). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hg.v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1975.
- HEIDEGGER, Martin (GA 25). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, hg.v. I. Görland, Frankfurt/M. 1977.
- HEIDEGGER, Martin (GA 32). *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hg. v. I. Görland, Frankfurt/M. 1980.
- HEIDEGGER, Martin (GA 40). *Einführung in die Metaphysik*, hg.v. P. Jaeger, Frankfurt/M. 1984.
- HEIDEGGER, Martin (GA 41). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*; hg. v. P. Jaeger, Frankfurt/M. 1984.
- HEIDEGGER, Martin (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie*, hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt/M. 1999, 2. Aufl.
- HEIDEGGER, Martin (GA 58). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, hg. v. H.–H. Gander, Frankfurt/M. 2010, 2. Aufl.
- HEIDEGGER, Martin (GA 80.1). *Vorträge. Teil 1: 1915–1932*, hg. v. G. Neumann, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2016.
- HEIDEGGER, Martin (GA 84.1). *Seminare: Kant – Leibniz – Schiller. Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36*, hg. v. G. Neumann, Frankfurt/M. 2013.
- HEIDEGGER, Martin (*VuA*). *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart 2009, 11. Aufl.
- HEIDEGGER, Martin /Heinrich RICKERT (2002) *Briefe 1921 bis 1933 und andere Dokumente*, hg. v. A. Denker, Frankfurt/M.
- HEINZ, Marion (2001). «Philosophie und Weltanschauung: Die Formierung von Heideggers Philosophiebegriff in Auseinandersetzung mit der Badischen Schule des Neukantianismus», *Studia Phaenomenologica* 1, pp. 249–273.
- HELLER, Edmund (1993). «Kant und J. S. Beck über Anschauung und Begriff», *Philosophisches Jahrbuch* 100, pp. 72–95.
- HINSKE, Norbert (1996). «Kants neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen», en: M. L. Bianchi (Hg.), *Sensus – Sensatio. VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Firenze, pp. 527–540.
- HINSKE, Norbert (1994). «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en: E. W. Orth /H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg.
- HOLZHEY, Helmut (2004). «Der Neukantianismus», en: H. Holzhey/ W. Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*, C. H. Beck, München, pp. 11–129.
- HOLZHEY, Helmut (1987). «Zu Natorps Kantauffassung», en: H.–L. Ollig (Hg.), *Materialien zur Neukantianismus–Diskussion* (Wege der Forschung, Bd. 637), WBG, Darmstadt, pp. 134–149.
- HUME, David (1777). *An Enquiry concerning Human Understanding*, en: *id.*, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and edited by L. A. Selby–Bigge, 2nd. Edition, Oxford University Press 1902 (Reprint: 1955).
- KANT, Immanuel (*AA*). *Kant's Gesammelte Schriften*, 29 Bd. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften u.a., Berlin 1900 y ss.

- KANT, Immanuel (*KrV*). *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. v. J. Timmermann. Mit einer Bibliographie von H. Klemme (Philosophische Bibliothek, Bd. 505), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- KANT, Immanuel (*Pölitz*). *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. K. H. L. Pölitz, Erfurt 1821 (fotomech. Nachdruck: WBG, Darmstadt 1964).
- KÖHNKE, Klaus Christian (1986). *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- KRIJNEN, Christian (2007). «Das konstitutionstheoretische Problem der transzendentalen Ästhetik in Kants *«Kritik der reinen Vernunft»* und seine Aufnahme im südwestdeutschen Neukantianismus», en: M. Heinz/Chr. Krijnen (Hg.), *Kant im Neukantianismus*, Würzburg, pp. 109–134.
- LEHMANN, Gerhard (1963). «Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 17; pp. 438–456.
- LEHMANN, Gerhard (1953). *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I (Geschichte der Philosophie VIII, Sammlung Göschen Bd. 571)*, Walter de Gruyter, Berlin.
- LEHMANN, Gerhard (1931). *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in der philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin.
- MALOTTKI, Johannes von (1929). *Das Problem des Gegebenen* (Kant-Studien Ergänzungshefte, Bd. 63), Pan-Verlag Kurt Metzner, Berlin.
- MALTER, Rudolf (1994). «Grundlinien neukantianischer Kantinterpretation», en: E. W. Orth /H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, pp. 44–58.
- MÜCKENHAUSEN, Gabriele (1986). *Wissenschaftstheorie und Kulturprogressismus. Studien zur Philosophie Paul Natorps*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- NATORP, Paul (1918a). «Bruno Bauchs *«Immanuel Kant»* und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus», *Kant–Studien* 22, pp. 426–459.
- NATORP, Paul (1918b). *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* (Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant–Gesellschaft), Berlin.
- NATORP, Paul (1912). «Kant und die Marburger Schule», *Kant–Studien* 17, pp. 193–221.
- NATORP, Paul (1910). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (Wissenschaft und Hypothese, Bd. XII), B. G. Teubner, Leipzig und Berlin.
- PEREGO, Vittorio (2001). *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano.
- RUÍZ FERNÁNDEZ, José (2012). «La búsqueda de un logos originario para la vida concreta. En torno a Husserl, Natorp y Heidegger», en: R. Rodríguez/S. Cazzanelli (Eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca nueva, Madrid, pp. 125–156.
- SCHNÄDELBACH, Herbert (1983). *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- STEINMANN, Michael (2004). «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», en: A. Denker/ H.–H. Gander/ H. Zaborowski (Hg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Heidegger–Jahrbuch* 1, pp. 259–292.
- STRUBE, Claudius (Hg.) (2009). *Heidegger und der Neukantianismus*, Würzburg, K&N.
- VERRA, Valerio (1989). «Introduzione», en: M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Roma–Bari 1989, pp. VII–XXIII.
- WOLFF, Christian (1734). *Prima philosophia sive Ontologia* (2. Aufl. 1734); *Gesammelte Werke, Nachdruckausgabe*, Bd. II/3, hg. v. J. École, Olms, Hildesheim 1962.
- WOLZOGEN, Christoph von (1994). «*«Den Gegner stark machen»*. Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps», en: E. Orth/ H. Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, pp. 397–417.