

## Heinrich Rickert y la paradoja del comienzo de la filosofía

Jacinto Páez Bonifaci

Universidad Diego Portales (Santiago de Chile) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.86690>

Recibido: 26/02/2023 / Aceptado: 21/12/2023

**ES Resumen:** Este artículo estudia la interpretación del comienzo de la filosofía en términos de una correlación entre sujeto y objeto, desarrollada por el filósofo neokantiano Heinrich Rickert. En primer lugar, se reconstruyen el contexto problemático que conduce a Rickert al problema del comienzo de la filosofía y su distinción entre tres acepciones diferentes del concepto de 'comienzo'. En segundo lugar, se ofrece una interpretación del comienzo correlacional de la filosofía como una respuesta a la paradoja formulada por Hegel en las primeras páginas de la *Ciencia de la Lógica*. Finalmente, se evalúa la propuesta de un comienzo correlacional en función del proyecto general de una filosofía trascendental.

**Palabras clave:** Comienzo; Correlación; Rickert; Hegel; Heterología.

### ENG Heinrich Rickert and the Paradox of the Beginning of Philosophy

**Abstract:** This paper studies Heinrich Rickert's Neo-Kantian interpretation of the beginning of philosophy as a correlation between subject and object. Firstly, we reconstruct the problematic background of Rickert's interpretation of the problem of beginning and his distinction between three meanings of the concept of 'beginning'. Secondly, we offer an interpretation of the correlational beginning of philosophy as a reply to Hegel's paradox of beginning in the *Science of Logic*. Finally, we offer an evaluation of this correlational interpretation of the beginning of philosophy in light of the general project of a transcendental philosophy.

**Keywords:** Beginning; Correlation; Rickert; Hegel; Heterology.

**Sumario:** Introducción; La tarea de la filosofía y el problema de su comienzo; El comienzo como correlación. Interpretación y críticas; Heterotesis y filosofía trascendental; Conclusión.

**Cómo citar:** Páez, J. (2024). Heinrich Rickert y la paradoja del comienzo de la filosofía. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 267-278. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.86690>

### Introducción<sup>1</sup>

En su ensayo "Sobre el comienzo de la filosofía"<sup>2</sup>, Heinrich Rickert articula una propuesta original para responder a la pregunta hegeliana por el comienzo de la filosofía<sup>3</sup>. Rickert cita directamente el conocido

pasaje de la *Ciencia de la Lógica* en el cual Hegel establece que:

"El comienzo de la filosofía debe ser *mediato* o *inmediato*, y es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; de modo que ambas maneras de comenzar se encuentran sujetas a refutación."<sup>4</sup>

Solo que, a juicio de Rickert, el pasaje solamente es válido si se lo considera como una formulación sintética del comienzo de la filosofía. No sucede lo mismo con la respuesta que ofrece Hegel, pues la contradicción entre el carácter simultáneamente mediato e inmediato del comienzo no encuentra un desarrollo coherente. Hegel emplea a lo largo

<sup>1</sup> El proyecto que dio origen a este trabajo ha recibido financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), proyecto n° 3220109. La investigación también forma parte del proyecto PIP CONICET 2021-2023 N°1740.

<sup>2</sup> RICKERT, H. "Vom Anfang der Philosophie", publicado originalmente en *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, XIV, 1925, 121-162. Citamos este texto a partir de su reedición: "Vom Anfang der Philosophie", *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des System der Philosophie*. Tübingen, Mohr, 1939, 9-50. Las traducciones de citas de Rickert son de mi autoría.

<sup>3</sup> HEGEL, G. F. W. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar-Hachette, 1976, p. 63.

<sup>4</sup> HEGEL, G. F. W. *Ciencia de la Lógica*, p. 63. Citado por Rickert, "Vom Anfang der Philosophie", p. 9. Cursivas en el original.

de su argumentación, siempre según el juicio de Rickert, un concepto de negación que carece de justificación. Por el contrario, al interpretar el problema hegeliano utilizando su propia concepción del pensamiento filosófico como heterotético, Rickert desarrolla una respuesta que él considera coherente y que se mantiene dentro de los límites de la filosofía trascendental. En concreto, a través de su caracterización de la estructura heterotética del pensamiento, Rickert articula una interpretación del comienzo de la filosofía en términos de una correlación entre el 'yo' y el 'no-yo'. Interpretación que, aparentemente, resulta ser lo suficientemente sólida como para sobreponerse a las críticas a la filosofía de la reflexión que Hegel realiza en las primeras páginas de la *Ciencia de la Lógica*.

En resumen, el ensayo "Sobre el comienzo de la filosofía" no solo proporciona una respuesta innovadora y específicamente neokantiana a la indagación sobre el comienzo legítimo de la filosofía, sino que también elabora de manera implícita, aunque no menos detallada, una solución a las problemáticas tradicionales que la filosofía trascendental enfrenta al abordar este asunto.

La singularidad del enfoque correlacional en el comienzo filosófico confiere a la teoría de Heinrich Rickert un nivel destacado de relevancia sistemática. Es por esta razón que una exégesis minuciosa del ensayo titulado "Sobre el comienzo de la filosofía" contribuye de manera significativa a la ampliación de nuestra comprensión de la oposición entre la filosofía trascendental y el idealismo especulativo<sup>5</sup>. Además, la teoría de Rickert también es relevante desde la perspectiva de la historia de la filosofía. "Sobre el comienzo de la filosofía" es una muestra más de la transformación interna de la tradición neokantiana, que asume, a principios del siglo veinte, la tarea de una renovación de la filosofía hegeliana<sup>6</sup>. Adicionalmente, la interpretación del inicio de la filosofía propuesta por Rickert se erige como un punto de referencia crucial para el desarrollo continuo de la filosofía trascendental a lo largo del siglo XX y los primeros años del siglo XXI<sup>7</sup>.

En el contexto delineado en la presente introducción, este artículo se propone examinar la teoría sobre el comienzo de la filosofía elaborada por Rickert desde una doble perspectiva: en primer lugar, como comienzo de un sistema de filosofía trascendental y, en segundo lugar, como una respuesta a las críticas de Hegel hacia la filosofía de la reflexión<sup>8</sup>. Inicialmente, se llevará a cabo una reconstrucción del trasfondo problemático que conduce a Rickert al dilema del comienzo, junto con una elucidación de su distinción entre tres acepciones diferentes del concepto de 'comienzo' (1.). Posteriormente, se expondrá la interpretación propuesta por Rickert acerca del comienzo de la filosofía, en calidad de réplica a determinados pasajes claves de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (2.). En última instancia, se llevará a cabo un análisis de las implicaciones de la doctrina del comienzo de Rickert para la definición de la filosofía trascendental, así como una consideración de las críticas que podrían suscitarse en su contra (3.).

## 1. La tarea de la filosofía y el problema de su comienzo

Para comprender la interpretación que Rickert ofrece del problema del comienzo de la filosofía debemos referirnos previamente a su concepción general de la filosofía<sup>9</sup>.

En su definición más general, la filosofía es la ciencia del mundo en su totalidad<sup>10</sup>. A través del análisis de esta definición, Rickert establece una distinción meticulosa entre la filosofía y otras manifestaciones culturales humanas que, de diversas maneras, podrían emprender la tarea de proporcionar una visión abarcadora de la totalidad; entre estas se incluyen las ciencias particulares y las cosmovisiones.

te, también ha sido objeto de un análisis minucioso por parte de Christian Krijnen. Lamentablemente, esta discusión ha tenido una recepción más bien escasa en lengua española.

<sup>8</sup> Es decir, nos proponemos considerar una posible 'superación' o 'resolución' no dialéctica de la dialéctica a través de la heterología. Cfr. MARCK, S. *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Tübingen: Mohr, 1929, p.3.

<sup>9</sup> Respecto a esta concepción remitimos al lector a la reciente traducción de una serie de ensayos metodológicos de Rickert: RICKERT, H. *Los dos caminos de la teoría del conocimiento y otros ensayos*. Granada: Comares, 2022. Para una exposición minuciosa del sistema filosófico de Rickert, ver KRIJNEN, Ch. *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001. Especialmente relevante para el desarrollo de esta sección es el capítulo 3: "Rickerts Programm: Eine präliminare Skizze".

<sup>10</sup> Por ejemplo, "la filosofía se dirige en forma de sistema a ese todo que llamamos 'mundo' o 'universo' o también 'todo del mundo'. Quiere formar el concepto de universo (quizá también el de multiverso) y es, en este sentido, una ciencia universal." RICKERT, H. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1921, p. 15. Cfr. RICKERT, H. "Vom Begriff der Philosophie", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 1, 1910 y RICKERT, H. *Grundprobleme der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1934, p. 10 y siguientes. El ensayo "Vom Begriff der Philosophie" [Sobre el concepto de filosofía] es particularmente relevante en tanto y en cuanto puede considerarse como una extensa discusión que busca determinar un concepto filosófico de mundo. Con respecto al carácter medular del concepto de mundo en la filosofía de comienzos del siglo veinte, el lector también puede consultar: BERMES, Ch. *Welt als Thema der Philosophie*. Hamburg: Meiner, 2004.

<sup>5</sup> Cfr. KRIJNEN, Ch. "Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der hegelschen Logik". *Hegel-Studien*, 56, 2022, p. 98. Esta afirmación no se limita exclusivamente al estudio de la filosofía trascendental neokantiana. Al respecto, es válido recordar la temprana evaluación de la relación entre neokantismo y hegelianismo realizada por Jonas Cohn: "Rickert provee una prueba indirecta de que, en filosofía, la construcción no dialéctica no es suficiente; pero más allá de esto, su concepto de heterotesis retiene un momento de verdad esencial, a saber, que con cada paso del pensamiento debe ser establecido algo nuevo, algo extraño en sus orígenes al pensamiento." COHN, J. *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1923, pp. 50-51.

<sup>6</sup> La cuestión de una confrontación entre el legado neokantiano y la filosofía de Hegel encuentra su desarrollo programático en la conferencia de Wilhelm Windelband "Die Erneuerung des Hegelianismus" [La renovación del hegelianismo]. Ver al respecto, GLOCKNER, H. "Hegelrenaissance und Neuhelgianismus." En: GLOCKNER, H. *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels*. Bonn: Bouvier, 285-311 y, más recientemente, PÁEZ BONIFACI, J. "Neokantismo y neohegelianismo", *Filosofía Unisinos*, 23 (1), 2022, 1-13.

<sup>7</sup> La discusión sobre el problema del comienzo de la filosofía desde el punto de vista de la filosofía trascendental encuentra acogida en diversos textos de Richard Kroner, Werner Flach, Harald Holz y Hans Wagner, entre otros. Recientemente

Pensador de finales del siglo XIX, Rickert, se enfrenta al prolongado proceso de emancipación de las ciencias respecto a la filosofía. Cada parte o región del mundo se encuentra asociada a una disciplina científica específica. La filosofía, amenazada por la posibilidad de su extinción, no puede entonces presentarse como una mera sumatoria o agregado del conocimiento de las partes del mundo. Muy por el contrario, la filosofía es la disciplina que considera al “todo en tanto todo”<sup>11</sup>. En virtud de esta caracterización, la filosofía se ve compelida a emplear conceptos y métodos específicos. En primer lugar, dado que las ciencias particulares presuponen la constitución de un objeto de conocimiento y no indagan en las condiciones de este. En segundo lugar, porque la investigación de las partes del mundo procede mediante un proceso de determinación, el cual implica una contraposición con respecto a otras partes del mundo. En contraste, el mundo en su totalidad, al carecer de otro en relación al cual pueda ser determinado. De la misma manera, las ciencias particulares se caracterizan por el empleo omnimodo de explicaciones de tipo causal, las cuales, para Rickert, no tienen un alcance universal<sup>12</sup>.

Esta contraposición con las ciencias particulares explica el carácter formal de la investigación filosófica. Es por este motivo que Christian Krijnen caracteriza la posición de Rickert en los siguientes términos:

“Como ciencia del mundo en su totalidad, la filosofía no pretende ningún conocimiento de la realización concreta-material del mundo como un todo, sino que formula la determinación sistemático-metódica que abarca e impregna todo sentido posible del mundo: la filosofía es el conocimiento del fundamento concreto-general (formal) de toda objetividad.”<sup>13</sup>

La filosofía también se distingue de manera rigurosa de las concepciones del mundo o cosmovisiones<sup>14</sup>. Similar a la filosofía, las cosmovisiones tienen como objetivo fundamental la aprehensión de la totalidad, y al igual que la filosofía, no se encuentran necesariamente restringidas a la serie de relaciones causales. Respecto a esto último, el nivel de desarrollo de las concepciones del mundo se sitúa precisamente en el sentido de la existencia del universo y, en particular, del ser humano que lo ocupa<sup>15</sup>. De este modo, las cosmovisiones recuperan la dimensión de la voluntad humana en contraposición al carácter omnipresente de la causalidad en las ciencias particulares. Pero, como su nombre mismo lo indica, las cosmovisiones tienen un carácter eminentemente no conceptual. En la filosofía, por el contrario, prevalece el elemento discursivo. No obstante, de la

misma manera en que la filosofía debe abordar la totalidad de las ciencias, no puede desatender por completo su relación con las cosmovisiones, ya que estas también forman parte del mundo que la filosofía busca comprender. Por esta razón, la filosofía, más que una cosmovisión, debe configurarse también como una doctrina de las cosmovisiones<sup>16</sup>.

En síntesis, la filosofía tiene por objeto el mundo en su totalidad (en contraposición a las ciencias particulares), pero retiene un carácter científico, es decir, eminentemente conceptual (en contraposición a las cosmovisiones). La filosofía, de esta manera, se configura como una crítica inmanente de la experiencia<sup>17</sup>.

Aunque la definición de la filosofía propuesta por Rickert exhibe cierto tono escolástico, encierra una clave fundamental para la comprensión de por qué el comienzo de la filosofía debe ser concebido como una correlación. En las secciones subsecuentes, se explorará cómo el comienzo de la filosofía se configura en términos de una relación específica entre sujeto y objeto. La postura dogmática, ya sea aquella que equipara la filosofía con la suma de las ciencias particulares o con una cosmovisión, también se suscita en una interpretación de la relación entre sujeto y objeto. En relación con esta postura dogmática, Rickert sostiene:

“Para una solución al problema del mundo se ofrecen, bajo esta presuposición, dos caminos. Se puede aprehender al todo del mundo [Weltganze] desde el objeto, esto es, arribar a la unidad introduciendo al sujeto, en cierto modo, en el mundo de los objetos. O se puede, inversamente, tomar al sujeto como fundante para luego encontrar a los objetos en un omniabarcativo mundo-sujeto [in einem allumfassenden Weltsubjekt]. Así, surgen dos cosmovisiones contrapuestas que podemos denominar en términos poco coloridos pero en este contexto inequívocos como filosofía objetivadora y filosofía subjetivadora. Y de aquí que la mayoría de las disputas filosóficas, que emergen siempre nuevamente, puedan ser reconducidas a la oposición entre objetivismo y subjetivismo como el último fundamento de querrela. Debemos tratar de mostrar cómo ha de formarse esta oposición para que con ella el problema del mundo se plantee en el modo más amplio que se pueda pensar y por qué

<sup>11</sup> RICKERT, H. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, p. 16.

<sup>12</sup> Cuando se confiere carácter universal a la explicación causal, las ciencias rebasan su propia esfera de investigación para transformarse en una específica visión del mundo, a saber, el naturalismo o el objetivismo.

<sup>13</sup> KRIJNEN, Ch. *Nachmetaphysischer Sinn*, p. 121.

<sup>14</sup> RICKERT, H. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, p. 24 y siguientes. Sobre el concepto de cosmovisión, cfr. SCHOLTZ, G. “Weltanschauung”, en A. HAND, Ch. BERMES y U. DIERSE (Eds.): *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 2015, pp. 435-463.

<sup>15</sup> RICKERT, H. “Vom Begriff der Philosophie”, p.3 y RICKERT, H. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, p. 25.

<sup>16</sup> RICKERT, H. *Grundprobleme der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1934, p.10. Esta distinción entre una concepción del mundo y una doctrina de las concepciones del mundo representa una reinterpretación de una diferencia específica a la filosofía alemana entre una filosofía científica y una filosofía mundana. Cfr. BERMES, Ch. *Welt als Thema der Philosophie*. Hamburg: Meiner, 2004, p. 2.

<sup>17</sup> También podría contraponerse a la filosofía con la religión. En su texto sobre el concepto de filosofía, Rickert afirma que tanto la filosofía como la religión se caracterizan por una búsqueda de lo trascendente: “está en la esencia de la religión ir más allá de toda cultura y de toda historia y del mismo modo que la filosofía aspira a lo suprahistórico y trascendente.” RICKERT, H. “Vom Begriff der Philosophie”, p. 33. Pero, mientras que la filosofía busca el sentido de la vida, es decir, de lo suprahistórico, en la propia cultura, es indudable que hay formas de religión que niegan esta búsqueda en su huida hacia lo que está más allá de la experiencia.

medios se puede esperar avanzar hacia una reconciliación de la oposición del mundo.”<sup>18</sup>

En el extenso pasaje recién citado, no se aborda de manera rigurosa el problema del comienzo de la filosofía. Sin embargo, a partir de la diferenciación entre la filosofía, las ciencias y las cosmovisiones, es posible precisar con mayor claridad cuál es la tarea de la filosofía. En su condición de crítica, la filosofía desempeña un papel fundamental no solo como teoría de las condiciones racionales del conocimiento y, por ende, como ciencia de la totalidad del mundo, sino también como medio para limitar la tendencia objetivadora y subjetivadora del pensamiento. La correlación emerge como el modelo filosófico que facilita esta limitación, es decir, la reconciliación entre ambas tendencias. Retomando la cuestión del comienzo, aunque la correlación exija una serie de argumentos específicos para fundamentarse como comienzo, estos argumentos no son completamente ajenos a la motivación que determina la tarea de la filosofía. Esta motivación, por ahora ‘intuitiva’, o incluso externa, debería adquirirse, al final del recorrido argumental del texto de Rickert, una justificación de carácter conceptual. Habiendo caracterizado la tarea de la filosofía, es posible volver al análisis del planteamiento del problema por parte de Hegel.

La aparente auto refutación en el pasaje de la *Ciencia de la Lógica* proviene de una doble exigencia respecto al comienzo de la filosofía. Éste debe ser, al mismo tiempo, algo inmediato y mediado<sup>19</sup>. La estrategia de Rickert consiste en afirmar que la contradicción, cuya legitimidad es esencial para el desarrollo de la propia posición de Hegel, es producto de una confusión entre diversos sentidos del concepto de ‘comienzo’. Los argumentos que mostrarían que el comienzo debe ser inmediato y lo que hacen lo propio con el carácter mediado emplean diversos sentidos de este concepto<sup>20</sup>, dando lugar únicamente a la apariencia de una antinomia.

Rickert presenta tres sentidos del concepto de ‘comienzo’: el comienzo temporal (mediato), el comienzo del ser (inmediato) y el comienzo del sistema (inmediato)<sup>21</sup>. El primer concepto de ‘comienzo’ se refiere a un inicio temporal o punto de partida, que constituye el inicio factual de la reflexión filosófica y, por ende, no necesariamente corresponde a algo inmediato. En contraposición a este comienzo factual, se encuentra una dimensión racional, es decir, no temporal. En un sentido racional, ‘comienzo’ puede designar tanto al primer principio de un sistema de pensamiento, que proporciona un fundamento a una teoría filosófica y, por lo tanto, es algo lógicamente inmediato; como también puede referirse a

un principio del ser, un fundamento del mundo, que puede considerarse inmediato, pero en un sentido ontológico<sup>22</sup>.

Estos sentidos son diferenciables desde el punto de vista argumental, por lo que la pregunta acerca del comienzo de la filosofía debe abordar cuál de estos sentidos es prioritario. Aunque son distinguibles, la relación entre estos diferentes sentidos del comienzo también plantea una cuestión problemática. Fundamentalmente, la pregunta sobre el comienzo de la filosofía indaga sobre la relación entre el desarrollo del pensamiento (comienzo del sistema –subjetivo) y la estructura del mundo (comienzo del ser-objetivo). En relación con esta última, Rickert adopta nuevamente un enfoque proveniente de la filosofía transcendental:

“El filósofo de educación crítica verá más bien en el ‘comienzo’ o en el principio del ser *lo último*, aquello sobre lo cual debe abstenerse de juzgar al inicio del sistema” [...] “Desde el comienzo lógico, el camino debe conducir gradualmente a un comienzo objetivo [sachlich] o al fundamento no derivable del mundo. Si no se mantuvieran separados los dos comienzos o intermediaciones, entonces el desarrollo de una estructura de pensamiento articulada perdería su verdadero objetivo y se podría prescindir de un sistema de filosofía en tanto representación del mundo que progresa con la ayuda de razones. Con el comienzo, se habría llegado al final al mismo tiempo.”<sup>23</sup>

El punto de vista crítico es el punto de vista de la teoría del conocimiento, según el cual la comprensión del mundo requiere previamente una reflexión sobre la posibilidad del conocimiento del mundo.

Aquí se revela una divergencia esencial entre las interpretaciones de Hegel y Rickert. En consonancia con la perspectiva filosófica general abogada por Rickert, surge una fractura fundamental entre un comienzo lógico y un fundamento ontológico. La tarea de la filosofía crítica se encuentra determinada por la interacción entre ambos<sup>24</sup>. Mediante su

<sup>18</sup> RICKERT, H. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, p. 18.

<sup>19</sup> El lector puede encontrar una reconstrucción minuciosa del argumento de Hegel y de diversas interpretaciones alternativas de este argumento en DUNPHY, R. “Hegel and the Problem of Beginning”, *Hegel Bulletin*, 42, 3, 2021, pp. 344-367.

<sup>20</sup> RICKERT, H. “Vom Anfang der Philosophie”, p.9.

<sup>21</sup> Rickert utiliza las *Meditaciones metafísicas* de Descartes como ilustración de los tres sentidos a los cuales hace referencia. La duda metódica representa el punto de partida biográfico o temporal de la meditación, mientras que el principio del cogito y Dios, la sustancia infinita, representan los comienzos desde el punto de vista del orden de las razones y desde el punto de vista del orden de las causas respectivamente. Cfr. RICKERT, H. “Vom Anfang der Philosophie”, p. 14.

<sup>22</sup> RICKERT, H. “Vom Anfang der Philosophie”, p. 11. Esta distinción recupera la diferencia que Hegel establece entre un comienzo objetivo y un comienzo subjetivo de la filosofía: “Si el pensamiento abstracto antiguo se interesa primero tan sólo por el principio considerado como contenido, luego, con el progreso de la cultura, se ve obligado a prestar atención a la otra parte, es decir al comportamiento del conocer; entonces también la actividad subjetiva es concebida como un momento esencial de la verdad objetiva, y surge por lo tanto la necesidad de que se unan el método con el contenido, la forma con el principio. Así, pues, el principio tiene que ser también comienzo y lo que es anterior (prius) para el pensamiento, tiene que ser también primero en el curso del pensamiento.” HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, p. 63.

<sup>23</sup> RICKERT, H. “Vom Anfang der Philosophie”, p. 12. *Cursivas* en el original.

<sup>24</sup> Hegel dice todo lo contrario: “Es necesario convenir que ésta es una consideración esencial – como resultará con más detalles en la lógica misma– es decir, que el avanzar es un retroceder al fundamento, a lo originario y verdadero, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido.” HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, p. 66. Este es uno de los puntos contenciosos en la discusión del comienzo de la filosofía como correlación. Al respecto, Krijnen señala que el progreso, en el caso de Rickert, “no resulta de la procesualidad de la autoconstitución del origen. En este sentido, el progreso de la determinación no es un

diferenciación de los diversos sentidos del concepto de 'comienzo', Rickert emplea una estrategia que claramente contrasta con la perspectiva hegeliana. Este enfoque se erige como un gesto contrario al espíritu dialéctico, ya que Rickert disuelve la contradicción esencial inherente al inicio de la filosofía en una pluralidad de significados no contradictorios.

## 2. El comienzo como correlación: interpretación y críticas

En esta sección, reconstruiré la doctrina del comienzo de la filosofía, específicamente en el sentido lógico, tal como la postula Rickert. Como señalé en varias ocasiones, esta doctrina del comienzo se enmarca de manera explícita en la tradición de la filosofía trascendental. Por este motivo, el concepto de 'yo' desempeña un papel central. No obstante, es crucial subrayar que el comienzo de la filosofía no se limita exclusivamente al puro 'yo', sino que implica una correlación heterotética entre el 'yo' y el 'no-yo'. En todo caso, la defensa de la filosofía trascendental frente al problema del comienzo nos insta a reconsiderar la posición explícita adoptada por Hegel con respecto a dicha filosofía<sup>25</sup>.

### 2.a. La ausencia de presupuestos de la filosofía

La primera exigencia realizada a la filosofía es que su comienzo sea carente de presupuestos, o, en los términos empleados por Hegel, que su comienzo sea inmediato<sup>26</sup>. Al respecto, Rickert realiza nuevamente una afirmación anti-dialéctica:

“Todo comienzo, por tanto, hace necesariamente alguna presuposición, o con más precisión: es él mismo una presuposición, es decir, el filósofo ya presupone algo como establecido al comienzo, y sólo esto puede exigirsele, que su presuposición inicial no descansa sobre otra presuposición o esté mediada por ella.”<sup>27</sup>

Esta es otra vía para disolver la contradicción que Hegel intenta expresar al inicio de la *Ciencia de la Lógica*. Para Rickert, la exigencia de una carencia

estricta de presupuestos debe ser substituida por la de un mínimo de presupuestos en el comienzo. Así, la verdadera aspiración de la filosofía trascendental radica en obtener un máximo de conocimiento a través del mínimo posible de presupuestos, sin requerir su total ausencia. En su autocomprensión como presupuesto, la filosofía establece la presuposición necesaria para todo conocimiento<sup>28</sup>.

Simultáneamente, es imperativo recordar que Rickert concibe la filosofía como la ciencia del mundo en su totalidad. Por consiguiente, la filosofía “debe presuponer que hay una totalidad del mundo”<sup>29</sup>. Este requisito se deriva de su propia tarea, es decir, la elaboración de conceptos específicos que abarquen el mundo en su conjunto. Debe presuponer, por ende, que las diversas regiones contempladas por las ciencias especializadas tienen un fundamento común que las integra como componentes de un universo cohesionado. Sin embargo, es crucial destacar que esta presuposición no sugiere que el inicio de la filosofía equivalga al comienzo del mundo. El comienzo no ‘contiene’ el final; más bien, señala hacia el final como una tarea por cumplir. De este modo, aunque el comienzo haga referencia al mundo, mantiene su carácter esencialmente lógico. Se presupone que el mundo tiene una forma:

“[la filosofía] debe comenzar de tal modo que su comienzo *indique* ya el final, es decir, el conocimiento del mundo como un todo, y de ahí se sigue: el primer eslabón del sistema debe mostrar un carácter *universal*, es decir, no debe ser todavía *el* todo, pero debe ser *un* todo.”<sup>30</sup>

Rickert y Hegel presentan dos perspectivas divergentes con respecto a la ausencia de presupuestos en la filosofía, ya que interpretan de manera dispar el alcance del escepticismo. Esta apreciación lleva a que Rickert no respalde las pretensiones maximalistas del idealismo post-kantiano, optando en cambio por una filosofía construida sobre un conjunto mínimo de presuposiciones<sup>31</sup>. Esta presuposición mínima implica la caracterización formal y universal del mundo en su totalidad. De esta manera, Rickert establece un requisito adicional para el comienzo de la filosofía, que no solo debe ser inmediato, sino también formal y, por ende, universal.

### 2.b. Comienzo por el yo

El núcleo de esta reconstrucción de la interpretación trascendental del comienzo de la filosofía es la afirmación según la cual la filosofía debe comenzar por el yo. Como señalamos, Hegel dedica un extenso pasaje a la discusión de esta propuesta:

“no puede dejar de mencionarse un comienzo original de la filosofía, que en los últimos

retroceso al fundamento, por hablar con Hegel, sino un progreso desde él hacia relaciones lógicamente subordinadas de significado objetivo. La cosa del pensar y el pensamiento de la cosa quedan separados. No hay autoconstitución del pensamiento como fundamento de toda determinabilidad.”, KRIJNEN, Ch. “Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der hegelischen Logik”. *Hegel-Studien*, 56, 2022, 106.

<sup>25</sup> Con esto nos referimos a los pasajes en los cuales Hegel lleva a cabo una interpretación del comienzo en el yo y que representan una crítica a la filosofía de Fichte, principalmente, al primer párrafo de los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794.

<sup>26</sup> Y esto es justamente el problema pues lo inmediato, carente de presupuestos, es también arbitrario: “Aquella familiaridad con esos objetos aparece entonces como insuficiente; y aparece también como impropcedente hacer *suposiciones* o *aseveraciones*, o simplemente dejarlas pasar. Se presenta así, a la vez, la dificultad en establecer un *comienzo*, ya que un comienzo en cuanto *inmediato* hace una suposición o, más bien, es él mismo un supuesto.”, HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza, 1999, p.100.

<sup>27</sup> RICKERT, H. “Vom Anfang der Philosophie”, p. 15. *Cursivas* en el original.

<sup>28</sup> KRIJNEN, Christian. *Nachmetaphysischer Sinn: Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001, p. 233.

<sup>29</sup> RICKERT, H. “Vom Anfang der Philosophie”, p. 16.

<sup>30</sup> RICKERT, H. “Vom Anfang der Philosophie”, p. 17. *Cursivas* en el original.

<sup>31</sup> Cfr. RICKERT, H. “Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik”, *Kant-Studien* 14, 1909, pp. 169-228.

tiempos se hizo célebre, el comienzo por el yo. En parte provino de la reflexión de que todo lo siguiente debe deducirse de una primera verdad, y en parte, de la necesidad de que la *primera* verdad fuera algo conocido, y más aún una *certeza inmediata*.<sup>32</sup>

Esta discusión es fundamental pues el propio Rickert acepta una gran cantidad de afirmaciones que Hegel explícitamente rechaza.

Hegel identifica al menos tres problemas asociados con el inicio de la filosofía en el yo. En primer lugar (1), la noción de una conciencia en general resulta arbitraria. El yo que podría fungir como punto de partida filosófico no es, por supuesto, el yo empírico. Iniciar con el yo requiere, por lo tanto, un procedimiento que culmine en la formulación del concepto de conciencia en general o yo puro. Sin embargo, esta purificación del yo surge como una demanda externa al problema del comienzo. De esta manera, la tarea se percibe como algo externo al propio concepto del yo y, por ende, carece de una auténtica necesidad<sup>33</sup>. En esencia, el yo del inicio resulta ser o bien algo mediado externamente o bien algo arbitrario.

En segundo lugar, el comienzo por el yo solo ofrece la ilusión de certeza (2). Esta ilusión es consecuencia de la necesidad de llevar a cabo una purificación del concepto del yo: “De él [puro yo] surge, por lo contrario, la desventaja de producir la ilusión de que se habla de algo conocido, del yo de la autoconciencia empírica, mientras que en realidad se habla de algo extraño a esta conciencia.”<sup>34</sup>

Finalmente, el inicio en el yo puro presupone la oposición entre sujeto y objeto (3). Desde la perspectiva del yo purificado, la oposición entre sujeto y objeto debería disolverse, ya que la relación con un objeto, como oposición, implica un límite y, por ende, una particularización. Sin embargo, si se acepta este punto de vista, entonces ya no tiene sentido hacer referencia a un yo. Para Hegel, se debe buscar un punto de partida alternativo o se está afirmando, explícita o subrepticamente, la particularización de la oposición con respecto al objeto<sup>35</sup>.

Rickert adopta la perspectiva de la teoría del conocimiento, es decir, parte de una contraposición entre lógica y ontología. Simultáneamente, sostiene

que el comienzo de la filosofía debe ser inmediato y universal<sup>36</sup>. Con el objetivo de facilitar la discusión, la exposición de la interpretación de Rickert avanzará de manera paralela al abordaje de las tres críticas mencionadas en los párrafos anterior.

La primera característica distintiva del comienzo de la filosofía es su naturaleza inmediata, una cualidad que, según Hegel, constituye una “expresión de la reflexión”<sup>37</sup>. Para Rickert, algo que existe independientemente de toda mediación debe ser intrínsecamente dado de manera inmediata, y, según sus propias palabras, “La palabra ‘dado’ pierde su significado sin la presuposición de un ‘yo’ o un ‘sujeto’ al cual algo le es dado”<sup>38</sup>. Esta afirmación es, indudablemente, algo cuestionable.

Por un lado, el término ‘dado’, dentro del contexto de la discusión sobre el comienzo de la filosofía, podría interpretarse como sinónimo de arbitrario, especialmente cuando este recurso a lo dado se convierte inmediatamente en algo dado a un sujeto<sup>39</sup>.

El carácter dado de lo inmediato contiene una dualidad. No solo implica una referencia al yo, al cual se le presenta algo de manera directa, sino aquello que es dado de modo inmediato<sup>40</sup>. Juntamente con la certeza del yo como principio primario, emerge la certeza de lo inmediatamente proporcionado al yo. Por consiguiente, el comienzo de la reflexión filosófica se configura como una oposición entre el yo y algo que se distingue y opone a él, es decir, un no-yo: “La verdad de las dos proposiciones ‘yo soy’ y ‘lo que me es dado inmediatamente es’ es evidente sin más mediación.”<sup>41</sup> Suspendiendo momentáneamente el juicio respecto a la afirmación del carácter dado del comienzo, hay que notar que Rickert afirma que en el comienzo de la filosofía no encontramos solamente un inmediato, sino dos, un inmediato del polo del yo y un inmediato del polo del no-yo. En este contexto, se hace imperativo reconstruir de qué manera ambos

<sup>32</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*, p. 70. Cursivas en el original.

<sup>33</sup> La purificación también puede considerarse desde una perspectiva inmanente al sujeto: “para manifestarse como verdadera exigencia, sería preciso que el movimiento progresivo del yo concreto, que va de la conciencia inmediata hacia el puro saber, fuera indicado y expuesto en el yo mismo, mediante su propia necesidad.” HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*, p. 70. Pero esta es la tarea llevada a cabo en la *Fenomenología del Espíritu*. Lo que quiere decir Hegel es que la tarea de la purificación del concepto del yo muestra que tal comienzo sería mediado. Al llevar a cabo esta purificación se alcanza un punto de vista que niega la posibilidad de hacer comenzar la filosofía con el yo, es decir, se alcanza el punto de vista de la *Ciencia de la Lógica*.

<sup>34</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*, p. 71.

<sup>35</sup> “El verdadero desarrollo de la ciencia, que parte del yo muestra que el objeto tiene y conserva en éste la perenne determinación de un *otro*, a cambio del yo, y que por lo tanto el yo, del que se parte, no es el puro saber, que verdaderamente ha superado la oposición propia de la conciencia, sino que está todavía prisionado en el fenómeno.” HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*, p. 71.

<sup>36</sup> En esta última exigencia solamente podríamos decir que hay un acuerdo tácito con la posición de Hegel.

<sup>37</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*, p. 65.

<sup>38</sup> RICKERT, H. “Vom Anfang der Philosophie”, p. 18.

<sup>39</sup> En su pequeño tratado “Das Eine, die Einheit und die Eins” [Lo uno, la unidad y el uno], al cual volveremos a referirnos más adelante, encontramos una afirmación clarificatoria sobre este ‘dado’: “En el concepto de este Algo tenemos entonces un concepto puramente lógico tanto en términos objetivos como subjetivos, pues ‘hay algo’ es una presuposición lógica pura, tanto como que el pensamiento lógico en general tiene un objeto o es pensamiento objetivo. No podemos comprender una lógica de una manera más restringida que esta.” RICKERT, H. “Das Eine, die Einheit und die Eins”, en RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*. Berlin: De Gruyter, 2020, p. 121.

<sup>40</sup> Rickert discute el concepto de lo dado inmediato en un ensayo dos años anterior, es decir, publicado en 1923 y titulado “Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare” [El método de la filosofía y lo inmediato]. Allí, Rickert realiza la siguiente afirmación: “Si determinamos correctamente el concepto de dato, entonces debemos preguntar: ¿dado a quién? Pero esto nos devuelve a la separación entre sujeto y objeto. Quizá sea indispensable para el comienzo de la filosofía” RICKERT, H. *Los dos caminos de la teoría del conocimiento y otros ensayos*. Granada: Comares, 2022, p. 114. Este texto representa una discusión polémica del proyecto fenomenológico. Probablemente, en este contexto la discusión en torno a conceptos como ‘sujeto’ y ‘dado’ permitiera a Rickert realizar otra clase de presupuestos, pero es problemática cuando el problema del comienzo se plantea en términos generales.

<sup>41</sup> RICKERT, H. “Vom Anfang der Philosophie”, p. 21.

polos pueden ser considerados universales. En este contexto, se plantea la pertinencia de la segunda crítica de Hegel al comienzo en el yo puro.

Hegel señalaba una confusión entre las determinaciones del yo puro y la conciencia empírica. La estrategia adoptada por Rickert consiste, nuevamente, en abordar la disolución de las contradicciones inherentes al concepto de yo mediante una clarificación conceptual. Asimismo, Rickert se enfrenta al desafío de trazar una senda de 'purificación' de la conciencia desde el yo empírico hasta la 'conciencia en general', dado que el inicio de la filosofía requiere una universalidad. Con el fin de llevar a cabo esta empresa, Rickert distingue entre dos modalidades de abstracción: la abstracción generalizante y la abstracción aislante (*isolierende Abstraktion*).

Rickert sostiene que la ruta hacia el yo puro no puede ser derivada mediante el procedimiento convencional de abstracción, dado que este método no conduce a la forma de generalidad inherente a la investigación filosófica. La abstracción generalizante, según Rickert, carece de la capacidad de proporcionar conceptos que abarquen la totalidad del mundo.

El primer tipo de abstracción, la abstracción generalizante, establece una relación entre individuos ejemplares y un concepto genérico. Este concepto genérico carece de determinaciones que no estén ya presentes en los individuos ejemplares, y, por ende, no aporta ninguna determinación adicional respecto a la instancia particular<sup>42</sup>. En el contexto del comienzo de la filosofía, el concepto genérico del yo no proporcionaría determinaciones más allá de las inherentes al yo empírico, lo que impone una limitación inicial a este punto de partida. Los conceptos genéricos se circunscriben a ser conceptualizaciones de algo particular. En aras de lograr la universalidad exigida en el comienzo filosófico, es imperativo contar con un concepto general de lo general. Este obstáculo conceptual es precisamente el tipo de confusión identificado por Hegel con respecto al comienzo en el yo puro. En el análisis de Rickert, se subraya que no se trata de una progresión o purificación desde el yo concreto hacia el yo universal, sino más bien de la distinción entre dos modalidades distintas de conceptualidad.

Este segundo tipo de generalidad es, como mencionamos, el producto de la abstracción aislante. Rickert afirma que la relación propia del concepto se establece entre elementos generales:

"Pero como tal uso del lenguaje conduce fácilmente a malentendidos, preferimos no llamar concepto a todo lo que pensamos como general en una 'pureza' lograda a través de la abstracción, sino siempre hablar de conceptos a diferencia de lo que cae bajo ellos. A lo captado a través de la abstracción conceptual, que puede ser general como su concepto, lo denominamos entonces como un *momento* en general."<sup>43</sup>

Este momento general corresponde al yo que oficia de comienzo de la filosofía. El resultado de la abstracción aislante no son las características esenciales

del yo particular sino la determinación de una estructura general como momento del yo particular. Esta afirmación de Rickert resulta, al igual que su introducción del concepto de 'dado', en un arcano filosófico. Aunque Rickert sostiene que ciertos conceptos, como yoidad [*Ichheit*] o individualidad [*Individualität*], poseen una universalidad de orden diverso (transcendental), la opacidad en la explicación de por qué esto es así debilita la posición de Rickert<sup>44</sup>.

La tercera objeción hegeliana resalta que el comienzo en el yo presupone la existencia de la oposición entre sujeto y objeto<sup>45</sup>. En contraposición, según Rickert, es inherente a la esencia del comienzo de la filosofía que este solo pueda ser concebido como un nexo entre el sujeto y el objeto<sup>46</sup>. Los conceptos de sujeto y objeto adquieren significado únicamente en su mutua referencia. Si la filosofía ha de comenzar desde el yo, es imperativo que también comience necesariamente desde un no-yo, es decir, desde un objeto que se halle en correlación con el yo inicial. No es posible formular una definición del sujeto sin una referencia al objeto; por ende, el comienzo de la filosofía debe constituir una dualidad:

"Al sujeto le pertenece un objeto, de hecho, estos conceptos sólo se hacen comprensibles en su relación mutua. Por ello, el yo del comienzo de la filosofía, si por tal se entiende todo el comienzo, debe entenderse de tal modo que se desdoble en un yo en sentido estricto y un no-yo. Queremos llamar al no-yo, que está directamente dado al yo y necesariamente conectado con él, el no-yo inmanente. El yo en sentido amplio como un todo que comienza comprende entonces el yo en sentido estricto y el no-yo inmanente en él como una dualidad de yo-sujeto y yo-objeto."<sup>47</sup>

La filosofía debe iniciar su indagación desde una totalidad, si bien se trata de una totalidad en un sentido formal. En este contexto, dicha totalidad se materializa en la síntesis entre el yo y el no-yo inmanente, entre la forma y el contenido, y entre la conciencia en general y un contenido de conciencia dado en términos generales. Esta síntesis corresponde a aquello que Rickert denomina "el mundo del comienzo."<sup>48</sup>

<sup>44</sup> 'Momento' es un término técnico de la lógica de Rickert que no encuentra una ulterior precisión en "Sobre el comienzo de la filosofía". El siguiente pasaje sirve como ilustración: "Solamente esto está claro desde el principio, que el sujeto pensante, del cual depende todo lo que es lógico, no puede ser sólo el sujeto individual sino que un momento supraindividual debe estar vinculado con lo lógico, y que este momento, ha de buscarse no solamente en el acto de pensar subjetivo sino también en el objeto del pensamiento que es pensado a través de él [el acto de pensar], por lo que por 'objeto' no entendemos evidentemente la 'cosa' real o algún otro objeto, sino el algo *pensado* en general en diferencia al acto de pensamiento." RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 120.

<sup>45</sup> "El verdadero desarrollo de la ciencia, que parte del yo muestra que el objeto tiene y conserva en éste la perenne determinación de un otro, a cambio del yo, y que por lo tanto el yo, del que se parte, no es el puro saber, que verdaderamente ha superado la oposición propia de la conciencia, sino que está todavía aprisionado en el fenómeno." HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, p. 71.

<sup>46</sup> RICKERT, "Vom Anfang der Philosophie", p. 34.

<sup>47</sup> RICKERT, "Vom Anfang der Philosophie", p. 20.

<sup>48</sup> RICKERT, "Vom Anfang der Philosophie", p. 30.

<sup>42</sup> RICKERT, "Vom Anfang der Philosophie", p. 28.

<sup>43</sup> RICKERT, "Vom Anfang der Philosophie", p. 29.

En respuesta a la crítica de Hegel, Rickert concede parcialmente la validez de la objeción planteada por el primero. Posicionar al yo puro como punto de partida de la filosofía implica, de manera ineludible, una referencia al otro del yo, es decir, al objeto. Sin embargo, la exigencia de que el comienzo sea una totalidad también plantea un desafío, ya que la referencia a otro podría parecer, en principio, excluida. La relación con un otro implica una determinación y, en consecuencia, una singularización, lo cual resulta incompatible con la universalidad inherente al comienzo. Por ende, Rickert se ve compelido a conceptualizar la correlación entre sujeto y objeto mediante un modelo distinto al de la determinación. Este modelo constituye la clave subyacente para comprender la respuesta de Rickert a los tres niveles de la crítica de Hegel y será examinado detenidamente en la próxima sección de este estudio.

## 2.c. El principio heterotético: lo uno y lo otro

Como se señaló anteriormente, la filosofía demanda un tipo particular de conceptos, ya que estos representan conceptos del mundo en su totalidad. Rickert introduce un concepto técnico específico para describir el principio lógico mediante el cual se estructuran dichos conceptos, a saber, el principio heterológico. Este principio heterológico constituye la alternativa propuesta por Rickert al método dialéctico de Hegel. Mientras Hegel concibió la dualidad inherente al pensamiento como una antítesis, donde esta se opone explícitamente a la tesis y constituye su negación, Rickert introduce en su lugar el principio heterotético del pensamiento. Según este principio, con la afirmación de uno, se establece simultáneamente la presencia del otro<sup>49</sup>.

El método heterotético de Rickert se resume concisamente en la confrontación de un par de conceptos para evidenciar su interdependencia o correlación inherente. Al emplear el término 'heterotesis', Rickert hace referencia a un par de conceptos que poseen la particularidad de perder su significado específico si no se los concibe en oposición mutua:

“Uno exige al otro como complemento necesario, y sólo el conjunto formado por ambos es verdaderamente concebible. Ciertamente podemos separar conceptualmente un miembro de dicha correlación del otro, pero al mismo tiempo debemos relacionarlo con el otro, porque de lo contrario ni siquiera la separación conceptual sería posible. Por regla general, estos conceptos son miembros de una alternativa y juntos forman una totalidad en la que no pueden faltar ni uno ni otro miembro.”<sup>50</sup>

De acuerdo con este pasaje, pensar heterotéticamente significa formar un par conceptual de modo tal que el concepto que oficia de tesis remita a un segundo concepto, su otro, de modo tal que al considerar ambos conceptos estos constituyan una totalidad. Esta correlación de conceptos se distingue de la determinación (negación). La determinación, al ser inherente a las partes del mundo, obedece al

principio de que “toda determinación es una negación”. Para determinar el contenido de un elemento, se requiere la negación con respecto a otro indeterminado. Sin embargo, esta modalidad de determinación no resulta adecuada para aprehender la totalidad, ya que carece de un referente respecto al cual la totalidad pueda ser negada. La totalidad solo puede ser articulada a través de conceptos que configuran un binomio heterotético, es decir, conceptos que están relacionados de tal manera que todas las partes de cualquier conjunto pueden clasificarse bajo uno u otro de ellos. En consecuencia, la combinación de ambos conceptos proporcionaría un concepto integral del mundo. La característica distintiva de estos emparejamientos radica en que la negación de uno de estos conceptos no implica un juicio infinito, sino más bien el conocimiento positivo de su contrario. Un ejemplo de una heterotesis propuesto por Rickert es el binomio mecanismo y organismo. Negar que un cuerpo sea un mecanismo no ofrece un juicio de carácter indeterminado respecto a lo que él es, sino, por el contrario, ofrece un conocimiento positivo respecto al cuerpo: se trata de un organismo. De esta manera, la contraposición entre mecanismo y organismo articula la totalidad de los cuerpos.

Uno de los textos en los cuales Rickert desarrolla esta idea con más detalle es el tratado “Lo uno, la unidad y el uno” [Das Eine, die Einheit und die Eins]<sup>51</sup>. Este texto se inscribe en el ámbito de la teoría del conocimiento, específicamente en la filosofía de las matemáticas. La introducción inicial de la heterotesis se articula al caracterizar el objeto del conocimiento, el cual solo puede ser aprehendido en términos de una correlación intrínseca entre forma y contenido:

“Pensable lógicamente es, como hemos dicho, no el ‘Uno’ indiviso o simple, sino que, cuando hablamos de lo Uno, nos referimos con ello a lo que puede decirse que es ‘un’ contenido en general, es decir, como debe resaltarse expresamente, contenido en general en la forma de lo uno. Lo aún más simple o lo absolutamente simple no es objeto alguno, sino un momento del objeto que en sí mismo, como ya sabemos, no puede ser pensado por sí solo, sino de nuevo como forma y contenido.”<sup>52</sup>

Los momentos constitutivos del objeto, a saber, la forma y el contenido en términos generales, se requieren mutuamente. El objeto del conocimiento, concebido como una totalidad, debe ser comprendido como una relación en la cual los momentos vinculados son la forma y el contenido. Esta concepción relacional se expone abstractamente mediante la relación entre la identidad y su otredad [Andersheit]<sup>53</sup>. En lo concerniente al objeto en general, además su identidad, de su forma, le pertenece necesariamente otro, es decir un contenido. Pensar objetivamente, entonces, es pensar relacionalmente. La caracterización de la heterotesis o heterología, en “Lo uno, la

<sup>49</sup> FLACH, W. *Negation und Andersheit*. München: Reinhardt, 1959, p. 13.

<sup>50</sup> RICKERT, “Vom Anfang der Philosophie”, p. 23.

<sup>51</sup> Publicado originalmente en 1911 y revisado en 1924. Citamos este texto de acuerdo a su edición en las obras completas de Rickert: RICKERT, H. “Das Eine, die Einheit und die Eins”, en RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*. Berlin: De Gruyter, 2020, pp. 103-219.

<sup>52</sup> RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, pp. 125-126.

<sup>53</sup> RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 128.

unidad y el uno” se obtiene en referencia al binomio forma-contenido:

“La *heterología* es necesaria para la determinación de cualquier objeto teórico que queramos pensar lógicamente. Ni siquiera la identidad puede determinarse como objeto independiente por A solamente, sino únicamente por la fórmula A es A, es decir, por otro A. Por tanto, en sentido estricto, no existe una formulación completamente adecuada del principio de identidad. Identidad y alteridad se pertenecen necesariamente.”<sup>54</sup>

La aplicación de este principio no es circunscrita a un ámbito local, es decir, no es exclusiva de la teoría del conocimiento. Por el contrario, Rickert identifica que este enfoque de pensamiento heterotético es característico del pensamiento filosófico en su conjunto<sup>55</sup>. La heterotesis, entonces, es el modo mediante el cual puede pensarse la articulación conceptual de una totalidad y esto nos conduce, nuevamente, a la discusión con la filosofía de Hegel.

La alteridad, inherente a la heterotesis, no constituye una negación de la identidad, no es en general una negación de algo; por el contrario, implica la aportación de un conocimiento positivo acerca de lo contrapuesto a lo uno. La otredad de la ‘forma’, a título de ejemplo, no denota indefinición o privación; más bien, es necesariamente ‘contenido’. La relación entre lo uno y lo otro se presenta, de manera lógica, como la conexión más elemental posible:

“el Otro es tan ‘positivo’ como el Uno, o si se quiere evitar esta expresión: el Otro está originariamente o desde el principio junto al Uno, algo que, por supuesto, no debe entenderse en sentido temporal, y configura un elemento interno del objeto puramente lógico o teórico, que pertenece necesariamente al Uno, pero del cual no puede derivarse algo en lo cual la alteridad no estaría ya contenida.”<sup>56</sup>

Rickert utiliza la noción de oposición heterotética, donde los contrarios se caracterizan positivamente, para describir la correlación en el comienzo de la filosofía. Así, el yo puro al inicio de la filosofía se caracteriza como algo que no puede ser objetivado desde ninguna perspectiva, de modo que la contraposición entre el yo puro y el otro articula una totalidad<sup>57</sup>.

El comienzo de la filosofía no tiene la forma de una negación determinada sino el de una heterotesis:

“el yo puro y el no-yo immanente en él forman juntos un ‘mundo’ que puede denominarse

como mundo que abarca lo inmediato, y que, a través de su concepto, cumple la exigencia crítica y en la misma medida [la exigencia] de universalidad.”<sup>58</sup>

Esta declaración implica repercusiones significativas, ya que, desde la perspectiva de esta correlación, ninguno de los elementos implicados ostenta una primacía conceptual sobre el otro<sup>59</sup>. El sistema de la filosofía comienza tanto a partir del yo puro como del objeto en general, o, de manera más precisa, solo se comienza con su correlación heterotética.

### 3. Heterotesis y filosofía trascendental

En esta tercera y última sección, se examinarán las implicaciones de la doctrina del comienzo de Rickert para la definición de la filosofía trascendental y las críticas que podrían surgir en su contra. Nos guían dos preguntas fundamentales: ¿Cuáles son los elementos esenciales para evaluar la propuesta de Rickert? ¿Qué enseñanzas podemos extraer de esta propuesta en relación con el problema del comienzo en filosofía?

Para abordar estos interrogantes, es necesario volver a considerar la dicotomía entre la interpretación hegeliana y la trascendental del problema del comienzo. Ambas representan instancias concretas de diferentes modos de pensamiento filosófico. Christian Krijnen expone de manera adecuada esta oposición en términos de un cuasi-monismo de la correlación frente a un cuasi-monismo de la negación<sup>60</sup>. Las interpretaciones divergentes del comienzo en filosofía tienen sus raíces en dos concepciones distintas de la naturaleza del pensamiento. Tanto las críticas de Hegel al comienzo en la filosofía en el yo puro como el intento de Rickert de superarlas descansan en estas premisas. La originalidad de la propuesta de Rickert radica en su interpretación de la correlación sujeto-objeto, es decir, en la unidad sintética de la conciencia concebida como relación heterotética.

La contraposición entre ambos principios de pensamiento, correlación y negación, adquiere una forma particular al abordar el problema del comienzo en filosofía. Esta forma se manifiesta mediante el concepto de movimiento del pensar. En otras palabras, la evaluación del problema del comienzo no puede limitarse pura y exclusivamente a la aclaración conceptual. Más bien, es esencial considerar una dimensión adicional, específicamente, la dimensión del progreso o desarrollo del propio comienzo hacia la formación de un sistema de pensamiento propiamente dicho. Asimismo, el comienzo en filosofía debe ser evaluado en relación con el fin de la filosofía.

En el contexto de Hegel, el pensamiento mismo que subyace al comienzo de la filosofía, a través de la demanda de un inicio inmediato e indeterminado, conduce a la primera determinación del sistema, específicamente, a la superación de la dialéctica entre ser y nada en el devenir. Este pensamiento

<sup>54</sup> RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 128.

<sup>55</sup> Puede considerarse, en este sentido, el reciente intento de Roberto Redaelli por caracterizar la dimensión doble del ser humano (natural y cultural) para formular una antropología filosófica en clave heterotética: REDAELLI, R. “Zu einem heterologischen Überdenken des Menschlichen”. EN: MORRONE, R. y REDAELLI, R. (Eds.): *Neo-Kantianism and Cultural Sciences*. Napoli: FedOAPress, 2022, pp. 105-117. El ser humano es caracterizado como el único ser viviendo que se puede articular heterotéticamente como ser orgánico, natural, y ser práctico, es decir, cultural. Ver también, REDAELLI, R. “Heinrich Rickert: Zu einer axiologischen Anthropologie”, *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 16 (2), 2022, pp. 119-134.

<sup>56</sup> RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 129.

<sup>57</sup> RICKERT, “Vom Anfang der Philosophie”, p. 31.

<sup>58</sup> RICKERT, “Vom Anfang der Philosophie”, p. 32.

<sup>59</sup> Cfr. RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 131.

<sup>60</sup> KRIJNEN, Christian. “Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der hegelischen Logik”. *Hegel-Studien*, 56, 2022, p.99.

inaugural es lo que instiga el comienzo de la *Ciencia de la Lógica*, configurando así su dinámica inherente. En contraste, en la filosofía trascendental, según la interpretación neokantiana proporcionada por Rickert, la dinámica no se deriva intrínsecamente del propio concepto de comienzo, sino que, como él argumenta, “la relación entre el comienzo del pensamiento y el conocimiento del comienzo del pensamiento sigue siendo externa”<sup>61</sup>. En otras palabras, la progresión desde la correlación inicial entre el yo puro y el objeto en general requiere constantemente la incorporación de nuevas determinaciones que no están inherentemente presentes en este binomio inicial. Esta crítica, por supuesto, presupone la legitimidad del movimiento especulativo del pensamiento<sup>62</sup>. Sin embargo, más allá de esta validez, resulta relevante examinar la posición de Rickert al respecto.

En primer lugar, Rickert sostiene que la relación de alteridad tiene prioridad lógica sobre la negación. Esta primacía constituye el núcleo explícito de su crítica a la filosofía de Hegel. Desde la perspectiva de Rickert, la negación no proporciona un conocimiento positivo de lo diferente. Cuando se trata de una elección excluyente entre lo uno y lo otro, la negación simplemente “nos señala lo otro”<sup>63</sup>; es capaz de revelar lo otro, pero no de generarlo. Rickert concibe el carácter creativo de la negación como una apariencia derivada de la confusión entre la negación y el concepto lógicamente precedente de la oposición heterotética<sup>64</sup>.

En segundo lugar, Rickert sostiene que solo su concepción del pensamiento como heterotesis tiene la capacidad de iniciar el proceso del pensamiento<sup>65</sup>. El pensamiento especulativo, según él, intentaría iniciar el pensamiento a partir de la mera identidad, mientras que lo esencial es la referencia a otro. Sin embargo, ante esta concepción especulativa, Rickert defiende de manera constante la primacía de la dualidad, es decir, de la relación. La conjunción inherente a la dualidad sería lo que corresponde al primer impulso del pensamiento, es decir, a la síntesis de lo uno y lo otro en su correlación: “Solo en ella [la síntesis] captamos en verdad el ‘comienzo’ mismo del pensamiento. Según esto, hablar de dualidad fue algo sólo provisional. Tesis y heterotesis son, a través

del análisis de la síntesis originaria, momentos conceptualmente aislados del pensamiento lógico o de la comprensión de un objeto teórico en general.”<sup>66</sup>

En este sentido, los momentos no son falsos en su unilateralidad, sino simplemente momentos. Sin embargo, surge la interrogante: ¿Qué deberíamos entender aquí por movimiento? Y más aún, ¿qué motiva a avanzar más allá de la correlación entre el yo puro y el objeto en general para dar el ‘segundo’ paso en la filosofía? En este punto, cobra relevancia la distinción entre el comienzo correlacional y el mero comienzo a través del yo puro.

Si se recuerda el motivo filosófico general detrás de la idea de una correlación, resulta claro que Rickert intentaba oponerse tanto a una tendencia objetivista como a una tendencia subjetivista. Mientras que la filosofía idealista que busca un comienzo de la filosofía en el yo tiende a la disolución del objeto en el sujeto, la idea de una correlación posiciona al sujeto y al objeto como elementos de igual prioridad. De este modo, la determinación del pensamiento lógico mismo no puede avanzar por sí sola sin alguna referencia al objeto mismo:

“No sólo en el conocimiento del mundo-objeto hay que tener en cuenta el contenido de lo inmediatamente dado, sino que tampoco en el tratamiento posterior de los problemas del sujeto damos el menor paso más allá del yo puro sin un giro hacia el objeto. Pues toda diferenciación de la idéntica conciencia del yo sólo se hace posible recurriendo al contenido que también puede enfrentarse al yo como objeto directamente dado”<sup>67</sup>

Para avanzar en la determinación del sujeto, como en la distinción entre un sujeto cognoscente y el sujeto que aprecia la belleza artística, es necesario dar un paso a través de un contenido objetivo que se presente a la conciencia. En este sentido, la concepción de un comienzo a través de la correlación, en lugar de proporcionar una justificación estricta para el comienzo a través del yo, culmina incorporando lo que Rickert denomina un “giro hacia el lado del objeto”. Es únicamente mediante la inclusión de esta nueva orientación hacia el objeto que se logra algún progreso con respecto al yo puro. En consecuencia, el movimiento del pensamiento se origina efectivamente desde “fuera” del propio pensamiento puro: “Cuando uno no se limita al a priori más general del yo puro, sino que quiere mostrar la diversidad de las formas del sujeto, debe tener en cuenta el contenido dado en la vida de la conciencia.”<sup>68</sup> Este desplazamiento desde el yo puro en general hacia la diversidad de sus formas representa, para Rickert, el tránsito no solo desde el mero comienzo de la filosofía, sino hacia la configuración de su sistema. Por lo tanto, el movimiento al que hace referencia Rickert implica no solo un avance más allá del inicio de la filosofía, sino también la incorporación de un elemento genuinamente externo a la correlación original establecida al comienzo de la filosofía.

<sup>61</sup> KRIJNEN, Christian. “Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der hegelischen Logik”. *Hegel-Studien*, 56, 2022, p. 104. Y también: “La heterología, es decir, el kantianismo sublimado de Rickert, llega a la constatación de los momentos de la función determinativa, en última instancia a la constatación de la ‘correlación’ de estos momentos, pero no puede obtener ninguna ‘dinámica’ a partir de esta relación.” KRIJNEN, Christian. *Op. Cit.* p. 105. Al respecto, Rickert afirma: “El desarrollo gradual de nuestros pensamientos sobre el objeto no significa el desarrollo del objeto, sino que tiene el sentido de aclarar conceptualmente, paso a paso, el objeto que existe de antemano” RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 121.

<sup>62</sup> En este sentido, requiere de una discusión que nos conduce por fuera de los límites del presente trabajo. Desde un punto de vista histórico, la crítica al sentido especulativo del movimiento del pensamiento se remonta a los orígenes mismo de la corriente neokantiana, a saber, a las *Investigaciones lógicas* de Friedrich Adolf Trendelenburg.

<sup>63</sup> RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 130.

<sup>64</sup> O, dicho de otra manera, la negación ‘creadora’ en realidad presupone ya la diferencia entre la identidad y la alteridad a ser creada.

<sup>65</sup> RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 131.

<sup>66</sup> RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 132.

<sup>67</sup> RICKERT, “Vom Anfang der Philosophie”, p. 42.

<sup>68</sup> RICKERT, “Vom Anfang der Philosophie”, p. 43.

Este cambio de enfoque hacia el objeto ya estaba anticipado de manera implícita en el texto que aborda la teoría del conocimiento y la filosofía de las matemáticas. En un comentario de carácter general e introductorio sobre su propia teoría del conocimiento, Rickert sostiene que a través de esta “esperamos superar la alternativa entre un empirismo y un racionalismo epistemológicos y ofrecer un aporte al ‘empirismo trascendental’.”<sup>69</sup> La experiencia misma, entendida como la vivencia de un objeto dado a la conciencia, posibilita que la filosofía trascienda el denominado “mundo del comienzo”. Según este enfoque empirista, aunque la esfera trascendental se revele en su mera formalidad, aún requiere de un componente fáctico. Surge así la noción de que a la acción del pensamiento especulativo se le contraponen un movimiento de la experiencia. El inicio de la filosofía experimenta una mediación, pero esta no forma parte del propio pensamiento inaugural; más bien, es una mediación a través de algo que le resulta externo. Sin embargo, queda sin resolver la interrogante acerca de si el costo de esta comprensión del progreso filosófico implica la pérdida de la pureza trascendental inherente a su propia arquitectura sistemática.

Para Rickert esta afirmación es suficiente:

“Lo que se presenta como el comienzo del sistema ha de ser tenido en cuenta, en cada paso mediante el cual esperamos acercarnos a la meta de la filosofía, el conocimiento de la totalidad del mundo, en su dualidad.”<sup>70</sup>

La tarea de la filosofía se convierte en una progresiva profundización de la correlación entre el polo subjetivo y el polo objetivo. Esta profundización se logra mediante una constante determinación tanto del sujeto como del objeto en cada paso del proceso. El equilibrio alcanzado entre el objetivismo y el subjetivismo a través de la correlación nos deja enfrentando una pregunta fundamental: ¿Cuál es el significado que debe atribuirse al giro copernicano, un principio esencial de la filosofía trascendental, cuando en última instancia recurrimos a un giro hacia el objeto?

## Conclusión

Este trabajo ha proporcionado una interpretación detallada de la doctrina sobre el comienzo de la filosofía presentada por el filósofo neokantiano Heinrich Rickert. El interés suscitado por esta doctrina encuentra su raíz en su naturaleza distintivamente neokantiana. Rickert elabora una respuesta trascendental a un problema que obtiene una formulación conceptual precisa únicamente en la Lógica de Hegel, al cual ni Immanuel Kant ni Johann Gottlieb Fichte lograron brindar una respuesta propia.

Desde la perspectiva de la reconstrucción de los argumentos de Rickert, este estudio ha buscado articular su posición en términos de un anti-hegelianismo explícito e implícito. La dimensión explícita se manifiesta a través de los diversos argumentos anti-dialécticos

proporcionados por Rickert. En primer lugar, destaca su distinción entre tres conceptos distintos del comienzo de la filosofía, cuyo propósito es disolver los presupuestos fundamentales de Hegel, particularmente la afirmación de que el comienzo debe ser concebido tanto como mediato como inmediato. En segundo lugar, se analiza la argumentación específica de Rickert para sostener que el comienzo de la filosofía debe consistir en una correlación entre un sujeto en general y un objeto en general.

Además, el propio texto de Rickert permite al intérprete emprender un juego argumentativo, buscando elementos que respondan a las diversas críticas hegelianas. A esta posibilidad la denominamos aquí como anti-hegelianismo implícito. De manera interesante, este ejercicio puede llevarse a cabo mediante un análisis detallado del célebre texto de la *Ciencia de la Lógica* contra la filosofía de la reflexión.

En virtud de su carácter anti-dialéctico, podemos aprehender uno de los elementos de índole ‘neokantiana’ en la filosofía de Rickert, específicamente, la formulación de una respuesta que se vale de un nivel trascendental de reflexión para abordar un problema que no había sido abordado de manera específica por Immanuel Kant.

Por otra parte, proporcionar una interpretación de la doctrina sobre el comienzo de la filosofía como una correlación implícita para abordar, aunque de manera sucinta, la tesis que aboga por el carácter heterotético del pensamiento. Esta proposición constituye otra de las características distintivas del pensamiento de Rickert, colocándolo nuevamente en una posición crítica con respecto a la filosofía de Hegel. Rickert sostiene que la heterotesis ofrece una alternativa filosófica sólida a la concepción hegeliana de la negación.

Desde la perspectiva formal de Rickert, el comienzo de la filosofía se estructura a través de diversas dualidades. En primer lugar, se destaca la dualidad explícita entre el yo puro y el objeto puro. En segundo lugar, se manifiesta un dualismo implícito entre el inicio de la filosofía (yo-objeto) y el principio del pensamiento (heterología). En tercer lugar, emerge una dualidad entre el inicio y el fin de la filosofía, entre el inicio general e indeterminado y el fin sistemático-concreto. Cada una de estas dualidades puede ser objeto de una crítica específica, siendo la última quizás la más crucial. La relación entre el inicio y el fin, entre la forma del sistema filosófico y la materia del sistema ya articulado, exhibe un vacío que demanda la inclusión de la experiencia, es decir, el denominado giro hacia el objeto. Así, Rickert admite que su propia posición lleva a una especie de empirismo trascendental.

Este empirismo puede ser concebido como un callejón sin salida en la filosofía trascendental, o al menos, en la propia propuesta de Rickert. En cualquier caso, la reconstrucción detallada de la propuesta de Rickert representa un paso significativo para la comprensión del problema del inicio de la filosofía, ya que este actúa como un punto de referencia crucial tanto para entender mejor las críticas hegelianas a la filosofía de la reflexión como para comprender las posibilidades que la filosofía trascendental podría ofrecer al enfrentarse a la tarea de

<sup>69</sup> RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*, p. 119.

<sup>70</sup> RICKERT, “Vom Anfang der Philosophie”, p. 50.

renovar sus premisas y resultados a la luz de las demandas de la filosofía contemporánea.

### Referencias bibliográficas

- Bermes, Christian. *Welt als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*. Hamburg: Meiner, 2004.
- Cohn, Jonas. *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1923.
- Dunphy, Robb. "Hegel and the Problem of Beginning", *Hegel Bulletin*, 42, 3, 2021, pp. 344-367.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Hamburg: Meiner, 1997.
- Flach, Werner. *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. München: Ernst Reinhardt Verlag, 1959.
- Glockner, Hermann. *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels*. Bonn: Bouvier, 1965.
- Krijnen, Christian. *Nachmetaphysischer Sinn: Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001.
- Krijnen, Christian. "Denken als Ursprung". En: Krijnen, Christian; NORAS, Anderzej. *Marburg versus Südwestdeutschland*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2012, 63-95.
- Krijnen, Christian. "Verabsolutierte äußere Reflexion". En: Zander, Folko y Vieweg, Klaus. *Logik und Moderne: Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität*. Leiden: Brill, 2019, 37-61.
- Krijnen, Christian. "Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der hegelschen Logik". *Hegel-Studien*, 56, 2022, 97-116.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar-Hachette, 1976.
- Holz, Harald. *System der Transzendentalphilosophie im Grundriss. Band 1*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1977.
- Marck, Siegfried. *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr, 1917.
- Marck, Siegfried. *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Tübingen: Mohr, 1929.
- Páez Bonifaci, Jacinto. "Neokantismo y neohegelianismo", *Filosofía Unisinos*, 23 (1), 2022, 1-13.
- Redaelli, Roberto. "Zu einem heterologischen Überdenken des Menschlichen". En: Morrone, R. y Redaelli, R. (Eds.): *Neo-Kantianism and Cultural Sciences*. Napoli: FedOAPress, 2022, 105-117.
- Redaelli, Roberto. "Heinrich Rickert: Zu einer axiomatischen Anthropologie", *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 16 (2), 2022, pp. 119-134.
- Rickert, Heinrich. "Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik", *Kant-Studien*, 14, 1909, 169-228.
- Rickert, Heinrich. "Vom Begriff der Philosophie". *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, I, 1910, 1-34.
- Rickert, Heinrich. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1921.
- Rickert, Heinrich. "Vom Anfang der Philosophie". *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, XIV, 1925, 121-162.
- Rickert, Heinrich. *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie - Ontologie - Anthropologie*. Tübingen: Mohr, 1934.
- Rickert, Heinrich. *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des System der Philosophie*. Tübingen, Mohr, 1939.
- Rickert, Heinrich. "Das Eine, die Einheit und die Eins." En: RICKERT, H. *Sämtliche Werke: Band 1*. Berlin: De Gruyter, 2020, 103-219.
- Rickert, Heinrich. *Los dos caminos de la teoría del conocimiento y otros ensayos*. Granada: Comares, 2022.
- Scholtz, Gunter. "Weltanschauung." En: Hand, Annika, Bermes, Christian y DIERSE, Ulrich (Eds.): *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 2015, 435-463.
- Wagner, Hans. "Hegels Lehre vom Anfang der Wissenschaft". En: *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1980, 355-361.
- Windelband, Wilhelm. *Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg: C. Winter, 1910.
- Zeidler, Kurt Walter. *Grundriss der transzendentalen Logik*. Wien: Ferstl und Perz, 2017.