



La crítica heideggeriana a la filosofía del valor en el *Kriegsnotsemester*. Un diálogo abierto entre Neokantismo, Fenomenología y Hermenéutica*

The Heideggerian Criticism of the Theory of Values in the *Kriegsnotsemester*. An Open Dialogue between Neo-kantianism, Phenomenology, and Hermeneutics

ROCÍO GARCÉS FERRER**

Resumen: Este trabajo examina el diálogo entre neokantismo, fenomenología y hermenéutica en el conocido como *Kriegsnotsemester* impartido por Martin Heidegger en 1919, y lo hace a la luz de las posibilidades allí abiertas para una reformulación contemporánea de la filosofía trascendental. A tal fin se abordará especialmente el análisis heideggeriano de las aporías que entrañan las filosofías del valor en Windelband y Rickert y cómo la respuesta del joven Heidegger descubre, de la mano de Lask, un nuevo «espacio de sentido» en el que se mueve gran parte de la filosofía actual. De tal modo que sea posible redefinir la noción de normatividad desde esa dimensión pre-teórica y fáctica del sentido.

Palabras clave: Facticidad, Fenomenología, joven Heidegger, Lask, Neokantismo, normatividad.

Abstract: The paper explores the dialogue between Neo-kantianism, Phenomenology and Hermeneutics, as held in the *Kriegsnotsemester* lectures given by Martin Heidegger in 1919. The extent to which those lectures might cast some light on the contemporary restatement of transcendental philosophy will be on view. Special attention shall be put on Heidegger's scrutiny of a series of aporias Windelband's and Rickert's theories of values suffer from, and on Heidegger's disclosure of a new «space of meaning» in the wake of Lask that contemporary philosophy is allegedly engaged with. It is from this pre-theoretical and factual dimension of sense that we are enabled to reshape the notion of normativity.

Keywords: Facticity, Lask, Neo-kantianism, Normativity, Phenomenology, Young Heidegger.

Recibido: 14/04/2020. Aceptado: 29/10/2020.

* Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación del CONICYT/FONDECYT Postdoctorado n° 3190541 financiado por el Gobierno de Chile.

** Profesora asistente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile). Correo electrónico: rocio.garces@mail.udp.cl. Última publicación: «El giro afectivo en la filosofía del joven Heidegger», *Tópicos del Seminario* (en prensa). ORCID: 0000-0001-9292-9877.

1. Introducción: ¿Por qué sigue siendo relevante hoy el *Kriegsnotsemester*?

Sin duda 1919 fue un año crucial para la fenomenología. Mientras Edmund Husserl materializaba en sus clases la posibilidad de concebir la filosofía como una «ciencia originaria» a partir del modelo kantiano de una «estética trascendental», su discípulo más brillante, Martin Heidegger, perseguía la idea de la filosofía como una «ciencia preteórica originaria» (*vortheoretische Urwissenschaft*) en su primera lección como *Privatdozent* de Husserl en la Universidad de Friburgo.¹ Tanto en un caso como en otro se trataba de acceder y describir fenomenológicamente el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), esto es, aquella dimensión preteórica del sentido que antecede a la distinción regional entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

Es más, transcurridos ya cien años desde que tuvo lugar esta primera lección —conocida como «Semestre por necesidades de guerra» (*Kriegsnotsemester*) debido a su duración excepcional por el conflicto bélico (del 25 de enero al 16 de abril de 1919)— seguimos inmersos en el debate filosófico abierto en sus clases. De un lado, la lucha contra la naturalización de la conciencia, encarnada entonces en la lucha contra el «hechizo del psicologismo»; y, de otro, la puesta en cuestión de los límites del método de la filosofía trascendental, debido sobre todo a la deriva epistemológica y excesivamente formal del neokantismo y al resurgimiento de diversos grados y formas de realismo. De hecho, se trata de las dos caras de un mismo problema. La lucha contra el naturalismo derivó rápidamente en su extremo contrario: la estilización logicista de la filosofía trascendental y una nueva versión platonizante del idealismo representada por la filosofía del valor.²

¿Es posible dar cuenta de la experiencia del mundo de la vida sin caer en uno de esos dos extremos? Ante la infructuosa disyuntiva derivada del neokantismo (la filosofía o es una ciencia o es una cosmovisión), el asistente de Husserl opta por ensayar una tercera vía de raíz fenomenológica: la idea de la filosofía como «ciencia originaria». Si la filosofía no es una ciencia, ¿en qué sentido fundamental modifica aquí el adjetivo «originario» al sustantivo «ciencia»? ¿Es posible luchar contra el naturalismo y aun así mantenerse fiel a la experiencia vital? ¿Descansa en esta fidelidad última a la vida el significado de lo «originario»? Las categorías manejadas por el neokantismo, e incluso por la fenomenología, ¿responden al sentido de esta experiencia vital? ¿O son antes bien formas encubiertas de un tipo más sutil y sofisticado de naturalización? En otras palabras: ¿Hasta qué punto el antinaturalismo de la filosofía de los valores no encarna subrepticamente una forma exacerbada de naturalismo teórico, una cosificación del mundo de la vida? ¿Qué lugar le corresponde entonces a la filosofía si no es una ciencia ni tampoco pretende convertirse en una cosmovisión? ¿Es la filosofía realmente autónoma respecto de las ciencias? Y si así fuera, ¿en qué consiste dicha *autonomía*?

1 Aunque Heidegger comienza en 1916 su etapa docente como *Privatdozent* en la Cátedra II de Filosofía de la Universidad de Friburgo, el *Kriegsnotsemester* es el primer curso que imparte como *Privatdozent* de Husserl en la Cátedra I de Filosofía. Este curso es asimismo el primero de este periodo publicado en la *Gesamtausgabe* y es considerado como el inicio de su camino de pensamiento.

2 Como indica Vigo (2014, 207-208), el primer proyecto filosófico del joven Heidegger puede entenderse como un intento de mediación entre el antinaturalismo y el antiformalismo. Sobre el platonismo implícito a la filosofía del valor de Rickert y a la fenomenología de Husserl, véase Slama (2019).

Precisamente aquí, en la delimitación de esta autonomía, encontramos un primer indicio de la reformulación fenomenológica del proyecto trascendental. La epistemología neokantiana, al concebirse a sí misma como una teoría de la ciencia, pretende ofrecer razones para constituir una «cosmovisión científica» y aboga así por la *continuidad* entre la ciencia (*quid facti*) y la filosofía (*quid iuris*). En cambio, la fenomenología desea establecer desde el principio la autonomía de la filosofía justo a través de la *discontinuidad* con las ciencias y las cosmovisiones. En ese sentido, frente al «idealismo crítico» o «idealismo desde arriba» de Paul Natorp que privilegia la analítica sobre la estética trascendental, Husserl se define a sí mismo como un «idealista genuino» que practica un «idealismo desde abajo»; es decir, un idealismo basado en la «donación intuitiva» que no se deja seducir por la falsa fundamentación empírica en la psicología.³

Sin embargo, para el joven Heidegger ese paso resulta todavía insuficiente. Si bien reconoce el gran hallazgo fenomenológico que supuso el descubrimiento de la donación intuitiva, está convencido de que todavía es posible dar un paso más hacia atrás. Llamaré a este paso el «desde abajo de la facticidad».⁴ Sólo desde ahí será posible explicitar el presupuesto teórico en el que se asienta, aun sin saberlo, el idealismo trascendental de la fenomenología. Por lo pronto, tal y como muestran las páginas del *Kriegsnotsemester*, en el desplazamiento del «idealismo crítico» o idealismo desde arriba al «genuino idealismo desde abajo» y de ahí al «desde abajo de la facticidad» se juega el diálogo entre el neokantismo, la fenomenología y la hermenéutica. O lo que es igual: de este diálogo surgirán las diferentes acepciones del legado trascendental que todavía hoy determinan nuestra situación hermenéutica.

Así las cosas, me gustaría mostrar cómo la respuesta de Heidegger a las aporías que entraña la filosofía del valor neokantiana abre un nuevo espacio de sentido en el que se mueve gran parte de la filosofía contemporánea. En ese respecto es posible afirmar que el *Kriegsnotsemester* inaugura una fructífera vía de trabajo que llega hasta la actualidad. Para ello analizaré, en *primer lugar*, la crítica del discípulo de Husserl a la filosofía neokantiana del valor de Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert que se encuentra tanto en el *Kriegsnotsemester* (GA 56/57, 29-62; 35-73) como en el curso que Heidegger impartió inmediatamente después, *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie* (GA 56/57, 140-203) (sección 2). Sobre esa base abordaré después, en *segundo lugar*, la transformación hermenéutica de la fenomenología. Gracias al trabajo de Emil Lask, a medio camino entre el neokantismo y la fenomenología, Heidegger descubre un *Faktum* más originario que el *Faktum* del conocimiento científico: el *Faktum* de la facticidad (sección 3). A partir de esa dimensión preteórica del sentido veremos, en *tercer lugar*, cómo será posible dar con el modo de acceso adecuado a la filosofía como *Urwissenschaft*, y con ello recapitularé las consecuencias que se derivan de este paso atrás hermenéutico con vistas a una reformulación del significado mismo de lo normativo (sección 4).

3 Así se lo manifiesta Husserl por carta a Natorp en 1909; véase Crowell (2001, 33). Respecto al «idealismo desde arriba» del neokantismo, véase Schuhmann y Smith (1993, 450).

4 En la lección del semestre de invierno de 1921/22, Heidegger identifica la facticidad con la fenomenología más radical que comienza «desde abajo»: «Problema de la facticidad — la fenomenología más radical que comienza “desde abajo” [“von unten”] en sentido auténtico» (GA 61, 195). Asimismo, Husserl define el «idealismo genuino» de la fenomenología basado en la intuición como un «positivismo genuino» en el §20 de *Ideas I* (Hua III/1, 38; 52).

2. El *Faktum* del conocimiento científico y la paradoja de la filosofía del valor

El neokantismo surge a finales del siglo XIX con la intención de renovar la lectura de Kant tras el agotamiento del Idealismo alemán. Sin embargo, este movimiento cristaliza muy pronto en una nueva versión del idealismo trascendental y lo hace desde dos aproximaciones diferentes. Por un lado, el neokantismo de la Escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer y Hartmann) toma como punto de partida el *Faktum* de la ciencia y tiene por objeto la lógica de las ciencias exactas. Para esta escuela, el carácter científico de la filosofía se define en términos de una lógica trascendental, esto es, mediante la presentación sistemática de los principios *a priori* de las ciencias empíricas. Por otro lado, el neokantismo de la Escuela de Baden (Windelband, Rickert y Lask) centra su interés en la filosofía trascendental del valor y en las ciencias históricas y culturales. La relación que esta escuela establece entre la filosofía y la ciencia adopta como modelo la *Wissenschaftslehre* de Fichte y la primacía de la razón práctica de la segunda *Crítica* de Kant. Esta preeminencia de la razón práctica se evidencia en la teoría del juicio de Rickert, para quien la afirmación y la negación suponen una toma de posición respecto a una norma práctica o deber trascendente (*Sollen*); en la idea de la lógica de Windelband como «ética del pensamiento»; y en la teoría de la «validez» (*Geltung*) de Lozte como «valor» (*Wert*).⁵

En las lecciones del semestre de verano de 1919, *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie*, Heidegger se detiene en las consecuencias teóricas que se derivan de esta primacía de la razón práctica por parte de la filosofía neokantiana del valor. Su análisis se centra en las obras de Windelband *Normen und Naturgesetze* (1882) y *Kritische oder genetische Methode?* (1883), ambas recogidas en *Präludien* (1884); y en la obra de Rickert *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1915). El argumento es el siguiente: bajo la influencia de Lozte y de Fichte, Windelband renueva la filosofía de Kant gracias a la conversión de la verdad en valor, por un lado, y a la interpretación del conocimiento teórico como una actividad práctica vinculada a normas, por el otro. Al punto de considerar la razón práctica como el principio de todos los principios y, justo por ello, establecer que la objetividad y la verdad del conocimiento descansan en su «normatividad» (*Normalität*).⁶ Desde esta preeminencia de la filosofía práctica y su *a priori* normativo, la filosofía teórica experimenta asimismo una importante transformación: «[La filosofía teórica] Ya no es más una copia del mundo —sentencia Windelband—, sino que su tarea es llevar a la conciencia las normas que en primer lugar confieren a todo pensamiento su valor [*Wert*] y su validez [*Geltung*].⁷ Así pues, el objetivo último de esta filosofía reside en que «el espíritu lleve a la conciencia su ley normativa del comportamiento teórico» (GA 56/57, 144).

5 Véase Crowell (2001, 27), quien especifica además que el idealismo de la Escuela de Marburgo recupera a Platón y Hegel al asumir el giro copernicano como la prioridad del pensamiento y de la forma lógica sobre el ser. Sin embargo, el idealismo de la filosofía del valor de la Escuela de Baden recurre al Kant fichteanizado de Kuno Fischer, el maestro de Windelband, y a la lógica aristotélica que enfatiza la relación entre forma y materia. Justo por ello Heidegger tilda a esta filosofía de «neo-fichteanismo» (GA 56/57, 142). Véase asimismo Cazzanelli (2019, 262) y Centi (2015).

6 Véase Windelband (1884, 136).

7 Véase Windelband (1884, 139).

Pero como la autoconciencia del espíritu no se reduce a la crítica del conocimiento, junto al pensamiento normativo se encuentran a su vez el querer y el sentir normativos. De la interpretación conjunta de las tres *Críticas* obtiene Windelband una doctrina de los principios de la razón, de modo que la filosofía se convierte en «la conciencia completa de los valores más altos de la vida humana» (GA 56/57, 145), cuyo fin es demostrar la validez de esas normas y valores. Por ello su método no se limita al proceder psicológico-genético (*quaestio facti*) sino que aborda la *quaestio iuris* a través del método crítico-teleológico. Gracias a esta interpretación de Kant, que pone el énfasis en el carácter de valor de toda verdad, Windelband pudo reconducir las tres esferas de problemas de la filosofía (la lógica, la ética y la estética) a la cuestión unitaria de la conciencia normativa. Esto le permitió renovar el programa del Idealismo alemán, en su caso bajo la mediación de la idea de valor, y concebir la filosofía como un sistema y una cosmovisión científica.

¿Pero puede la idea de valor ser el primer principio de esta filosofía sistemática? La misma pregunta que pone en cuestión la lectura neokantiana de Windelband en las lecciones del semestre de verano de 1919 planea sobre la filosofía de Rickert en el *Kriegsnotsemester*. Mediante un «análisis estructural del método crítico-teleológico» (GA 56/57, 40; 48), Heidegger desea sacar a la luz su construcción aporética, mostrar lo infundado de los presupuestos sobre los que se asienta y, en última instancia, poner de manifiesto su inadecuación a las exigencias metódicas de la idea de una ciencia originaria.⁸

El presupuesto principal de la ciencia crítica de los valores es la dualidad de procesos que están implicados en el conocimiento: por un lado se da un proceso psíquico que está subordinado a determinadas leyes naturales necesarias, a un «tener que ser» (*Müssen*); y por otro lado tiene lugar un tipo de determinación ideal o conciencia normativa que responde al «deber ser» (*Sollen*). Por tanto, la constitución de la vida psíquica se rige según una doble legalidad: primero como objeto de la ciencia explicativa (la psicología), donde la ley natural funciona como el principio de la explicación; y después como objeto de una valoración ideal (la lógica), donde la norma es el principio de la valoración.⁹ Frente al método de las ciencias empíricas, el método crítico-teleológico determina las normas que deben seguir los tres tipos de actividades de la conciencia —el pensar, el querer y el sentir— para ser válidos, de tal modo que sea posible investigar los tres ámbitos normativos de la verdad, la bondad y la belleza.

Ahora bien, si la demostración de la validez *a priori* de los axiomas no puede realizarse empíricamente, ¿cómo se prueba su validez? ¿Es posible acceder a una conciencia axiomática pura? ¿No se produce desde el principio una complicación originaria entre los elementos empíricos y los valorativos? ¿Cómo se delimita la esfera trascendental pura o valorativa en esta forma estilizada de empirismo? En otras palabras: la principal dificultad

8 En el curso del semestre siguiente Heidegger se refiere explícitamente a «una crítica fenomenológica de la filosofía trascendental del valor» (GA 56/57, 127). La «crítica fenomenológica» funciona como un antecedente de la «destrucción», término que aparece por vez primera en el curso de 1919/20 (GA 58, 139; 148). Se trata de una «crítica positiva» que deberá reconducir la filosofía del valor a sus motivaciones históricas, hasta el punto de que se vuelva evidente la ausencia de una problemática científica genuina en la filosofía del valor.

9 Para Windelband (1884, 221 y ss.), las normas lógicas son formas determinadas de conectar representaciones que sólo se diferencian por su «valor de normatividad». Este valor se alcanza cuando «la actividad representativa debe cumplir el objetivo de ser verdadera».

a la que debe hacer frente el método crítico-teleológico es el esclarecimiento de la relación entre la donación material y la donación ideal, entre lo empírico y lo trascendental o entre el ser y el deber ser. Pues a diferencia del método teleológico y deductivo de la doctrina de la ciencia de Fichte, según lo interpreta el discípulo de Husserl, el método crítico-teleológico depende inexorablemente de la experiencia: necesita que exista una *predonación material*, se trata de un «empirismo trascendental» que toma prestados los rendimientos empíricos de la psicología y de la historia, y sobre esta base material efectúa la selección, evaluación y fundamentación crítica de los axiomas. Se pregunta sin embargo Heidegger:

Ahora bien, ¿logra este método teleológico, con todas sus diferencias respecto al método genético (de la psicología), ir en principio más allá de la ciencia de los hechos, es decir, puede afirmar algo que vaya más allá de lo que es factual y efectivamente válido [*tatsächlich Geltende*]? ¿Es capaz de cumplir con esta exigencia? El intento de reflexionar sobre la conciencia normativa no descubrirá nada más que las formas y normas *efectivamente* [*tatsächlich*] existentes en el proceso psíquico del pensamiento de la conciencia individual (GA 56/57, 36; 43).

En esta cita hallamos una primera formulación de la paradoja de la filosofía del valor: pese a su pretensión trascendental (lógica), la filosofía del valor no puede abandonar su dependencia de la predonación material (psicología); y cuanto más se distancia de la experiencia para delimitar la esfera trascendental de la valoración, tanto más recae en una suerte de *criptonaturalismo*.¹⁰

La cuestión decisiva es entonces cómo tener conciencia de este «ideal normativo» o cómo traer a presencia la *donación del ideal*; cómo saber cuáles son las formas y normas necesarias que, a partir del material dado, permiten al pensamiento alcanzar la «validez universal» (*Allgemeingültigkeit*) y cumplir así con el fin de la verdad (GA 56/57, 42; 50). ¿Cómo «se da» el deber ser en la conciencia o cuál es su correlato subjetivo? ¿Se da teóricamente, tal y como conocemos las cosas, o tiene su propio modo de manifestación? Y lo que es todavía más difícil de probar: ¿En qué sentido podemos decir que un proceso mental debe corresponderse con el ideal? Para Rickert, el ideal tiene un valor que debe ser realizado a través de mi pensamiento porque lo vivo como un deber ser.¹¹ ¿Pero se me da todo valor como un deber ser? Resulta sencillo constatar que no es así. La vivencia subjetiva del valor del ideal no tiene

10 Esta paradoja ya había sido barruntada por Husserl en los «Prolegómenos a la lógica pura» del primer volumen de sus *Investigaciones Lógicas*. Véase Hua XVIII, 159 y ss.; 139 y ss. Como apunta MacAvoy (2019, 39), Husserl señala allí que ambos extremos, el psicologista y el antipsicologista neokantiano, conciben la lógica en términos normativos. Al traducir las leyes de la lógica a reglas prácticas se enfatiza el papel de la lógica en los «actos judicativos». Para la conciencia psicológica, de la que a su vez depende el método crítico-teleológico, los actos judicativos son sucesos mentales. De tal modo que las reglas lógicas entendidas como normas de los actos no logran desprenderse del psicologismo. En cambio, para Husserl, las leyes de la lógica no son leyes normativas de los actos, sino que son leyes del contenido y por ello no dan cuenta de la normatividad, sino de la validez. Heidegger se refiere a la crítica de Husserl a la lógica normativa y, en las lecciones del semestre de verano de 1919, repara en el mismo problema por referencia a Rickert. Véase GA 56/57, 179 y 194.

11 Según Rickert (1915, 205-206), el valor trascendente o valor del ideal (vía objetiva) se realiza en el juicio como «deber» (*Sollen*) bajo la forma de un imperativo, gracias asimismo a la necesidad lógica o «sentimiento de evidencia» (vía subjetiva). Sobre los problemas que plantean estas dos vías, véase GA 56/57, 184-203.

por qué depender de un imperativo moral. Por ejemplo, la manifestación de un valor como la alegría, asevera Heidegger, no se me da en una vivencia marcada por el deber ser. Pues a fin de cuentas, concluye, el valor no es ni un ser ni un deber ser. Y precisamente por ello su vivencia se expresa mejor a través de una locución impersonal e intransitiva: «El valor no *es*, sino que “vale” [“wertet”] en un sentido intransitivo: en la experiencia de asumir un valor, “esto vale” [“wertet es”] para mí, para el sujeto que experimenta el valor. Sólo la formalización convierte el acto de “valorar” en un objeto» (GA 56/57, 46; 55).

Al primer supuesto que confunde *deber ser* y *valor* cabe añadir ahora un segundo supuesto: el que afirma la identidad entre *verdad* y *valor*. Para mostrar su carácter infundado Heidegger distingue dos actitudes: no es lo mismo «declarar-algo-como-un-valor» (*Für-Wert-Erklären*) que «captar un valor» (*Wertnehmen*). Mientras esta última actitud es un fenómeno originario, una constitución de la vida en y para sí, la primera es un fenómeno derivado, fundado en la esfera teórica.¹² Con todo, el ser-verdadero apunta a una dimensión más originaria —a la «apertura» dirá en *Ser y tiempo*— que la asunción de valores tal y como, por ejemplo, se da en la alegría. De ahí que pueda afirmar que en el ser-verdadero simplemente vivo: «El ser-verdadero [*Wahrsein*] (ἀ-λήθεια) como tal no “vale” [“wertet” *nicht*]. En la alegría como alegría asumo valores [*wertnehmend*], en la verdad como verdad vivo» (GA 56/57, 49; 58).

Por último, el método crítico-teleológico presupone en *tercer* lugar una relación necesaria entre *validez* (*Geltung*) y *valor* (*Wert*). La primera dificultad consiste en aclarar la noción de validez: ¿En qué tipo de vivencia se da? ¿Le corresponde algún tipo originario de correlato subjetivo o se trata de un fenómeno fundado? ¿Es la validez lo primario o lo es el valor, de suerte que la validez y el deber ser son lo derivado? Rickert opta por esto último. En *Der Gegenstand der Erkenntnis* afirma que la «correlación del valor válido y del sujeto que valora» es el «punto de partida de toda filosofía». El concepto de validez depende, así pues, de «la presuposición de valores que son válidos» y los valores «se presentan ante el sujeto como un deber ser incondicionado». De ahí que la filosofía sea considerada «la doctrina del valor» por antonomasia.¹³ Por el contrario, el joven *Privatdozent* considera que la validez tiene lugar en una experiencia vital independiente y anterior tanto a la objetivación teórica del valor cuanto a la traducción normativa de las leyes lógicas. De hecho, como enseguida veremos, el fenómeno del «mundear» («*es weltet*») y su intrínseca articulación significativa son posibles gracias a una ampliación y radicalización del ámbito experiencial de la validez llevado a cabo por Lask.¹⁴

A la postre, aquello que resulta problemático no es tanto la valoración como lo que ella misma presupone a modo de fundamento de su propia realización; a saber: la diferencia entre predonación material (ser) y la donación ideal (deber ser). Ahora bien, ¿cómo es posible que la norma, como valor ideal, remita a un ser psíquico real si se trata de dos mundos

12 Husserl acuña el término «*Wertnehmung*» por analogía con «*Wahrnehmung*» (percepción) en *Ideas II* para designar este tipo de comportamiento preteórico e inmediato (Hua IV, 9; 39).

13 Rickert (1915, 442) concluye así: «La teoría del conocimiento es, por consiguiente, sólo una parte de la filosofía, en tanto que ésta es considerada la doctrina del valor [*Wertlehre*] en general».

14 Como apunta Vigo (2013, 52-53): «Lo más característico de la posición de Lask reside en una creativa reinterpretación del concepto lotziano de validez, que pone de relieve el momento de referencia estructural de toda instancia de carácter formal-categorial a un determinado material dado de forma sensible». A su vez, Heidegger reconoce en las lecciones del semestre de verano de 1919 que «Lask descubrió en el deber [*Sollen*] y en el valor [*Wert*], como lo último experimentado, *el mundo*, el cual no era ni cósmico ni sensorial en un sentido metafísico, ni no cósmico en un sentido extravagantemente especulativo, sino que era factual [*tatsächlich*]» (GA 56/57, 122).

separados por un abismo? He aquí, pues, la formulación explícita de la paradoja sobre la que se construye el método crítico-teleológico, la paradoja del presupuesto fundamental de la valoración. De una parte, el sentido de la valoración crítico-teleológica debe *presuponer* esta conexión entre ser y deber ser para el cumplimiento significativo del juicio valorativo, de tal manera que el material sea «sometido a» una norma mientras la norma es «norma para» un material. Pero, de otra parte, esta presuposición implica una *incompatibilidad* radical entre materia y forma, entre ser y deber ser. Hasta tal punto esto es así que Heidegger concluye: «A los defensores del método teleológico les fascina la separación radical entre ser y valor, y no se dan cuenta de que no han hecho más que romper teóricamente los puentes entre ambas esferas, hallándose ahora sin recursos en uno de sus márgenes» (GA 56/57, 55; 66).

En definitiva, los tres presupuestos muestran que el método crítico-teleológico se construye sobre una paradoja que este método asume como ya resuelta, y a la vez se presenta como el método que debería ofrecer una solución a la misma, pero sin lograrlo. Con todo, el análisis estructural ha puesto de manifiesto la relación aporética entre la materia y la forma, entre el ser y el deber ser, que esconde el presupuesto fundamental de la valoración crítica. Además, la lógica de las presuposiciones le lleva a cometer una petición de principio: no puede encontrar en sí misma su propio fundamento porque el ideal de validez universal *ya tiene que estar dado* como criterio de valoración crítica de la norma. Por todo ello el método resulta «superfluo» y revela su desconocimiento de la «auténtica problemática de la ciencia originaria»: el problema axiomático y su intrínseca circularidad (GA 56/57, 44; 52-53).

3. El *Faktum* de la facticidad y el salto al mundo en cuanto tal: el espacio del sentido

¿Cómo es posible el paso del espacio neokantiano de la validez al espacio fenomenológico del sentido? Tal y como ahora veremos, el tránsito de una esfera a otra se da gracias a una radicalización «desde abajo» del principio fenomenológico de la intuición: el «principio de todos los principios» (GA 56/57, 109; 132).¹⁵ Este descenso hacia la determinación material de la forma, después hacia la donación intuitiva y finalmente hacia la experiencia fáctica tiene lugar, de una parte, mediante la original aportación de Lask; y, de otra, a través de una transformación preteórica de la intencionalidad husserliana que permita dar cuenta de la experiencia vital sin deformarla teóricamente. Con cada paso se avanza en una profunda modificación de la noción de experiencia, desligada ya de las oposiciones entre lo empírico y lo transcendental, el ser y el deber ser o la materia y la forma, y al mismo tiempo alejada del tácito presupuesto naturalista inherente a la perspectiva teórica. Al punto que el último paso en este descenso es, en realidad, un salto.

Con el fin de arrojar mayor claridad sobre cuál es el vínculo existente entre la materia y la norma, Heidegger se propone volver sobre el análisis de la dimensión material desde «un contexto metodológicamente adecuado» (GA 56/57, 55; 66). ¿Qué significa que el material «está sujeto a» o «es afectado por» una norma o que el ideal «es una norma para» un material? ¿Cómo se establece esta vinculación y cuál es su naturaleza? Según hemos visto, el

15 Con estas palabras lo define Husserl en el §24 de *Ideas I*: «Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en carne y hueso) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da» (Hua III/1, 43; 58).

método crítico-teleológico depende de la experiencia que le proporciona la psicología, pero al tratarse de una ciencia empírica e inductiva no puede ofrecerle una descripción completa de la donación material. El fundamento de la valoración crítica muestra así su debilidad a la luz de las exigencias epistemológicas de la ciencia originaria. Habrá por tanto que encontrar un modo de acceso adecuado a la donación material: «Debemos sumergirnos —nos dice el joven profesor— hasta la claridad última en esta labilidad del hecho [*Tatsache*] y del conocimiento factual [*Tatsachenerkenntnis*], del *factum*, hasta que nos resulte inequívoco en su donación» (GA 56/57, 58; 69).

Ahora bien, para poder «sumergirnos [*Hingeben*] directamente en los hechos mismos» (GA 56/57, 61; 72) y acceder a la claridad categorial en la que éstos se nos dan, es necesario retrotraerse a un ámbito más originario: la esfera preteórica donde se dan asimismo los objetos de la psicología. Se trata del *paso atrás* que anunciábamos al principio, el paso que nos lleva del idealismo crítico y su dependencia de la psicología al idealismo «desde abajo» de la intuición fenomenológica y de ahí al «desde abajo» de la facticidad o intuición hermenéutica:

Se ha de romper con la primacía de lo teórico, pero no según *el* modo que proclama un primado de lo práctico o que introduce otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico (GA 56/57, 59; 70-71).

Esta declaración de intenciones conserva la innegable impronta que Lask había dejado en la preocupación categorial de Heidegger desde su trabajo de habilitación sobre Duns Escoto. El primer contacto que tenemos con las categorías no se establece a través de una mediación cognitiva, sino que ellas mismas, previamente a su conocimiento, son *vividas* mediante una entrega absoluta de naturaleza intuitiva (*Hingabe*). Junto al descubrimiento de la esfera preteórica en la que se da la vivencia de lo categorial, Lask defendía el principio de la determinación material de la forma. Según este principio, las categorías dejan de pertenecer al reino de lo suprasensible y surgen como determinación de la materia misma. Es más, en una conferencia del año 1908 pronunciada en Heidelberg bajo el significativo título *Gibt es einen »Primat der praktischen Vernunft« in der Logik?*, Lask ya había proclamado la autonomía de ese reino categorial intermedio, la esfera lógica de la validez, respecto del primado neokantiano de la razón práctica.¹⁶

Además de superar así el viejo dualismo metafísico de las dos esferas, la sensible y la suprasensible, Lask define la noción de validez de modo intencional: algo vale «de o respecto de» (*gelten von*) algo, la forma vale «para» (*Hingelten*) la materia y la materia encuentra en la forma su respectivo cumplimiento (*Erfüllung*), su conformidad situacional o mundana (*Bewandtnis*).¹⁷ Esta relación intencional, el «valer respecto de» algo, es considerada por Lask (1923b, 83) como la «relación originaria» (*Urverhältnis*) entre la forma categorial y el material sensible. De tal modo que, como señala Crowell (2001, 83), frente al modo tradicional de concebir la forma —ya sea como entelequia (Aristóteles) o como

16 Véase Lask (1923a, 349-356). Heidegger cita esta conferencia en sus lecciones del semestre de verano de 1919 (GA 56/57, 179).

17 Sobre el origen laskiano del término «*Bewandtnis*», véase Kisiel (1995, 216-217) y (2000, 252).

síntesis de la multiplicidad (Kant)—, la materia se halla transida en sí misma por su forma lógica: «La materia no es formada ni impuesta por el conocimiento, sino que se encuentra afectada en sí misma por la forma lógica» (Lask [1923b, 69]). Es así como la materia determina «desde abajo» la diferenciación de la forma y lo hace además de manera impersonal, sin necesidad de que el sujeto lo legitime a través del juicio. El *hilemorfismo trascendental* de Lask supone por ello un paso importante, aunque no suficiente, en la determinación heideggeriana del mundo como espacio de sentido. El hecho de que la validez dependa de la materia y sea siempre validez *respecto de* algo vuelve irrelevantes tanto la explicación causal como la sintética. Y debido a su naturaleza intencional, la validez ya no puede ser considerada de modo metafísico, entitativo o representacional. De ahí que frente a la normatividad lógica o «normatividad desde arriba» del neokantismo, despunte en la filosofía de Lask la posibilidad de una normatividad material o «normatividad desde abajo».

Es sin embargo en este punto, en el significado que cobra la donación material, donde surgen las diferencias entre el neokantismo, Lask y el joven Heidegger. Para el neokantismo, lo «inmediatamente dado» son los datos psíquicos; se trata, como ya vimos, de la predonación material a partir de la cual se obtienen las normas ideales. Por su parte, pese a que Lask extiende el ámbito categorial más allá de los datos sensibles —el punto de partida tanto del idealismo crítico como del realismo crítico (GA 56/57, 84; 102)—, asume como propia la comprensión fichteana del «abismo trascendental» o del «*hiatus irrationalis*» que escinde y vuelve irreconciliables realidad (facticidad) y logicidad (legalidad), vida y filosofía.¹⁸ Justo por ello el *paso atrás* al que me referí al principio se transforma al mismo tiempo en un *tránsito*: el tránsito de la acepción neokantiana de la dimensión preteórica de la experiencia vital como nuda «factualidad» (*Tatsächlichkeit*) o *factum brutum* irracional hacia una comprensión de la «facticidad» (*Faktizität*) categorialmente preestructurada, significativa y mundana.¹⁹ Sólo de este modo será posible tanto encontrar una salida a la paradoja de la filosofía del valor —una paradoja producida teóricamente— como abandonar la «lógica de las presuposiciones» y optar por «una concepción formal del análisis de las vivencias» (GA 56/57, 79; 95).

Y ello es así porque la circularidad en la que se mueve la filosofía del valor se sostiene sobre dos presupuestos *teóricos*: 1) una comprensión naturalizada de la sensibilidad y de la experiencia, esto es, una comprensión teórica de la realidad; y 2) una noción en exceso teórica de la praxis, según la cual las leyes de la lógica se convierten en reglas normativas a la par que se objetiva la esfera del valor. Mostrar lo infundado de ambos presupuestos

18 Véase Kisiel (2000). Heidegger afirma que Lask supo ver dónde estaba el problema sin dar con la solución, pues «quiso resolverlo de una manera teórica» (GA 56/57, 88; 106). Al igual que los neokantianos, Lask privilegiaba la esfera de la lógica por considerar la dimensión categorial como el único lugar donde es posible el significado, lo que le lleva a subordinar la estética, el momento intuitivo, a la analítica trascendental; véase Crowell (2001, 42). La dimensión originaria, preteórica, resulta por ello inefable y carente de valor. Para Heidegger, en cambio, la dimensión preteórica es fáctica y significativa a la vez. Se trata de una radicalización y ampliación del «desde abajo» de la donación intuitiva gracias al descubrimiento de un *Faktum* que es anterior al *Faktum* del conocimiento científico: el *Faktum* de la facticidad.

19 Heidegger no empleará propiamente el término «*Faktizität*» hasta la lección del semestre de verano de 1920. No obstante, en el *Kriegsnotsemester* asistimos a una transformación radical de esta noción contra el sentido establecido por el neokantismo, una transformación que prepara el terreno para su sentido técnico posterior. Véase Kisiel (1995, 220) y (2000, 244-245).

y acceder a una dimensión más originaria de la donación, y con ello de la experiencia, es la tarea de la segunda parte del curso. Y como han observado Kisiel (1993, 42) y Greisch (2000, 39), este tránsito, que es a su vez el tránsito del método teleológico y de la primacía de la razón práctica a la fenomenología y el principio de la donación, acaba por transformarse en un *salto* con la pregunta por la vivencia impersonal del «*es gibt*», el «hay» o el «se da».

Si bien Heidegger nos había invitado a sumergirnos de la mano de Lask en la dimensión material de la cosa misma para experimentar el fenómeno de la *donación* en su factualidad hasta alcanzar su claridad categorial, ahora desea acceder al *darse* mismo de la donación. Es decir: se trata de acceder a la experiencia originaria en la que tiene lugar el «hay» (la «categoría reflexiva» por excelencia para Lask) y la dimensión pretéorica, que es bruta e irracional para los neokantianos.²⁰ A tal efecto Heidegger formula una pregunta en apariencia simple, libre de presupuestos teóricos, pero a la vez enigmática y desconcertante por su generalidad y su cariz impersonal: «¿Hay algo?»; y más aún: «¿Se da el “hay” [*Gibt es das “es gibt”*]?» (GA 56/57, 62; 73). Con esta cuestión no se pregunta si algo «vale» o si algo «debe ser», sino simplemente si *se da* el *hay*; esto es: si es posible acceder al acontecer mismo de la donación en general; en suma, si *hay* mundo como el espacio de sentido en el que a su vez algo se da. Hasta tal punto esta pregunta es determinante, insiste el discípulo de Husserl con cierto dramatismo, que pone en juego «la vida o la muerte de la filosofía en general».²¹ Y añade:

Nos hallamos ante un abismo en el que o bien nos precipitamos en la nada —es decir, en la nada de la objetividad absoluta [*der absoluten Sachlichkeit*]—, o bien logramos saltar a *otro mundo*; o siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal (GA 56/57, 63; 77).

Esta cuestión nos sitúa ante la siguiente disyuntiva: o bien permanecemos en la esfera teórica, en medio de la devastación y reificación de la experiencia; o bien nos atrevemos a dar el salto al mundo *en cuanto tal*, al mundo de la vida o al espacio preteórico del sentido. De este salto sobre el abismo depende tanto el abandono —*more* laskiano— de la versión dualista de la teoría del conocimiento como la reapropiación —en un sentido preteórico y vital— de la intencionalidad husserliana. No se trata por tanto del salto al mundo *real*, en el que nos encontramos en actitud reflexiva como sujetos enfrentados a cosas, sino de nuevo del paso atrás. Se trata del salto a la trama significativa del mundo o de la inmersión en el *mundear* del mundo: «Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “mundeas” [*“es weltet”*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo “vale” [*“es wertet”*]» (GA 56/57, 73; 88).

El fenómeno del «mundear», característico de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*), es más originario que el fenómeno del «valer» porque no necesita fun-

20 Véase Greisch (2000, 39-40) y Kisiel (1993, 41). Kisiel (1986/87, 97, n. 23) indica además que la pregunta por el «*es gibt*» constituye el inicio de una confrontación (*Auseinandersetzung*) entre Heidegger y Natorp. Con este término Natorp se refiere a la dimensión factual, al *factum brutum*, de lo «*Urkonkrete*».

21 Lask (1923b, 89) había empleado una expresión muy similar para referirse a la necesidad de superar el dualismo del conocimiento empírico (ser) y trascendental (deber ser) en favor de una visión unitaria del conocimiento y la verdad.

darse en la percepción. De ahí que Heidegger afirme en el famoso ejemplo de la vivencia de la cátedra que «lo significativo es lo primario» y no un valor adherido a la nuda realidad natural, física o psíquica (GA 56/57, 73; 88).²² De hecho, esta última operación resulta artificialmente teórica, derivada y secundaria. Su comprensión de la realidad se sostiene sobre un presupuesto teórico que deforma y oculta el fenómeno primario del mundo: el modo según el cual las cosas se nos dan «de golpe» *como siendo* esto o aquello en el contexto más amplio de una situación.²³

4. Conclusión

La insólita pregunta por el «¿Se da el hay?» nos ha permitido retroceder a un ámbito previo al de la donación teórica, dar el paso atrás; dar el salto de la esfera teórica, el espacio de la validez y el *Faktum* del conocimiento científico, a la esfera pretéorica del mundo de la vida, el espacio del sentido y el *Faktum* de la facticidad. Aquello con lo que primero nos encontramos al experimentar en toda su radicalidad aquella pregunta no es con procesos físicos o psíquicos, ni con objetos o con algo parecido a un «yo», sino única y exclusivamente con la estructura intencional más fundamental del «vivir dirigiéndose hacia algo». Se trata, así pues, de una experiencia que, además de no ser objetiva, es impersonal: «El “se da” [“gibt es”] es un “darse” [“es geben”] para un yo — y, con todo, no soy yo el para quién y el hacia quién de la referencia del sentido de la pregunta» (GA 56/57, 69; 84). Esta intencionalidad desnuda y anónima del vivir es comprendida en términos de un «comportarse respecto a» (*Verhalten zu*), que ya no obedece al primado de la razón práctica sino a la dinámica de la a-propiación (*Er-eignis*) significativa; un acontecer en el que el vivir y lo vivido están imbricados en una totalidad de sentido y que en nada se parece a un proceso (*Vor-gang*) cognitivo: un suceso objetivado que pasa (*gang*) por delante (*vor*) del yo y que sólo mantiene con él una vinculación teórica.

En la fructífera a la par que apremiante lección de 1919 se nos anuncia por vez primera la facticidad como *die Sache selbst*, como el *Faktum* último del sentido, y lo hace a través del acontecer a-propiador (*Er-eignis*) de la vivencia del mundo circundante. En torno a este redescubrimiento del mundo como el acontecer del espacio del sentido, del salto al mundo *en cuanto tal*, girará toda la obra de Heidegger (*Umwelterlebnis – Dasein – Ereignis*). Si el mundo se nos presenta como el paradójico *topos outopos* de toda inteligibilidad, el ser humano se manifiesta en él como inextricablemente vinculado al sentido. Esta insoslayable

22 En la lección del semestre de invierno de 1919/20 precisa: «El sentido de “significatividad” en el que vive la experiencia fáctica no es, por tanto, correlato de una forma especial de *captar valor* [Wertnehmens]. Pues, ¿el valor de *qué* debería ser captado? De lo real» (GA 58, 109; 120).

23 Husserl emplea la expresión «de golpe» (*in einem Schlag*) cuando se refiere a la intuición sensible (Hua XIX/1, 618; 705). En cambio, con la intuición categorial se abandona la esfera de la sensibilidad y se accede al entendimiento (Hua XIX/1, 624; 709). La distinción entre intuición sensible y categorial repite así la tradicional separación entre *áisthesis* y *nóesis* que Heidegger desea abolir con el «de golpe» de la significatividad; esto es: el ver la cátedra «de golpe» significa que su comprensión no está fundada en la percepción ni, por consiguiente, en niveles constitutivos.

vinculación será posteriormente expresada por la dinámica ex(a)propiadora del cuidado bajo la fórmula del «proyecto arrojado», la movilidad fundamental de la existencia finita.²⁴

Ahora bien, el discípulo de Husserl nos ha mostrado que la obligatoriedad normativa del *Geltungsberich*, el «*es wertet*» neokantiano —un juicio de valor secundario que necesita añadirse a un juicio de hecho, a una predonación sensorial—, se asienta sobre «una injustificada absolutización de la esfera teórica» (GA 56/57, 87; 105) que dificulta sobremanera la fundamentación última del método teleológico. La circularidad en la que se mueve este método, una «dificultad producida teóricamente», sólo puede ser «superada» si la ciencia originaria es en sí misma de naturaleza preteórica. Justo por ello concluye: «La amalgama de posiciones *teóricas* y de valoraciones *teóricas* que hemos conocido bajo el nombre de “método teleológico” cae completamente fuera de la esfera originaria. Esto significa que una teoría de los valores es ilusoria, especialmente cada *sistema* de valores, incluso la idea de *sistema* (que por su naturaleza tiende a la absolutización de lo teórico)» (GA 56/57, 97; 117).

Si la filosofía desea ser una «ciencia preteórica originaria» deberá dar, pues, el *paso atrás*, abandonar la experiencia reificada de la ciencia y el sistema de valores de las cosmovisiones para acceder mediante un *salto* al acontecer del mundo como el *Faktum* último del sentido. Para ello el principio fenomenológico de la intuición, el principio de todos los principios, tendrá que retroceder a su vez respecto de su posición teórica —el ideal de «evidencia pura» que se cumple en la donación absoluta de la percepción— para sumergirse en la experiencia del acontecer del mundo, donde la intencionalidad vital se muestra en su dinámica histórica y ejecutiva: «La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos, y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente» (GA 56/57, 117; 141-142).

El tránsito de la esfera de la validez a la esfera del sentido conlleva, por último, un cambio en la acepción de lo normativo. A diferencia de la normatividad lógica o «normatividad desde arriba» del neokantismo, que concibe las leyes lógicas como reglas acerca de la formación de los juicios, la «normatividad desde abajo» de la fenomenología sitúa su criterio normativo en la esfera intuitiva de la donación absoluta y la evidencia pura. Para el joven Heidegger, sin embargo, la evidencia no puede limitarse al cumplimiento intuitivo de una significación teórica. El tipo de obligatoriedad existencial que se desprende del *Faktum* de la facticidad implica que la norma y su medida deberán encontrarse en un lugar anterior, en la ejecución misma de la intencionalidad vital.²⁵ El «desde abajo» de la facticidad y la «intuición hermenéutica» abren así un nuevo campo de sentido, una esfera autónoma para la filosofía, donde «la norma de la comprensión fenomenológica no es la verdad en el sentido de “corrección” o la falsedad, sino la *originariedad*» (GA 58, 244; 251), y donde la medida del criterio fenomenológico es «el Dasein concreto del mundo propio» (GA 59, 146).

24 Sobre el sentido de la dinámica del cuidado como «ex(a)propiación» en el joven Heidegger puede consultarse Garcés Ferrer (2020).

25 Véanse Crowell (2001), (2013) y Burch (2019) para una reformulación de los problemas normativos desde el «espacio del sentido» (*space of meaning*) descubierto por Heidegger.

Bibliografía

- Burch, M. et al. (eds.) (2019), *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*, New York/ London: Routledge.
- Cazzanelli, S. (2019), «Conocimiento y donación entre Rickert y Heidegger», *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, nº9, pp. 252-273.
- Centi, B. (2015), «The validity of norms in Neo-Kantian ethics», en: De Warren, N. y Staiti, A. (eds.): *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 127-146.
- Crowell, S. G. (2001), *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Illinois: Northwestern University Press.
- Crowell, S. G. (2013), *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Garcés Ferrer, R. (2020), «Ex(a)propiaciones de lo propio: Heidegger y el cristianismo primitivo», en: Gilardi, P. y Rocha, D. (eds.): *La apropiación de Heidegger*, Ciudad de México: UNAM/Bonilla Artigas, pp. 59-93.
- Greisch, J. (2000), *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris: Les Editions du Cerf.
- Heidegger, M. (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimbüchel (ed.), *Gesamtausgabe* (= GA), Band 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Versión castellana: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Adrián Escudero, J., Barcelona: Herder, 2005.
- Heidegger, M. (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gadner, H.-H. (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 58, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Versión castellana: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. Lara López, F., Madrid: Alianza, 2014.
- Heidegger, M. (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Strube, C. (ed.), *Gesamtausgabe*, Band 59, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985), *Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Bröcker, W. y Bröcker-Oltmanns, K. (eds.), *Gesamtausgabe*, Band 61, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Hohenstein, E. (ed.), *Husserliana* (= Hua), XVIII, Den Haag: Martinus Nijhoff. Versión castellana: *Investigaciones lógicas, 1: Prolegómenos a la lógica pura*, trad. de Morente, M. G. y Gaos, J., Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Panzer, U. (ed.), *Husserliana*, XIX/1 y XIX/2, Den Haag: Martinus Nijhoff. Versión castellana: *Investigaciones lógicas, 2: Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*, trad. Morente, M. G. y Gaos, J., Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Schuhmann, K. (ed.), *Husserliana*, III/1, Den Haag: Martinus Nijhoff. Versión castellana: *Ideas relativas*

- a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, trad. Gaos, J., México D. F./ Madrid: FCE, 1993.
- Husserl, E. (1991), *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Biemel, M. (ed.), *Husserliana*, IV, Den Haag: Martinus Nijhoff. Versión castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Ziri6n, A., México D. F.: FCE, 2014.
- Kisiel, T. (1986/87), «Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizitat” im Fruhwerk Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 4, pp. 91-120.
- Kisiel, T. (1993), *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Kisiel, T. (1995), «Why students of Heidegger will have to read Emil Lask», *Man and World*, n28, pp. 197-240.
- Kisiel, T. (2000), «Heidegger-Lask-Fichte», en: Rockmore, T. (ed.): *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*, New York: Humanity Books, pp. 239-270.
- Lask, E. (1923a), «Gibt es einen “Primat der praktischen Vernunft” in der Logik?», en: *Gesammelte Schriften*, Band 1, Tübingen: Mohr, pp. 349-356.
- Lask, E. (1923b), «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre», en: *Gesammelte Schriften*, Band 2, Tübingen: Mohr, pp. 1-182.
- MacAvoy, L. (2019), «The Space of Meaning, Phenomenology, and the Normative Turn», en: Burch (2019), pp. 29-46.
- Rickert, H. (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen: Mohr.
- Schuhmann, K. y Smith, B. (1993), «Two Idealisms: Lask and Husserl», *Kant-Studien*, 83, pp. 448-466.
- Slama, P. (2019), «Deux platonismes contemporains: Rickert et Husserl. Théorie du jugement, valeurs et intentionnalite», *Philosophie*, n141, pp. 19-34.
- Vigo, A. (2013), «Verdad y validez en Emil Lask», en: *Juicio, experiencia, verdad. De la l6gica de la validez a la fenomenol6gica*, Navarra: EUNSA, pp. 41-72.
- Vigo, A. (2014), «Sentido, verdad y validez. La deconstrucci6n heideggeriana de la teoría intensional del juicio», en: *Arqueol6gica y aletheiol6gica. Estudios heideggerianos*, Berlin: Logos Verlag, pp. 207-224.
- Windelband, W. (1884), *Praludien*, Freiburg/Tübingen: Mohr.