



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Vega Castro, Diego Enrique
La #####, lo teórico (theoretisch) y lo pre-teórico (vortheoretisch) en el joven Heidegger
Revista de Filosofía Open Insight, vol. XI, núm. 23, 2020, Septiembre-, pp. 103-136
Centro de Investigación Social Avanzada
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421664631006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La θεωρία, lo teórico (*theoretisch*) y lo pre-teórico (*vorththeoretisch*) en el joven Heidegger

Θεωρία, theoretical (*theoretisch*) and pre-theoretical (*vorththeoretisch*) in the Early Heidegger

Diego Enrique Vega Castro
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
diegovegacastro@outlook.com

Resumen

Este trabajo propone un análisis sobre los aspectos fundamentales del desplazamiento del joven Heidegger entre la filosofía teórica y la fenomenología de la vida fáctica: su tesis de habilitación y las preocupaciones lógicas, su confrontación con la escuela neokantiana de Marburgo y los primeros cursos (1919-1921) en donde se introduce con cierta claridad el rompimiento absoluto de toda teorización. Se problematiza a la vez el significado y la contextualización del tipo de teoría que Heidegger refuta (su diferenciación, por ejemplo, de la contemplación antigua), así como el significado preciso de lo pre-teórico.

Palabras clave: ciencia originaria, joven Heidegger, pre-teórico, teoría.

Abstract

This essay attempts to analyze the fundamental aspects of the Early Heidegger's displacement between theoretical philosophy and the phenomenology of factual life: his habilitation dissertation and the logical concerns, his confrontation with the Marburg Neokantian School, and the first courses (1919-1921) wherein the break with all theorization is clearly introduced. The meaning and contextualization of the theory refuted by Heidegger is problematized (such as its differentiation of Ancient contemplation), as well as the precise meaning of the pre-theoretical.

Keywords: early Heidegger, original science, pre-theoretical, theory.

Introducción

De los temas que han merecido más atención entre los estudiosos del Heidegger previo a *Ser y tiempo* se encuentran la facticidad, el mundo de vida (*Lebenswelt*), la ciencia originaria y, por supuesto, la fenomenología misma. Aquello que fungió como eje central de estos temas fue en buena medida la preocupación de Heidegger por lo pre-teorético, un suelo que nutriera aquella actividad que la filosofía occidental considerara desde antaño como la más alta excelencia humana, la teorización, y que sin embargo habría de ser olvidado y desdiseñado por esa misma actividad.

Lo pre-teorético y sus conceptos aledaños han sido estudiados con entusiasmo y detenimiento, pues son finalmente engarce, rompimiento y quiasmo entre la revolución fenomenológica de Husserl y el distanciamiento y proyecto propio de Heidegger.¹ En este trabajo se propone una mirada alternativa a los mismos conceptos fundamentales con la virtud no sólo de complementar la comprensión del proyecto fenomenológico que guía a Heidegger hasta *Ser y tiempo*, sino particularmente de clarificar la contraparte desde la cual piensa a lo pre-teorético: evidentemente lo teórico, la teoría, la contemplación (θεωρία).

Normalmente se pasa por alto el significado preciso de dicha contraparte desde la cual Heidegger se abre camino; se pasa por alto porque el esfuerzo que requiere la comprensión de su pensamiento va acompañado de la asunción de su verosimilitud. Que lo teórico sea siempre derivado, secundario, enraizado en un suelo pre-teorético (al cual a veces el propio Heidegger se refiere como un suelo «práctico» y en otras simplemente como más allá o más acá

¹ La reciente compilación de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla es prueba de este marcado interés por tematizar uno de los descubrimientos más revolucionarios de la fenomenología: el mundo de vida (Xolocotzi *et al.*, 2017).

de lo teórico), que la comprensión del ser «caída» desde Platón y Aristóteles (a veces rastreado hasta Parménides) sea la de «permanencia», «ser ante los ojos» o «estar presente», que estas tesis características de Heidegger sean pues ciertas, verosímiles o sencillamente verdaderas depende de que comprendamos a fondo qué entiende Heidegger no únicamente por lo pre-teórico sino por lo teórico mismo. ¿A qué tipo de «teoría» se refiere Heidegger: al contemplar (θεωρεῖν) antiguo; a la teorización de la ciencia natural moderna o *mathesis universalis* cartesiana? ¿O es que encontró, ya en su juventud, un núcleo compartido por ambas? Y si este último es el caso, ¿tienen derecho a réplica esas «teorías», tanto la moderna como la antigua, o han sido llana y definitivamente superadas por el pensamiento que se ocupa de lo que está siempre detrás de toda teorización?

Me parece que la última de estas preguntas es la más importante en sentido genuinamente filosófico. Con todo, no se le puede contestar ni plantear adecuadamente si no es clarificando primero qué entiende Heidegger por lo teórico, cómo fue que la teoría se le presentó en principio como un problema y qué alcances y raíces tiene en la filosofía de la tradición. El propósito del presente estudio es, por lo tanto, examinar este primer largo paso y señalar su posible problematización. Hemos de considerar como hipótesis, por otra parte, que el afán de Heidegger por mostrar el reverso de la teorización, por encontrar un estrato más original, vivo y nutriente de la «ciencia», avanza y, como imperio, se extiende progresivamente: primero, como una cuestión relacionada con la lógica, las categorías, la teoría del valor y del significado; luego, como una discusión dirigida directamente hacia Husserl y los neokantianos; y después, como la propuesta bien sabida de la fenomenología como ciencia originaria. En este último «estadio» Heidegger parece ya argumentar con seguridad que la teoría es una derivación y que tal comprensión derivada caracteriza la ontología de toda nuestra tradición: tanto de un Descartes como de un Parménides.

La pregunta por lo teórico en Heidegger traza una guía desde la obra de su juventud (la preocupación por la lógica, la teoría del valor, la discusión con los neokantianos) hasta *Ser y tiempo* y obras posteriores no sólo como sondeo de, por ejemplo, los existencialistas,

el «mundear» previsto en el mundo de vida, la facticidad, etc., sino especialmente como rastreo de la cuestión del ser. Como apuntaremos hacia el final, la crítica heideggeriana a la teoría y el intento de retornar al suelo pre-teorético será un preludio del olvido del ser.

Para poner bien en claro hacia dónde pretendemos dirigirnos en el siguiente análisis —que tendrá la forma de reconstrucción— basta con mirar el § 69 de *Ser y tiempo* (1997: 373-374) donde Heidegger expone esencialmente tres tesis:

- 1) Que la investigación teorética implica un abandono de la práctica (lo que Heidegger llamará también *Entlebung* (desvivificación).²
- 2) Que la génesis de la teoría no sólo implica privación de la práctica, sino que manifiesta su continua dependencia de esa privación, es decir, que la teoría mantiene sus raíces en la vida fáctica-práctica.
- 3) Que la idea de la «teoría» como contemplación que paraliza o deja suspendida la vida práctica está conectada con un presunto «ver» objetivo: el *intuitus* de las cosas en sí mismas, objetivadas, se encuentra desde los orígenes de la ontología griega y determina ciertamente una actitud siempre de segundo grado con respecto a las vivencias originales.

Teniendo en mente este planteamiento de *Ser y tiempo*, procedamos pues a encontrar su germinación en algunas de sus obras y cursos de juventud.

2 “Se trata [la *Entlebung*] de un fenómeno que acompaña a la actitud teorética inherente a la ciencia, donde se evapora la significatividad primaria del mundo circundante [...]. Como apunta Natorp en sus objeciones a la fenomenología de Husserl, cada descripción de las vivencias de la vida tiende a la objetivación de las mismas y, por tanto, detiene la corriente vital propia de la vida. Por esta razón, Heidegger insiste en la necesidad de «re-petir» (*wieder-holen*), de «re-vivir» (*er-leben*) la experiencia vivida como tal” (Escudero, 2009: 75).

La tesis de habilitación de Heidegger se tituló *La doctrina de las categorías y del significado de Duns Scoto* (1978: 189-412). Se divide en dos partes, la primera trata sobre la demarcación necesaria para cualquier planteamiento sobre las categorías, esto es, el campo en el que todo objeto puede ser objeto; y la segunda, del desarrollo particular de las «categorías de significado», así como de los «actos» subjetivos de significar y conocer. El desarrollo de la tesis acentúa, sin embargo, más la primera parte que la segunda (acentúa lo que podría llamarse también una ontología regional), por lo que la conclusión (escrita como suplemento) intenta equilibrar esa parcialidad: el problema de las categorías sólo tiene sentido en última instancia si consideramos que toda objetividad refiere a un sujeto que concibe al objeto según actos de juicio (1978: 400)³. Las categorías deben estar referidas por lo tanto al acto de juzgar y al sujeto que juzga.

A pesar de la similitud, el planteamiento de Heidegger no es como el kantiano, pues las categorías son determinadas a través del objeto (que pasa, a su vez, por el juicio); y en el plano de la lógica, Heidegger no refiere las categorías a una constitución psíquica (como la versión psicológica-empírica de Kant), sino afirma más bien que los problemas lógicos sólo adquieren su luz desde una perspectiva translógica, esto es, metafísica (1978: 402-403; 405-406). Pero esa metafísica debe emanar de lo que llama, para nuestra sorpresa, *lebendiger Geist*, es decir, un *espíritu viviente* (1978: 407). Aunque Heidegger adjudica dicho espíritu a Schlegel sin dar ninguna referencia, hay que enmarcarlo en una discusión con Hegel, Kant y los neokantianos, así como el término *lebendiger Geist* directamente a Fichte. El «espíritu viviente», más que contraposición romántica (Fichte, Schlegel, Novalis) a la actitud teórica de las tablas de categorías, ha de entenderse como un «suelo vivo»: la actitud teórica no es —aquí al menos— negación de lo vivo, sino «una» vía entre otras.⁴

3 En lo que sigue, utilizaré la paginación de la GA 1, no la de la propia tesis.

4 “¿De dónde provienen los principios «translógicos»? Heidegger no lo dice, pero dos consideraciones resaltan la dificultad. Primero, Heidegger insiste en que la metafísica y el misticismo «se pertenecen» en la filosofía medieval, que «la filosofía como una construcción racionalista escindida de la vida es impotente, el misticismo como experiencia irracional es huero»; así el racionalismo y el irracionalismo deben ser vistos bajo cierto tipo de unidad superior (GA 1: 410)” (Crowell, 1994: 71; la traducción es mía).

Si tradicionalmente, según lo entendieron antiguos y medievales, el desarrollo del problema de las categorías necesitaba del juicio y del sujeto, Heidegger no sólo hace del sujeto un «espíritu viviente» sino que suma un tercer requerimiento: que ese espíritu sea concebido históricamente. Esta tríada de juicio, sujeto e historia es finalizada en la conclusión con la solicitud de una confrontación con Hegel (1978: 411).

La crítica de Heidegger a la actitud teorética ya desde este trabajo sobre las categorías es que su alcance y acceso a la totalidad de lo cognoscible le impide, por definición, ir más allá de esa totalidad, es decir, comprenderla en sentido propio. La conciencia vital que propone Heidegger tendría, en cambio, la virtud de acceder a la realidad de lo verdaderamente real. La actitud teorética no tiene aquí, sin embargo, los grandísimos alcances que conocemos en el resto de la obra de Heidegger, está circunscrita a la lógica objetiva y al desglose de tablas de categorías. ¿Cómo llega entonces a tomar la no pequeña relevancia de un proyecto fenomenológico?

Uno de los hilos que conducen hasta el centro de esta cuestión es la inquietud de Heidegger por la posibilidad de una lógica objetiva y su distanciamiento del sujeto y de la psicología, temáticas que se encuentran ya en su artículo de 1912 titulado “*Neuere Forschungen über Logik*” (1978, 17-43): se trata de un Heidegger embebido en las problemáticas lógicas-psicológicas, de valor y significado según las discusiones de Lask, Meinong, Geyser, el propio Husserl y otros. Quizás aquí se halle uno de los primeros desacuerdos de Heidegger con la manera teorética de tratar los problemas filosóficos: los neokantianos creían que la filosofía podía deshacerse de la psicología bajo la distinción entre el contenido lógico-objetivo y el acto psicológico situado según espacio y tiempo (1978:30). A Heidegger esto le parecía imposible: el sujeto y su vivencia (si se quiere, «psicológica») no pueden eliminarse acudiendo a una división que se da sólo en la abstracción teorética (v.g. el sujeto que piensa una mesa y la mesa pensada). Esto da ya una pista sobre la insistencia heideggeriana en recuperar y mantener el acceso a la vida y las vivencias en nuestra experiencia subjetiva, experiencia que la psicología intenta recuperar constantemente.

¿Pero hay acaso un hilo conductor que corra desde los problemas lógicos hasta la filosofía característica de Heidegger? De forma más general, ¿la lógica conduce a la filosofía propiamente dicha? Para Heidegger la cuestión parecía residir en el engarce entre los objetos teóricos y nuestra existencia particular, pero especialmente en algo que es para nosotros de máxima importancia: que ya desde la lógica se hace patente la existencia de un tipo de verdad teórica y de un tipo de verdad práctica (Mohanty, 1988: 101). La «categorialidad» —la capacidad de los objetos inteligibles-teóricos de ordenarse según categorías— tiene su origen en el significado dado por un espíritu viviente que resulta además ser histórico; en una frase, la actitud teórica no es de origen celestial, está bien enraizada en el ser humano (Crowell, 1994: 71). En este sentido, si es que hay efectivamente una verdad teórica y una práctica, Heidegger estará completamente volcado en la segunda como suelo originario: la lógica está interesada en el significado proposicional, pero estos significados son ya siempre derivados de una significación pre-conceptual que se da en la experiencia; de ahí que, por ejemplo, los lápices, los martillos, etc. adquieran su significado según su uso, nuestra situación, pasiones o intereses (Mohanty, 1988: 111). Como sabemos, este será el suelo de la *Lebenswelt*, posibilitadora de cualquier proposición y cualquier «poner en la mira»; este es, me parece, el suelo en el cual comienzan a gestarse conceptos como *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* de *Ser y tiempo*. En la tierra de la cual se nutrirá el pensamiento de Heidegger se hallan también las importantes discusiones neokantianas que se examinarán a continuación y que son finalmente una continuación del problema de la lógica, las categorías y el papel del sujeto en estas.

La discusión neokantiana sobre el acceso al sujeto

De las cabezas de la escuela neokantiana de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer), Heidegger parece dedicarle más atención a Natorp en cuanto al problema del acceso a las vivencias del sujeto. Los neokantianos atacaron especialmente la interpretación psicologista de Kant

(i.e. que la batuta del conocimiento la lleva la subjetividad y que el conocimiento es empírico-psicológico). En el caso de Cohen, la rehabilitación de Kant consiste en una fundamentación de la filosofía como teoría de la ciencia, en plantear el concepto kantiano de «experiencia» como la totalidad de las proposiciones sintéticas que conforman las matemáticas y las ciencias puras. Así, por ejemplo, el *a priori* kantiano es fortalecido al identificarlo con aquello que es necesario y universal, con la legalidad (en oposición al *a priori* psicológico: el origen del concepto se da por la razón y no por la sensibilidad espaciotemporal o las formas puras de la intuición) (Stolzenberg, 2009: 132-134). Debe haber pues un «máximo principio» de legalidad y objetividad, al cual Cohen llama también «principio máximo de todos los juicios sintéticos». Tal principio posibilita toda experiencia y todo conocimiento, aunque no pueda en rigor dar prueba de ser fundamento sino tan sólo de forma fáctica (v.g. no probar que puede haber conocimiento matemático, sino mostrar que de hecho lo hay). La ciencia de Cohen se trata de una ciencia del «origen», y el origen no está sujeto a ningún tipo de sensibilidad ni intuición ni acontecimiento psíquico; es absolutamente teórico y lógico (2009: 143).

Este absoluto desdén epistemológico por el sujeto implica también una especie de extremo idealismo donde la sensibilidad de los objetos según es dada al sujeto tiene nula importancia o valor. Encontramos aquí el núcleo de la crítica de Husserl que a su vez Heidegger radicalizará: “Husserl comenzó por rechazar la premisa de Cohen como una autocontradicción: ¿Cómo es posible la ciencia si no está basada en una conciencia pre-científica actual sobre lo que son las cosas sensibles? Las cosas de la percepción sensorial deben ser lo que es primaria y actualmente conocido” (cit. en Strauss, 1997: 68; traducción mía). Eso que es primaria e incluso fácticamente conocido es justamente lo que llevará a sus últimas consecuencias: “Heidegger radicalizó la crítica que Husserl había hecho a la escuela de Marburgo y la usó en su contra: lo primordial no es el objeto de la percepción sensorial, sino las cosas que manejamos y nos conciernen, *pragmata*” (Strauss, 2014: 163).⁵

5 En la introducción que hace Kenneth Hart a una compilación de escritos de Leo Strauss (Strauss, 1997: 19-21) encontramos una excelente descripción sobre el engarce

En cuanto al paso de la crítica de Cohen al método fenomenológico, Husserl propone un método que es también lógico y que sin embargo pretende hacer relucir la constitución de la conciencia, es decir, el origen de la subjetividad. La fenomenología se enfrenta especialmente contra dos flancos: el naturalismo psicológico y el historicismo de la *Weltanschauung* (Husserl, 2009: 31, 63, 74-75). En ambos flancos la fenomenología se opone con un método que extrae la esencia eidética de los fenómenos y que no está maculada por los acontecimientos psíquicos espaciotemporales ni por las contingencias e ideologías de las cosmovisiones (y en este sentido parece que hablamos, como Cohen, de principios de legalidad). El artículo de Natorp 1977:55 sobre los “Prolegómenos para una ciencia pura” de Husserl es sumamente claro respecto a lo anterior: Husserl reduce el planteamiento sobre la lógica a dos posibilidades: o bien la lógica es teórica, independiente de la psicología, formal y demostrativa; o bien, es práctica, dependiente de la psicología, material y empírica (1977:55). Natorp reseña el planteamiento entero de Husserl de tal forma que la presunta distancia entre el fenomenólogo y Cohen se reduce: se trata en ambos de una búsqueda de la legalidad objetiva que no depende estrictamente de ninguna cognición efectiva (o, mejor dicho, de lo efectivo en la cognición).

Más que un neokantiano, Natorp ha sido caracterizado como un neohegeliano (Cazzanelli, 2019: 261). Se concentra especialmente en la crítica a la objetividad teórica que pretende aprehender la subjetividad (en eso coincidirá Heidegger), a la vez que muestra la imposibilidad de todo acceso al sujeto si no es objetivándolo (tesis que Heidegger rechazará con argumentos que de paso atacan a Husserl). Parece estar de acuerdo en general con la propuesta de sus compañeros neokantianos respecto a la lógica como teoría del conocimiento y sobre la unidad de esta de acuerdo con las leyes. Sin embargo, Natorp se esfuerza por resaltar la diferencia entre forma de conocimiento y objeto de conocimiento: la raíz de lo formal está

que ocurre entre la escuela neokantiana, Husserl, Heidegger y el propio Leo Strauss. El autor responde en cierto modo a las preguntas centrales que realizamos aquí: sobre la primacía o subordinación de la práctica respecto a la teoría, el problema de las «dos filosofías» (una práctica y una teórica), etc.

en la verdad objetiva; incluso Kant, dice, demandó que la lógica pura abstraiera su relación de todo objeto «particular», mas no de todos los objetos «en general» (Natorp, 1981: 247). La legalidad del conocimiento científico debe mantener la doble referencia hacia la forma y hacia el objeto conocido (la x determinada-indeterminada). Y, como apuntan también los otros neokantianos, hay un método lógico que ejecuta el camino de la legalidad. En este punto Natorp presenta la pregunta que lo distingue: ¿La fundación que da la lógica se logra a través de un método subjetivo u objetivo? 1981:247. Regresamos aquí al planteamiento que ya Natorp resumía sobre Husserl, es decir, si la lógica era teorética, independiente de la subjetividad psíquica, o práctica y dependiente de las contingencias subjetivas. Pero la diferenciación entre lo objetivo como el contenido (lo que es conocido) y lo subjetivo como la actividad o experiencia (el conocer) se da en la abstracción: ¡exactamente como proponía Heidegger respecto a la lógica y la categorialidad!

La consabida vía de la subjetividad engloba los siguientes argumentos: el conocimiento ocurre en la conciencia y en la vida consciente; tanto la legalidad como la validez son leyes de la vida psíquica. Por lo tanto, la lógica está subordinada a la psicología (1981:249). Pero, si aceptamos la propuesta natorpiana sobre considerar al conocimiento como una ecuación a ser resuelta, tenemos que admitir que incluso en el planteamiento psicológico se presupone siempre un «contenido» (en oposición al «acto» subjetivo del conocimiento), esto es, un contenido lógico: si bien es cierto que hay una conciencia particular que conoce (no hay conocimiento en abstracto, sino siempre conocimiento «de un sujeto»), el problema central no es ese, sino cuál es la relación que hay de lo universal a lo particular o de la ley a la instancia de la ley en el conocimiento. La psicología dice fundamentar el conocimiento (el contenido) en los actos psíquicos, pero es imposible que lo que fundamenta pertenezca a un género distinto de lo fundamentado (o sea, que los actos psíquicos de una conciencia cuya naturaleza es totalmente distinta de la de los contenidos lógicos fundamente a éstos). Por el contrario, la validez objetiva debe fundamentarse objetivamente. Hay que distinguir entonces entre la «materia» del conocimiento y el «darse efectivo» del

mismo; el primero apunta a los conceptos y principios básicos; el segundo, a actos subjetivos. Evidentemente la fundamentación del conocimiento corresponde al primero.

La validez objetiva no ha sido, con todo, suficientemente definida por Natorp, sino tan sólo como lo no-subjetivo. No puede ser el objeto en sí mismo, sino que hemos de tomar el camino inverso, es decir, no determinar el conocimiento por el objeto en sí, sino el objeto en sí por el conocimiento (1981:253-254). Este es exactamente el problema al que se enfrentó Kant, a saber, reducir al objeto según su relación al conocimiento del sujeto. Lo interesante de la propuesta natorpiana radica justamente en este punto: el conocimiento confronta al objeto de forma independiente al sujeto cognoscente, es decir, la relación del objeto con el conocimiento *no debe* estar necesariamente referida a un sujeto cognoscente. ¿Cómo se da tal independencia? Lo más sencillo es afirmar que podemos abstraer el contenido de la experiencia de la experiencia efectivamente subjetiva-psíquica, pero esto es tan ingenuo como aceptar el objeto en sí, con lo cual vendría a resolverse todo el asunto. Lo que debemos entender, según Natorp, es el sentido positivo de la «abstracción válida»: por ejemplo, la geometría o los inicios de la ciencia natural moderna que encontraban en el aparecer subjetivo la posibilidad de reducir la misma a ley. El objeto (y la abstracción subjetiva) conduce a la ley y al ser en distinción de la multiplicidad y el aparecer.

En conclusión, la relación entre lo subjetivo y lo objetivo en el conocimiento puede explicarse por completo a través de la relación entre lo particular y lo universal. Este problema de lo particular-universal se ha desarrollado a lo largo de la historia de la filosofía de distintos modos: platonismo-aristotelismo, realismo-nominalismo, positivismo-idealismo (1981:259). Por ejemplo, en el caso de la disputa platonismo-aristotelismo encontramos en Aristóteles, según Natorp, la importancia de lo universal que, sin embargo, sólo acontece en lo particular, puesto que lo universal nunca es objeto. Pero la lectura de Platón ha sido errada: no hay un universal fuera de lo real, sino que lo particular es una instancia de lo universal o de la ley. En este sentido, Aristóteles pretende pelear contra una supuesta hipóstasis platónica de lo universal, dándole a su vez una hipóstasis

a lo particular. Sólo puede ser como tal lo particular en referencia a una objetividad universal, por lo tanto, en el conocimiento siempre se encuentran ambos elementos: lo universal y lo particular.

Así pues, la posición positivista cae en el mismo error aristotélico de considerar el «aquí y ahora» como fundamento del conocimiento. No hay «hecho positivo» si no podemos considerar lo particular en sí mismo. Lo que hay que rescatar del positivismo es, sin embargo, que siempre debe haber algo «dado» como forma subjetivamente original e inmediata que ha de ser determinada por su objetividad. Arribamos por fin con este planteamiento a lo que será de importancia definitiva para la posición heideggeriana: la subjetividad, dice Natorp, sólo es asida por conceptos, lo que significa que siempre es objetivada. Si habláramos de una subjetividad «pura», tendríamos que asimilarla como una indeterminación absoluta, como un caos original. Hay siempre, pues, una «objetivación constructiva» que toma el primer lugar y sólo a partir de ella podemos pretender una «reconstrucción» de la subjetividad (1981:262-264).

El método reconstructivo de Natorp y su énfasis en la subjetividad del conocimiento, así como en la imposibilidad de acceder al sujeto en su forma pura más que de manera reconstructiva, representará para Heidegger el movimiento de la fenomenología husserliana a una fenomenología hermenéutica. Para defender lo atacado por Natorp, Heidegger ha de dinamizar la donación de fenómenos como vivencias intencionales de la vida fáctica. La crítica de Natorp a Husserl es ya evidente con lo que hemos planteado: es imposible el acceso a la captación inmediata de las vivencias (y por lo tanto de la conciencia como puro ego) pues todo lo dado es mediado por el pensamiento.⁶ Incluso, la reflexión fenomenológica que pretende convertir idealmente la vivencia en un contenido ideal de lo vivido (Husserl, 2013: § 38, §§ 77-78) es inútil, pues la reflexión es siempre contraria a la vida subjetiva. Aquí encontramos algo sumamente parecido a lo que Heidegger tomará como vida fáctica y *Lebenswelt*:

6 Los artículos de Dahlstrom (2015) y de Cazzanelli (2019) reconstruyen de manera sumamente clara la discusión entre Natorp y Husserl, específicamente el argumento natorpiano sobre la imposibilidad de acceder al sujeto si no es a partir de un método reconstructivo.

hay una originariedad de la vida que la filosofía teórica fragmenta y despedaza. Sin embargo, la diferencia esencial entre Natorp y Heidegger es que esa originariedad de la vida, según Natorp, sencillamente no puede ser alcanzada: aun en la actitud natural, lo primero no es una «vivencia» en sentido estricto, sino el conocimiento objetivo. Si la posición de Husserl es que en el residuo de la reducción encontramos la conciencia pura y que, por lo tanto, esta se puede dar a ella misma (2013, § 49), en el caso de Natorp resulta imposible aprehender su fluir (la alternativa husserliana es transformar lo originario en mero sucedáneo).

El acceso a la vida fáctica y al mundo de la vida

Podemos resumir el engarce del imposible acceso al flujo del sujeto natorpiano y el acceso a la vida fáctica de Heidegger del siguiente modo: Heidegger acepta que *desde una posición teórica del pensamiento* es imposible acceder a la vida fáctica, sin embargo, rechaza que *todo* pensamiento y comprensión sean teóricos. Por eso es que para Heidegger el planteamiento de Natorp resulta la absolutización más radical de lo teórico que ha ocurrido desde Hegel. La fenomenología no es una ciencia de fenómenos o descripción de estos —si así se le comprendiese, la intuición fenomenológica sería también un acto objetivante, una forma más refinada de la actitud teórica—; el «principio de todos los principios» husserliano no puede ser por lo tanto un principio teórico. La actitud fenomenológica fundamental consiste en la manera en que nos dirigimos pre-teóricamente hacia los objetos, lo cual debe salvaguardarla de caer en la objetivación (Cazzanelli, 2019: 270-272).

¿Cuál es la posición que toma Heidegger en este extenso y complicado marco? Su apuesta, sabemos, es una más radical continuación de la fenomenología husserliana: el acceso a lo pre-teórico. El curso de 1919 titulado “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo” y el curso de 1919-1920 “Problemas fundamentales de fenomenología” brindan un sesudo desarrollo de lo pre-teórico, idea que se da siempre en oposición y en crítica a

lo teorético.⁷ La primera pista de este trabajo consistió en las flaquezas que Heidegger encontró en los planteamientos lógicos desde su tesis de habilitación hasta su cercano contacto con la escuela neokantiana; la segunda pista que mostraremos ahora es su respuesta (lo pre-teorético) a aquellos abstractos y teoréticos planteamientos. Advertimos, sin embargo, que ambos rastros no bastarán para clarificar la contraparte, lo teorético; para ello acudiremos a una tercera y cuarta pista: la *mathesis universalis* y la contemplación aristotélica.

El motivo principal en el primer curso (Heidegger, 2005) es descubrir cuál es «la» idea de la filosofía. La dicotomía entre teoría y práctica es manifiesta desde el inicio pues propone dos ideas: la filosofía cuya tarea inmanente es la concepción del mundo, es decir, que resuelve las preguntas últimas y fundamentales de la vida humana; y la filosofía científica que trata de aquello que no depende de satisfacer o no las exigencias humanas.⁸ El camino de la Modernidad —un camino que Heidegger juzga ser del todo teorético— ha tomado la segunda vía de la filosofía, la científica. ¿Pero qué valor tiene la filosofía al renunciar a su misión de ser concepción del mundo?

7 ¿Y no es quizás, en última instancia, el afán por desentrañar lo pre-teorético una reacción y respuesta a la presunta hegemonía de lo teorético? ¿La naturalidad del mundo circundante es estrictamente natural?

8 Este desdoblamiento de la idea de la filosofía sirve de forma introductoria, sin embargo, es un asunto de gran profundidad para Heidegger, tal como escribe en abril de 1919 (mismo año del curso):

ayer he ensayado una revisión del *Objeto del conocimiento* de Rickert para mi curso, pero ni con mi mejor buena voluntad me fue posible seguir leyendo —sentía como una íntima hostilidad contra ese tipo insuperable de pensamiento constructivo, pero nada metódico [...] Con Theophil discutimos ahora los *Preludios* de Windelband— lo que me hace ver cada vez más con mayor claridad qué poca influencia ejerce la filosofía de las cosmovisiones, con sus conceptos vacíos, mientras que la filosofía es una ciencia absoluta que se convierte en vivencia para el investigador y, en general, en un tipo de vida personal (cit. en Xolocotzi, 2016: 83).

A pesar del profundo interés por la filosofía como concepción del mundo (realización personal, vivencial de la filosofía), hay que poner aguda atención a que la filosofía como ciencia estricta está desde sus orígenes preocupada por el problema del ser. Para Heidegger, la pregunta del ser es la pregunta fundamental, pero no es ya una pregunta que esté más allá de la concepción del mundo (más allá del hombre); quizás en ello reside el carácter «revolucionario» de su pensamiento.

¿No se aleja completamente la filosofía científica de la vida humana y, por lo tanto, de su tarea como concepción del mundo? Tenemos aquí presentes los problemas radicales sobre la filosofía teórica que objetiva la vida.⁹ Sin embargo, Heidegger no optará por proponer simplemente una *Weltanschauungsphilosophie*, sino que investigará «la idea de la filosofía como ciencia originaria». El resto del curso puede definirse como un intento metodológico por abrir la posibilidad de asir esa *Urwissenschaft*, y no erraríamos si consideramos que la ciencia original es en última instancia concepción del mundo y ciencia estricta al mismo tiempo.

El acceso fenomenológico es estrictamente no-teórico en el sentido de no ser derivado (por eso es original, «va hacia el origen»). Pero si esto no ha de ser mera palabra, hemos de constatar cómo Heidegger da cuenta de ello. En referencia a la discusión sobre el método crítico-teleológico y la posición de la verdad como un valor (Rickert), dice Heidegger:

Una cosa es *declarar-algo-como-un-valor* y otra muy distinta tomar-algo-por-un-valor. Este tomar-algo-por-un-valor se puede caracterizar como un fenómeno originario, como la constitución de la vida en y para sí; en cambio, el declarar-algo-como-un-valor se ha de ver como algo derivado, como algo fundado en la esfera teórica; ese mismo fenómeno teórico es un elemento constitutivo de la vida vivida en sí misma. Presupone levantar el velo teórico del carácter valorativo como tal (2005: 57).

9 Que el planteamiento introductorio de Heidegger pueda identificarse como el tradicional problema entre teoría y práctica es evidente en este pasaje:

En general, se puede mostrar que la filosofía siempre estableció en el curso de su historia una determinada relación con la idea de ciencia; en una ocasión, en los inicios, se identificó con la ciencia sin más; entonces, en calidad de πρώτη φιλοσοφία, se convirtió en la ciencia fundamental. En la época de la cultura helenística, época marcada por una orientación esencialmente práctica y enriquecida por la confluencia de diferentes formas de vida procedentes de otros países, toda la ciencia en general —así como también el conocimiento filosófico— entra al servicio de la vida inmediata y se transforma en el arte de su correcta regulación (Heidegger, 2005: 23).

Algo muy similar dice Heidegger como especie de conclusión de los planteamientos neokantianos: “A los defensores del método teleológico les fascina la separación radical entre ser y valor, y no se dan cuenta de que sólo han roto teoréticamente los puentes entre ambas esferas, hallándose ahora sin recursos en uno de sus márgenes” (2005: 66). Parece entonces que lo teorético sigue circunscribiéndose a los precisos límites de la filosofía neokantiana: declarar algo como un valor, afirmar que la validez de *x* objeto no está sujeta al ser, al *factum* de ese objeto, son tesis neokantianas violentamente teoréticas, según juzga Heidegger. ¿Y qué se opondría a lo teorético? Hemos dicho ambiguamente que hay una preferencia en Heidegger por la práctica, sin embargo, él mismo señala: “Se ha de romper con esta primacía de lo teorético, pero no con el propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético” (2005: 70-71).¹⁰ No se trata entonces de huir del ámbito de lo teorético para resguardarse en la vía práctica; en este sentido, Heidegger parece romper por completo con la distinción teoría-práctica (pues la distinción misma es producto de una mirada teorética). Su objetivo es más bien mostrar que en lo teorético encontramos ya un suelo pre-teorético.

¿Cómo accedemos entonces a lo pre-teorético? En primera instancia, “sumergiéndonos (*Hingabe*) directamente en los hechos mismos” (2005: 72). El uso de *hingeben* se opone al *hinsehen* como «inspeccionar» o a su sustantivación como *Hinsicht* (contemplación). *hingeben* tendría el sentido práctico de sumergirse de lleno en la realidad, eventualmente, «mundear» (*Welten*): “¿Cómo vivo yo lo circundante? ¿Me es «dado»? No, pues lo circundante *dado* está ya afectado de teoría, está ya arrancado de mí, el yo histórico; el “mundear» ya no es algo primario. «Dado» es una silenciosa, apenas visible, pero auténtica reflexión teorética impuesta a lo circundante” (2005: 107). Este pasaje sólo se

10 Como se verá más adelante, tanto en *Ser y tiempo* como en su interpretación de Aristóteles, Heidegger sí refiere lo pre-teorético a lo práctico. Esta ambigüedad es, me parece, la clave del desarrollo de Heidegger hasta *Ser y tiempo*.

hace completamente comprensible en función de aquella tesis natorpiana que defiende la objetivación de todo aquello a lo que podamos acceder, incluso al «caótico» sujeto. Según Natorp, todo lo «dado», todo lo que se nos presentara por el entendimiento, está ya mediado por conceptos, objetualizado. Heidegger ataca esa posición afirmando el suelo pre-teorético del mundear, tal como ejemplifica más adelante con la cátedra y el negro senegalés (2005: 110).¹¹

Así, el proceder teórico desemboca en un proceso de «desvivificación» (*Entlebung*) que deja en toda obscuridad nuestra «vivencia circundante», la cual podemos caracterizar como la vivencia inmediata de la cotidianidad, aquella que ni está soportada en presuposiciones ni ella misma las hace (2005: 94-96). Nos enfrentamos, sin embargo, a la cuestión de si la ciencia originaria que busca Heidegger no es teórica en el mismo sentido. Dos pasajes, en especial, nos muestran ese problema: “señalábamos que la circularidad es una característica fundamental de la ciencia originaria y que cada ciencia es en cuanto tal teórica (y no, por ejemplo, práctica) [...] Ahora vemos que también la esfera en la que hay circularidad y presuposiciones *no puede ser la esfera originaria*, porque ella misma es *teórica*

11 Y tal como también se distancia de Husserl respecto a sus «predicados de significación» (el «añadido» en los actos valorativos o prácticos). Así, encontramos la diferencia radical entre el ejemplo de la cátedra que tiene significado por sí misma y paralelamente al flujo de nuestra vivencia, y el ejemplo de Husserl sobre «darle distinto significado» o «darle distinto valor» a las cosas según las circunstancias, v.g., cuando estamos bajo ataque y tomamos piedras por proyectiles:

Esto da lugar a Husserl para diferenciar entre «predicados reales» y «predicados de significado». Los últimos son a los que refiere a partir de las circunstancias en las que se presenta la cosa, mientras que los primeros buscan tematizar lo «puro real» (Hua-Mat IV: 125). Precisamente esta diferencia es la que Heidegger no aceptará, ya que para éste lo significativo es lo primero y lo cósmico sería un acto posterior. Me parece que Heidegger interpreta a Husserl en términos de una fundación de unos actos sobre otros en donde lo puro real sería la base de los predicados significativos [...] Sabemos que a este primer encuentro con la cosa, Heidegger lo llamará «vivencia del mundo circundante» (*Umwelterlebnis*) en donde precisamente lo significativo es lo primario (Xolocotzi, 2016: 92-93).

Ese valor-significado ya propuesto por Husserl y que se aferra a lo teórico se convertirá para Heidegger en una «intuición comprendedora o hermenéutica» de nuestro mundo circundante.

—lo teórico y privado de vida es *en sí mismo derivado*” (2005: 116). Y unas líneas después Heidegger afirma que ha de “haber una auténtica ciencia que sea pre-teórica o suprateórica, en cualquier caso, no-teórica” (2005: 117). Así, corona el argumento diciendo que toda «presuposición» pertenece al ámbito de lo teórico; la ciencia originaria no tiene ninguna presuposición simplemente porque en su ámbito no tiene sentido hablar de presuposiciones.

Esta larga descripción de los problemas de lo teórico (en general circunscritos a la filosofía neokantiana) y la propuesta de la ciencia originaria tienen aún que responder cuál es su modo de acceso o metodología. ¿Cómo acceder a-teóricamente a lo pre-teórico? Si se rechaza toda teorización como modo de acceso a lo originario, ¿decimos con ello que ya en la vida misma se encuentra eso originario? Heidegger intenta dar respuesta a ello en el curso *Problemas fundamentales de fenomenología*:

El ámbito del origen no nos está dado. No sabemos nada de él desde la «vida práctica». Nos es lejano, y debemos acercárnoslo *metódicamente*. Así pues: 1) El ámbito del origen, el campo de objetos de la fenomenología, no está dado en la «vida en sí». 2) Sólo puede alcanzarse mediante el método científico. ¿Qué planteamientos metódicos deben realizarse para descubrir, a partir de la «vida en sí», el ámbito originario, la «vida *en y para sí*»? En primer lugar, miramos a la «vida práctica». Ésta es «*auto-suficiente*». Por esencia, el ámbito del origen nunca está dado en la vida en sí. Siempre tiene que volver a ser captado (2014: 213; las últimas cursivas son mías).

Nos encontramos con esta ambigüedad típica de la fenomenología. Pongamos como ejemplo las graduaciones del conocimiento según los antiguos (especialmente Platón). Hay un campo de la vida común y corriente, de nuestras vivencias cotidianas al cual llamamos «doxa», opinión. Tales opiniones solamente adquieren carácter de conocimiento cuando gradualmente se superan en distintos niveles y se convierten en ciencia (*episteme*, *nous*). Paralelamente, la posición fenomenológica de Heidegger es acceder de nuevo a la «doxa», que

no presupone nada ni se mueve en distinciones teoréticas. Sin embargo, eso no significa que lo originario ya se encuentre en la «doxa» misma o en la vida práctica, de ahí la ambigüedad. Es necesario un «método» que guíe hacia la ciencia originaria (que vendría a ser justamente la fenomenología) que *recupere*, que haga que el origen de la vida en sí vuelva a ser captado. Por eso es que el rechazo de la teoría no se da —y nosotros hemos de cuestionar la validez de tal proceder— en forma de argumentos, pues tal modo parecería ser a su vez teorético.

Las típicas argumentaciones heideggerianas en este curso y en el pasado rechazan la teoría a partir de descripciones de vivencias que parecen ser muchísimo más «vívidas» que las explicaciones teoréticas de ellas.¹² El fluir de la vida es autosuficiente, no necesita de ninguna teoría ni filosofía que la explique (2014: 43). Con todo, el método heideggeriano consiste también en pasar gradualmente de las descripciones de nuestras vivencias (a las que constantemente se refiere como obviedades o trivialidades) a un análisis propiamente fenomenológico que forjará el camino hasta los existenciales de *Ser y tiempo*. En el caso de este curso de 1919-1920 se presentará ya la división tripartita del mundo circundante: *Umwelt*, *Mitwelt*, *Selbstwelt* que encontrará su lugar en la estructura a su vez tripartita del «cuidado» en *Ser y tiempo*.

12. Esto no es un ingenioso descubrimiento de nuestra parte; el propio Heidegger lo dice explícitamente:

Las descripciones tienen por finalidad introducir, enseñar a ver lo experimentado fácticamente en su completa concreción, manteniendo lejos toda teoría y todo intento de explicación teórica (no adscripción al primado de la teoría). (Puede haber en ellas momentos correctos, pero no tienen lugar alguno en nuestras consideraciones radicales.) Afianzar lo visto, presentificarlo de una forma siempre nueva y viva, comprenderlo en el nexo de sentido y comprender el modo como el vivenciar queda absorbido en dicho nexo sin saber expresamente acerca de él: ¡¡eso es lo que significa *quedar absorbido*!! (2014: 190).

Que el tipo de argumentación típico de la filosofía heideggeriana y después del existencialismo esté guiado más por descripciones (v.g. descripciones de la emoción de la angustia) que por argumentos (v.g. argumentos racionales) es algo que Leo Strauss vio con muchísima más claridad que quizás cualquier discípulo de Heidegger (Strauss, 1995: 307).

Pero más que desarrollar el método heideggeriano, resaltemos cómo supone distinguirse del proceder teorético. Por ejemplo, en una comparación entre el «fenómeno» de la fenomenología y el de la ciencia natural de Galileo, encontramos en el segundo, dice Heidegger, que el mundo se vuelve *un mundo de cosas* con «propiedades», tales como el color, el sonido, la temperatura, etc. Este «fenómeno» es tomado ya desde una actitud teorizante contraria al mundo circundante; son fenómenos que se dan en un mundo entendido como contenedor de cosas. Por el contrario, los «fenómenos» del mundo circundante están coloreados no en el mismo sentido de Galileo — es decir, no como una «propiedad» de las cosas medible y puesta ante los ojos —, sino coloreadas en el sentido más natural posible: “la experiencia fáctica no es teórica, ¿entonces? ¡emocional, presentación emocional!” (2014: 120).

Estos elementos nos abren el camino para explorar con detenimiento nuestra tercera pista relacionada ahora con la «teoría moderna» y, como se verá, Heidegger comienza a desplegar legiones pre-teoréticas en terrenos más lejanos que las escuelas neokantianas; su crítica llegará ahora hasta la fundación ontológica de la Modernidad, es decir, Descartes. Entiende la filosofía cartesiana como uno de los paradigmas de lo teorético. La radicalidad del método cartesiano en las *Regulae* cumple a la perfección con lo que ha descrito Heidegger. Así, la quinta regla reza:

Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso dirigir la agudeza de la mente para descubrir alguna verdad. Ahora bien, lo observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones intrincadas y oscuras a otras más simples, y si después, partiendo de la intuición de las más simples, intentamos ascender por los mismos grados al conocimiento de todas las demás (2011: 15).

El reducir lo oscuro a lo simple y tomar eso simple para acceder deductivamente a otras proposiciones es lo teorético por excelencia, puesto que no importa qué es eso oscuro o simple; se trata de una

regla universalmente general. Tenemos el típico planteamiento de la *x indeterminada* —y recuérdese con ello a Natorp— que violenta por completo el mundo circundante de Heidegger al no poseer ninguna importancia la vivencia y ni siquiera el objeto o el fenómeno por sí mismo: “todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente, tal como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras” (*Regula VI*: 16).

Como vemos, la batuta no la lleva ni siquiera el «ente» según lo han distribuido en categorías los filósofos. El director del método es el pensamiento y su utilidad en la ordenación de cadenas de «cosas», de ahí que Descartes no esté preocupado en si las cosas son verdaderamente relativas o absolutas, sino en el punto de vista metodológico que hará de ellas algo absoluto o relativo.¹³ Heidegger ciertamente

13 Esta forma de proceder de la teoría moderna cartesiana puede confrontarse ya con la *θεωρία* antigua en un campo muy particular: las matemáticas. Según el importante estudio de Jacob Klein (1968) en torno a la transformación de la matemática antigua en el álgebra y en la ciencia natural moderna, la actividad teórica de las matemáticas antiguas siempre está referida a la naturalidad pre-científica del número (*ἀριθμός*):

En la ciencia griega los conceptos son formados en continua dependencia de experiencia natural, pre-científica, de la cual el concepto científico es «abstraído». El significado de esta «abstracción», a través de la cual el carácter conceptual de cualquier concepto es determinado, es *el* problema ontológico presionante de la antigüedad [...] La ciencia «nueva», por otra parte, generalmente obtiene sus conceptos a través de un proceso de polémica contra los conceptos tradicionales de la ciencia escolar. Tales conceptos no tienen ya el alcance natural del significado disponible en el discurso ordinario [...] No es más la cosa pretendida por el concepto un objeto de mirada *inmediata* [...] Al evolucionar sus propios conceptos en el curso del combate contra la ciencia escolar, la nueva ciencia cesa de interpretar los conceptos de la *episteme* griega preservados en la tradición escolástica desde el punto de vista de sus fundaciones «naturales»; en cambio, los interpreta en referencia a la función que cada uno de estos conceptos tiene dentro del todo de la ciencia. Así, cada uno de los nuevos conceptos obtenidos es determinado por la *reflexión del contexto total de ese concepto*. Cada concepto de la ciencia «nueva» pertenece a una nueva dimensión conceptual (220-221; la traducción es mía).

La *mathesis universalis*, por lo tanto, se muestra de una forma radicalmente distinta de la ciencia numérica Antigua:

De ahora en adelante, la ciencia *ontológica* fundamental de los antiguos es reemplazada por una disciplina *simbólica* cuyas presuposiciones ontológicas son deja-

tampoco está interesado en saber si lo absoluto o relativo de las cosas es por sí mismo, independientemente del método con que cubramos las cadenas; pero no está interesado en ello porque tal saber es teórico, es decir, derivado de la vida fáctica donde no hay cadenas proposicionales ni disertaciones categoriales sobre el ente.

Que haya una conexión entre las consideraciones de Heidegger sobre lo teórico y el acceso al problema del ser es algo casi evidente hasta este punto. El olvido del ser y la primacía del ente es también una consecuencia del abandono teórico de lo pre-teórico. Así, ha de entenderse la crítica a Descartes en los §§ 19-21 de *Ser y tiempo*. Heidegger la centra en la exposición de la *res extensa* y la substancia de *Los principios de la filosofía*. De forma muy esquemática, el planteamiento de Descartes consiste en partir de la substancia, unidad del ente que subsiste por sí misma independientemente de sus relaciones (Descartes, 2002: I, 51), de ahí que Heidegger considere a esta como la «no-menesterosidad». Hay tres tipos de substancias: Dios, la *res corporea* y la *res cogitans*. La substancia se conoce a partir de sus atributos, especialmente a partir de un atributo esencial. El atributo de la *res corporea* es que es *res extensa* (nn. 52-53). Heidegger resalta la propiedad de la «dureza» que para Descartes garantiza que tratamos con un cuerpo; la dureza, a su vez, se reduce a un «permanecer constante», esa es la sustancialidad de la substancia corpórea. El único acceso a la cosa extensa es la *intellectio*: es el conocimiento en sentido físico-matemático. Tenemos como conclusión, según Heidegger, que:

a partir de una determinada idea de ser [la de la permanencia constante], veladamente implicada en el concepto de sustancialidad, y de la idea de un conocimiento que conoce lo que es así

das sin clarificar. Esta ciencia, que pretende desde el principio una comprensión de la totalidad del mundo, paulatinamente se ensancha en el sistema de la física matemática moderna [...] La profunda modificación de los medios y propósitos de la ciencia antigua que esto envuelve es caracterizada de la mejor manera por una frase, previamente citada, del final de *Isagoge*, en la cual Vieta expresa *el problema último*, el problema propiamente, de su «arte analítica»: «El arte analítica se apropia a sí misma por derecho el orgulloso problema de los problemas, que es: NO DEJAR NINGÚN PROBLEMA SIN RESOLVER» (331-332; la traducción es mía).

[la *intellectio* de la física-matemática], se le dictamina, por así decir, al «mundo» su ser. Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo [por ejemplo, según el mundo circundante, el «trato» o el plexo de útiles al que se enfrenta el Dasein en su uso cotidiano], sino que, basándose en una idea de ser no justificada [porque nunca justifica la substancia del Creador y la substancia del *ens creatum*]¹⁴ y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su «verdadero» ser. Lo que determina su ontología del mundo no es primariamente el recurso a una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí (1997, § 21: 122).

Bien podríamos decir que esta comprensión cartesiana del mundo como *res extensa* que a su vez descansa en una concepción del ser como permanecer constante se arraiga en las consideraciones neokantianas respecto a la ciencia teórica del conocimiento. Sobre todo, si pensamos en la unión de la catalogación de las substancias y del mundo con las *Regulae*, específicamente con la quinta y la sexta, veremos que el proceder neokantiano, contra el que Heidegger se ha esforzado en atacar, consiste también en una reducción de lo complejo a lo simple, en una indeterminación de la *x* según la cual podemos deducir el resto del conocimiento. Que la vida sea «desvivificada» aplica en el mismo sentido para los neokantianos y los planteamientos lógicos del inicio de este trabajo, como para el mundo como *res extensa* de Descartes. Con ello tenemos ya una idea sumamente clara

14 “propriadamente hablando, sólo Dios es tal y no hay cosa alguna creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder. Se tiene, por tanto, razón por parte de la Escuela al afirmar que el término «substancia» no es «unívoco» respecto de Dios y de las creaturas, es decir, que no hay significación alguna de esta palabra que concibamos distintamente y que convenga a Dios y a las creaturas. Pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, llamando a éstas substancias y a aquéllas cualidades o atributos de estas substancias” (Descartes, 2002: I, 51).

y completa de qué es lo teórico a lo que se refiere Heidegger en esta época: lo teórico es aquello que deviene *mathesis universalis*.

¿Pero no hay acaso matices o distinciones entre los tipos fundamentales de teoría, por ejemplo, la *mathesis universalis* y la θεωρία antigua? ¿Hay, en todo caso, matices «esenciales», o Heidegger termina por homogenizar lo teórico al grado de encontrar la entera tradición filosófica fundada en eso que es secundario o derivado? Sabemos de antemano (según el Heidegger «maduro») que esta última es la respuesta correcta, pero hemos de comprender cómo llega a esa conclusión mucho antes de sus planteamientos más famosos sobre la historia del ser.

Precisión sobre la θεωρία antigua y lo teórico moderno

Hasta donde nos deja ver Heidegger en su juventud, parece que lo teórico abarca ambos planteamientos, el antiguo y el moderno. Justo en los mismos párrafos sobre Descartes, después de su conclusión citada, dice:

Descartes no tiene necesidad de plantear el problema de la vía de acceso adecuada al ente intramundano. El predominio incuestionado de la ontología tradicional ha decidido de antemano cuál sea el auténtico modo de aprehensión de lo propiamente ente. Ese modo consiste en el νοεῖν, la “intuición”, en sentido latísimo, de la cual el διανοεῖν, el «pensar», es sólo un modo fundado de realización (1997, § 21: 122).¹⁵

Por lo tanto, Descartes en realidad está ya sumido en una comprensión del ser como permanencia, de la cual el νοεῖν antiguo cumple su función como modo de acceso al ser. De hecho, la concepción de la substancia, nos dice Heidegger desde el inicio, proviene a su vez de la οὐσία antigua; mientras que su división tripartita, del

15 La evidencia más clara de esto se encuentra en el § 69 de *Ser y tiempo*, que hemos referido en la introducción.

ens creatum en oposición a Dios, ser increado. Es decir, Descartes sostiene y transforma una concepción del ser teórica que no corresponde únicamente a la Modernidad ni al apogeo de las ciencias físico-matemáticas. Un poco más adelante, en su esquema sobre la tercera sección, Heidegger se pregunta en el primer punto: “¿Por qué se pasó por alto, en el comienzo de la tradición ontológica decisiva para nosotros —explícitamente, en Parménides— el fenómeno del mundo? ¿De dónde procede el constante retorno a este pasar por alto?” (1997: 126). Podríamos tomar el camino rápido para desarrollar estos problemas y aclararnos en qué sentido cree Heidegger que la *θεωρία* antigua no sólo forma parte de lo teórico, sino que es de hecho su origen; tal acceso consistiría en acudir a obras donde Heidegger habla explícitamente sobre el tema, como el famoso *Parménides* y su interpretación sobre el poema ontológico, o el curso de 1931-1932 titulado *De la esencia de la verdad*, donde interpreta la parábola platónica de la caverna y el *Teeteto*. Pero, circunscritos al joven Heidegger y su camino hacia *Ser y tiempo*, resulta artificioso tomar aquellas obras, más aún cuando en aquellos mismos años (1923) dio los famosos cursos sobre Aristóteles, el pensador de la *θεωρία* y de la *πρώτη φιλοσοφία* por excelencia.

El *Informe Natorp* presenta algunas de las ideas fundamentales de Heidegger en torno a la recuperación práctica y pre-teórica de Aristóteles. Más de la mitad del texto se ocupa de resaltar la vida fáctica y de lo que podríamos interpretar como un prototipo del análisis de las estructuras existenciales del *Dasein* (por ejemplo, encontramos ya una buena parte de la estructuración del cuidado, pero no todavía el desarrollo de los útiles y el *Zuhandenheit*).¹⁶

Sobre la base de la *Ética nicomáquea* y la *Metafísica*, Heidegger propone dos ideas sumamente heterodoxas respecto al ser en Aristóteles. La primera es que el ámbito de acceso al ser es el de los objetos producidos y los útiles que empleamos cotidianamente, aquello que está disponible para ser usado en el trato productivo. Heidegger identifica ser con *ποίησις*, de tal manera que logra alejar todo

16 Esto es relativamente impreciso pues ya el análisis de la *poiesis* aristotélica es el prototipo de ese desarrollo.

horizonte teórico. Esto puede sonar sumamente extraño y tan sólo adquiere sentido si tomamos en cuenta que la pregunta guía en la interpretación fenomenológica de Aristóteles es, según Heidegger: “¿según qué tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el ser humano, el «ser en vida»?” (2002: 57). Si se reclama que el ser en Aristóteles es fundamentalmente οὐσία, Heidegger se remonta al significado cotidiano del término: posesión, bienes. La οὐσία es entonces el «ser-producido», el bien disponible en el marco del mundo circundante.

Se ha intentado desde el comienzo conquistar de manera práctica la punta de la ontología aristotélica: tanto el ser como la οὐσία manifestarían su significado en la ποιήσις, esto es, en la practicidad. ¿Pero, qué se hace con el explícito y evidente horizonte en el que Aristóteles trata el ser: la investigación teórica (θεωρία) o la realización de una ciencia (ἐπιστήμη) de las causas (αἰτίες), y el principio (ἀρχή) o los principios, esto es, la metafísica o πρώτη φιλοσοφία?¹⁷ Heidegger de nuevo propone una lectura poco convencional: “La investigación [teórica] es una modalidad del trato contemplativo (ἐπιστήμη). La investigación está determinada en su origen por el trato orientado hacia las ocupaciones mundanas” (2002: 59).¹⁸ Esas ocupaciones mundanas pueden verse si comprendemos las causas (αἰτίες) como «¿en qué medida?» (*Inwiefern*) y el ἀρχή como «¿a partir de dónde?» (*Vonwoaus*), es decir, son preguntas que están insertadas en la mundanidad. Por lo tanto, la ciencia de las causas y principios es «sólo un modo de custodiar lo ente». Así interpreta Heidegger los dos primeros capítulos de la *Metafísica*. Si la ἐπιστήμη es sólo «un» modo de custodiar lo ente, ¿cuál es el otro o los otros? Heidegger acude entonces a la τέχνη como el otro modo de habérselas con los entes en su forma de ser realizados, manipulados o

17 “Es obvio, pues, que la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas” (Aristóteles, *Met.*, I.1: 982a, 1).

18 Hay que señalar que la interpretación heideggeriana de Aristóteles abrió la posibilidad de grandes estudios sobre la primacía de lo práctico, especialmente, la ciencia política del sentido común. Esta es una discusión que hasta hoy tiene consecuencias sumamente importantes para la filosofía (ver, por ejemplo, Volpi, 1999).

producidos. Con estas dos formas tenemos las “disposiciones por las cuales el alma posee verdad” (Aristóteles, *EN*, VI.3: 1139b, 15).

En la *Ética nicomáquea*, Libro VI, Aristóteles divide las virtudes dianoéticas fundamentalmente en dos: la σοφία y la φρόνησις. Heidegger traza el paralelo entonces entre aquellas dos formas de custodiar al ente según su interpretación del inicio de la *Metafísica*.¹⁹ Si se recuerda tal como lo expone Aristóteles, la diferencia entre ambas consiste básicamente en que la σοφία se ocupa de aquellos primeros principios y causas que son necesarios e inmutables; mientras la φρόνησις funciona como una especie de engarce con las virtudes éticas, esto es, que se ocupa de lo cambiante y contingente (*EN*, VI.7: 1141a, 16–25). Pero en esta clásica y tradicional división entre lo necesario y lo contingente, entre lo inmutable y lo mutable, Heidegger presta específicamente atención a lo positivo y genuino de la contingencia: la ἀλήθεια πρακτική es el instante (*Augenblick*) en que la vida fáctica se enfrenta a sí misma según la preocupación por el mundo que sale, en el instante, a su encuentro. La φρόνησις “es el modo de custodiar el instante en su plenitud” (2002: 69-70) y por lo tanto sus ἀρχαί están siempre referidos al instante de esa plenitud.

Si la φρόνησις es el ἔξις, el modo de ser de la vida fáctica, ¿cuál es el ἔξις de la σοφία? Como sabemos, Aristóteles afirma que la sabiduría es el fin último de la realización del hombre en tanto hombre, y por ello la σοφία es la actividad teórica que tiene en sí misma su fin, que es deseable por sí misma y autosuficiente (*EN*,

19 Según la interpretación que hace Jesús A. Escudero, habría más bien un trinomio del conocimiento: *téchne*, *epistémē* y *phrónesis* que se corresponderían con tres modos de comportamiento: *poiesis*, *theoría* y *praxis*, que a su vez se identificarían con las tres formas fundamentales del *cuidado* del Dasein: ser-a-la-mano, ser-a-la-vida y solicitud (Heidegger, 2002, 102-103, nota 33). Sin embargo, Heidegger hace énfasis en «dos» modos esenciales: orientarse por lo que el ente en casi todos los casos es (la forma teórica, σοφία) y orientarse según el ocuparse de las cosas (la forma práctica, φρόνησις). Por otra parte, para no dar lugar a equívocos, hay que recordar que mientras la distinción de la *Ética nicomáquea* es, primero, entre virtudes morales e intelectuales, y después entre las disposiciones anímicas (como parte de la división del ámbito de virtudes intelectuales): *techne*, *epistémē*, *phronesis*, *sophia* y *nous*; la distinción del inicio de la *Metafísica* se refiere a gradaciones de conocimiento: sensación, experiencia, arte y ciencia (última que se divide a su vez en ciencias prácticas que satisfacen necesidades, ciencias prácticas que dan placer y buena vida, y ciencias teóricas).

X.7). Heidegger interpreta —francamente, traduce— lo anterior del siguiente modo: “Ser significa *estar-finalizado*, el ser en el que el movimiento llega a *su fin*. El ser de la vida es considerado como una actividad que encuentra en sí misma su fin; el ser de la vida se encuentra en esta actividad cuando la vida humana ha llegado a su fin con respecto a su posibilidad de movimiento más propia: la posibilidad del inteligir puro” (2002: 71). Hasta este punto Heidegger parece respetar el sentido de las palabras aristotélicas, sin embargo, radicaliza el elemento de la inmutabilidad de la σοφία y el hecho de que, al ocuparse únicamente de los principios y las causas, no se ocupa ciertamente de los asuntos humanos: “el comprender puro no custodia la vida humana en el modo de su ser fáctico; la vida humana no forma parte del horizonte intencional de la σοφία, ya que es un ente que en cada caso puede ser de otra manera” (2002: 71). O sea, el ser humano es un ente que siempre puede ser de otra manera, es contingente, y por ello la σοφία parece ser una virtud intelectual que en modo alguno se ocupa de lo humano, o en otros términos, que «renuncia a toda ocupación *práctica*». Es seguro —aunque no evidente— que para Aristóteles la vida contemplativa implica una renuncia a las ocupaciones, y que tal empresa adquiere su dignidad de acuerdo a una gradación ontológica. Lo que Heidegger parece dar por sentado y que nosotros no podemos en modo alguno obviar es si acaso la σοφία es un distanciamiento de la vida humana, o, por el contrario, la «realización culminante» de la vida humana. Este pequeño detalle puede llevarnos a consecuencias radicalmente opuestas.²⁰

20 Esa realización de mayor alcance la encontramos explícitamente una línea antes del pasaje que Heidegger ha interpretado y que pasa estratégicamente por alto: “Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos” (Aristóteles, *EN*, VI.7: 1141a, 20). En el estudio de Klein, por ejemplo, la tensión entre el distanciamiento de la teoría antigua ante la vida y la ciencia pre-científica parece conciliarse:

En la episteme griega la vida de «cognición» y «conocimiento» fue reconocida por primera vez como una posibilidad humana última, una que permitiría al hombre ignorar todos los fines que de otro modo perseguirían, dedicarse a la contemplación en completa libertad y ocio, y encontrar su felicidad en esta misma actividad. La posibilidad se contrasta con el vínculo impuesto por los asuntos cotidianos. Aquí las

De cualquier forma, Heidegger insiste en mostrar que esa σοφία definitivamente teórica está fundada o derivada de una preocupación práctica (de la vida fáctica):

Aristóteles utiliza una expresión comparativa que permite apreciar qué es lo que realmente importa a la vida cuando ésta se dirige a algo en términos de σοφώτερον: el μάλλον εἰδέναι, el saber más que, el ver más que, el observar más que. La vida fáctica se preocupa por transformar su trato —y esto vale especial y originariamente para el trato ejecutivo y productivo— en una actividad que por sí misma disponga de una mayor capacidad de observación que aquella que en cada caso le es dada de antemano. En esta mayor capacidad de observación se hace visible el «aspecto» del asunto que reclama la atención del trato, y ese asunto no se manifiesta como objeto de una determinación teórica, sino como asunto de una preocupación práctica. (2002: 74)

Heidegger se refiere a aquel pasaje de la *Metafísica* donde Aristóteles señala las razones por las cuales podemos llamarle a alguien sabio (σοφώτερον), y, efectivamente, el Estagirita utiliza expresiones comparativas: el sabio es el que sabe más, ve más u observa más.²¹ De aquí deduce Heidegger que la actividad contemplativa, la θεωρία, está enraizada en la preocupación de la vida fáctica por su trato con los entes, en disponer de una mayor capacidad de

ciencias se sostienen en original e inmediata oposición a una actitud no-científica que sin embargo es su suelo y en la cual reconoce sus propias raíces. Al intentar levantarse por arriba de la actitud no-científica, la ciencia preserva intactas estos fundamentos dados. Es por lo tanto posible y necesario aprender a ver la ciencia griega desde el punto de vista de esto, de su base «natural». En suma, en su totalidad la ciencia griega representa el complejo todo de aquellas cogniciones «naturales» que están implicadas en la actividad pre-científica moviéndose dentro del ámbito de la opinión y soportadas por un entendimiento pre-conceptual del mundo (1968: 216-217).

21 “En cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima, y saben más, y son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que se está haciendo [...] Con que no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas” (*Met.*, I.1: 981a, 30 – 981b, 5).

observación. Yendo más allá de su ingeniosidad en esta interpretación, podemos reducir el argumento a decir sencillamente que toda pretensión teórica proviene en sus raíces de la ejecución de una preocupación práctica. Así, las tendencias propias de lo práctico se transfieren a lo teórico, incluso cuando después la teoría diga de sí misma ser independiente y autosuficiente. La exigencia de independencia y autosuficiencia significa, según Heidegger, alejarse de la propia vida, razón por la que concluye: “este trato puramente contemplativo se revela como un tipo de trato de cuyo horizonte queda excluido, precisamente, el fenómeno de la vida misma en que ese trato está anclado. Pero en la medida en que este trato —entendido como comprensión pura— se despliega en la vida, es vida gracias a su actividad como tal” (2002: 75).

En esta búsqueda de los orígenes del distanciamiento de lo teórico ante la vida fáctica, Heidegger evidentemente no transforma al Aristóteles teórico tradicional en uno práctico. Sus interpretaciones fenomenológicas acentúan y localizan el aparente reconocimiento de Aristóteles sobre el enraizamiento de la *θεωρία* en las preocupaciones de la vida práctica, y con ello le dan la pauta al filósofo alemán de desarrollar una ciencia originaria que se preocupe particularmente de una ontología de la vida fáctica.

Conclusión

Se sugirió desde la introducción a este trabajo que la crítica de Heidegger a lo teórico se extendía progresivamente a manera de imperio. Los diferentes grados por los que hemos pasado dan cuenta de ello: Heidegger comienza a desarrollar su crítica a lo teórico como «un modo más» entre las posibilidades que surgen y se enraízan en el suelo pre-teórico (referido en su tesis de disertación a un «espíritu viviente»), y continúa como un modo de refutar los planteamientos neokantianos y husserlianos sobre el «sujeto» y sus vivencias, lo que señala un viraje así hacia una ciencia originaria que no acepta presuposiciones ni diferenciaciones teóricas entre «contenidos» y «vivencias». Hasta este punto, como mostramos, la comprensión de

Heidegger sobre lo teorético y la teoría (en oposición a la cual pondría lo pre-teorético, la facticidad y la ciencia originaria) parece circunscribirse a un ámbito relativamente estrecho: el de los últimos exponentes de la filosofía moderna.

Pero Heidegger va mucho más allá: lo teorético es *mathesis universalis*, es abstracción del ente y su modo de aparecer, es regla cartesiana que encadena infinitamente tantos objetos como incógnitas y variables puedan caber en una ecuación. Y no sólo eso, lo teorético para Heidegger termina descubriéndose en las actitudes más originales de los filósofos antiguos: en su análisis de los pasajes de Aristóteles en la *Ética nicomáquea* y en la *Metafísica*, Heidegger pretende mostrar que la casi divina y celestial *theoría* antigua, actividad máxima de la filosofía primera aristotélica, está enraizada en el trato práctico con los entes; que el sabio sea aquel que «sabe más», que tenga «mayor capacidad» de «ver más» los aspectos de los entes, indica que el «más» mismo no es teorético sino fundado en la atención o trato práctico. Lo más importante quizás es la profunda manera en que Heidegger muestra cómo la *sophía* aristotélica, estado que resulta de la actividad contemplativa, encierra en sus orígenes el no hacerse cargo de la vida humana: la vida humana no está en el horizonte de la contemplación, aunque provenga, en sus pretensiones y motivaciones, de ella misma. Este es, me parece, el mayor ataque que hace Heidegger a la tradición filosófica, y supera naturalmente la extensión y los límites de sus críticas a la lógica neokantiana e incluso a la fenomenología husserliana: la teoría, que pretende estar muy lejos de las contingencias humanas, es ella misma hecha por hombres, está fundada en motivaciones humanas; por lo tanto, cuando desdeña la vida, pierde todo rumbo original.

No es sorpresa afirmar, entonces, que el problema de lo pre-teorético y lo teorético corre de forma paralela al problema del olvido del ser (tema no tratado en este trabajo, pero que se encuentra como telón de fondo). Comprender con minuciosidad qué entendió Heidegger progresivamente por teoría brinda valiosos elementos con los cuales juzgar —también, naturalmente, poner en cuestión— que la tradición entera de la filosofía se haya olvidado del ser, asunto que suele identificarse con la ya quizás trillada «diferencia ontológica»,

es decir, que se haya pensado al ser como ente y no como ser, o que al ser se le haya pensado en términos de ente.

En la introducción preguntamos, a manera de marco general, si acaso aquellas «teorías» atacadas por Heidegger tenían derecho a réplica o si simplemente habían quedado superadas. Me parece que el primer paso para cimentar una posible réplica consiste en cuestionar la presunta homogeneidad que existe para Heidegger tanto en la teoría moderna como en la antigua (que el ser sea presencia y que por lo tanto su acceso sea a través del *nous*, intelección o intuición). ¿No es más bien la teoría moderna, la *mathesis universalis*, una reacción a la contemplación antigua? Esta pregunta se clarifica precisamente con el pasaje de la *Ética nicomáquea* que Heidegger parece haber pasado por alto intencional, si no es que estratégicamente: “Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos” (EN, VI.7: 1141a, 20). ¿Le parece a Heidegger que el hombre es lo mejor del cosmos, que toda teoría necesariamente regresa a él y a su experiencia de la vida diaria, a su facticidad?

Por lo pronto, queda clara la progresiva continuidad que hay en la crítica de lo teórico en el joven Heidegger y su punto culminante en *Ser y tiempo*. Las preguntas más fundamentales han de seguirse de esta reconstrucción.

Referencias

- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Traducción de C. Megino y T. Calvo. Madrid: Gredos.
- (2014). *Ética nicomáquea*. Traducción de J. Pallí. Madrid: Gredos.
- Cazzanelli, S. (2019). “¿Por qué los estudiantes de Heidegger tendrían que leer a Paul Natorp?”. En A. Jiménez (Ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Granada: Comares.
- Crowell, S. (1994). “Making Logic Philosophical Again”. En T. Kiesel & J. van Buren (Eds.), *Reading Heidegger from the Start*. New York: State University of New York Press.

- Dahlstrom, D. (2015). "Natorp's psychology". En N. de Warren & A. Staiti (Eds.), *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1905). *Principia philosophiae*. En C. Adam & P. Tannery (Eds.), *Oeuvres* (vol. 8). París: Léopold Cerf. [(2002). *Los principios de la filosofía*. Traducción de G. Quintas. Madrid: Alianza].
- (1908). *Regulae ad directionem ingenii*. En C. Adam & P. Tannery (Eds.), *Oeuvres* (vol. 10). París: Léopold Cerf [(2011). *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción de L. Villoro. Madrid: Gredos].
- Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 2. Editado por F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann [(1997). *Ser y tiempo*. Traducción de J. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (1978). *Frühe Schriften*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 1. Editado por F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- (1987). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57. Editado por B. Heimbüchel. Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de J. Escudero. España: Herder].
- (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 58. Editado por H.-H. Gander. Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2014). *Problemas fundamentales de fenomenología (1919/1920)*. Traducción de F. de Lara. Madrid: Alianza].
- (2005). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 62. Editado por G. von Neumann. Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*. Traducción de J. Escudero. Madrid: Trotta].
- Husserl, E. (1965). "The Crisis of European Man". Traducción de Q. Lauer. En *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper & Row.
- (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Traducción de M. García-Baró. Madrid: Encuentro.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. Editado por A. Ziri6n. México: UNAM / Fondo de Cultura Econ6mica.
- Klein, J. (1968). *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*. Traducción de E. Brann. Nueva York: Dover Publications.
- Mohanty, J. (1988). "Heidegger on Logic". En *Journal of the History of Philosophy*, 26(1), pp. 107-135.

- Natorp, P. (1977). "On the Question of Logical Method in Relation to Edmund Husserl's Prolegomena to Pure Logic". En J. Mohanty (Ed. y Trad.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1981). "On the Objective and Subjective Grounding of Knowledge". Traducción de D. Kolb. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 12(3), pp. 245-266.
- Stolzenberg, J. (2009). "The highest principle and the principle of origin in Hermann Cohen's theoretical philosophy". En R. Makkreel & S. Luft (Eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana: Indiana University Press.
- Strauss, L. (1995). "Existentialism". En *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 22(3), pp. 303-319.
- (1997). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Editado por K. Hart. New York: State University of New York Press.
- (2014). *Sin ciudades no hay filósofos*. A. Lastra y R. Miranda (Eds. y Trans.). Madrid: Tecnos.
- Volpi, Franco. (1999). "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo". Traducido por Alejandro Vigo. *Anuario Filosófico*, 32, pp. 315-342.
- Xolocotzi, Á (2016). "Mundo circundante y mundo de vida en 1919". En *Studia Heideggeriana*, 5, pp. 75-103.
- Xolocotzi, Á., Chávez, R., Gibu, R. (Eds.) (2017). *Mundo y "Mundo-de-vida". Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.