

## La autocomprensión de la filosofía y vida fáctica

### Selfunderstanding of the philosophy and factual life

FRANCISCO ABALO\*  
(Universidad de Chile)

**Resumen:** En el siguiente artículo se aborda el problema de la concepción de sí misma de la filosofía en conexión con la noción de vida fáctica en las lecciones que Heidegger dictara entre los años 1919-1923 en Friburgo. La hipótesis hermenéutica aquí ensayada propone avanzar primero en el modo en que Heidegger plantea la pregunta por la filosofía y cuál es ahí el núcleo problemático, y sólo luego intentar ver cuáles son los elementos formales a los que el tratamiento de la así llamada “vida fáctica” (cualquier cosa que esta sea desde el punto de vista de su descripción) debe dar satisfacción para ser una respuesta a la pregunta. En este sentido la noción heideggeriana de vida fáctica sería una condición metódica básica en relación al proyecto de autocomprensión filosófica.

**Palabras Clave:** fenomenología, hermenéutica, vida fáctica, Heidegger

**Abstract:** The main issue of this article is the problem of the selfconception of the philosophy in connection with the notion of factual life, as far as Heidegger deal with this problem in the early lectures (1919-1923). Based on the hermeneutical conviction that the focus of this lectures is to determine the nature of the philosophical knowledge, the first step is to identify the core problem in the philosophical question about the philosophy itself. Only then is showed the formal elements within the problem of selfunderstanding of the philosophy regarding to which the philosophical description of the factual life must give satisfaction in order to provide an answer to the question. In this sense, with the Heideggerian notion of “factual life” a methodical condition for the project of selfdetermination of the philosophy is established.

**Keywords:** phenomenology, hermeneutics, factual life, Heidegger

### Introducción

Es un aspecto conocido del pensamiento Heidegger la relevancia que tiene en su obra la pregunta “¿qué es filosofía?”. Ciertamente el planteamiento de esta pregunta así como el esfuerzo por responderla con medios estrictamente filosóficos, no es algo exclusivo de

---

\* El siguiente artículo ha sido posible gracias al proyecto de investigación FONDECYT/INICIACIÓN N° 11170331. Agradezco las observaciones a la presentación que sirve de base para este artículo, que en su momento me hicieron los profesores Alejandro Vigo y Ramón Rodríguez en el marco del Congreso Internacional *Inquietud y Experiencia: Para una lectura fenomenológica del presente*, organizado por la Universidad de Sevilla y realizado durante los días 12-14 de septiembre. Asimismo, agradezco al profesor Francisco de Lara por haber abierto un espacio para la discusión de los principales puntos de vistas contenidos en este artículo en el coloquio sobre la filosofía del joven Heidegger que organiza en la Pontificia Universidad Católica de Chile, y finalmente a mi colega y amigo el profesor Luis Placencia que tuvo a bien leer y hacer certeras indicaciones a una versión más primitiva de este trabajo.

Heidegger, sino que incluso se lo puede rastrear hasta los orígenes mismos de esta disciplina intelectual (Platón, Sofista 216c-d). Pero sea como sea esto, lo que es claro para quien conozca mínimamente la obra de Heidegger es que este pensador constituye uno de los ejemplos prominentes de la preocupación por determinar desde la filosofía misma qué es la filosofía. Esta imagen se ha visto reforzada en las últimas décadas en virtud de la publicación y el asiduo estudio que se le ha dedicado a las así llamadas *Frühe Freiburger Vorlesungen* (Lecciones tempranas de Friburgo), que abarcan diversas lecciones dictadas por el joven *Privatdozent* Martin Heidegger entre los años 1919 y 1923<sup>1</sup>. En efecto, tal como ha sido destacado por diversos autores (De Lara 2018, 35; Carl 2018, 3, Kisiel 1993, 117) uno de los hilos que une a todas estas lecciones es precisamente el “problema de la autocomprensión de la filosofía” (*Das Problem des Selbstverständnisses der Philosophie: GA 60, 8*). De esta manera, parece acertado el enfoque que considera estas lecciones como material básico para circunscribir algunas de las líneas fundamentales de la concepción filosófica de Heidegger acerca de la propio acto de filosofar. Por otra parte, cuando se trata de la relevancia en el pensamiento de Heidegger de la pregunta por la filosofía, también habla a favor de un estudio detallado de las lecciones tempranas el hecho ampliamente reconocido de que es una de las marcas distintivas de este corpus textual el gran número de precisiones que el autor hace en orden a esclarecer diversos aspectos metódicos contenidos en su idea de investigación fenomenológica (Rodríguez, 1997 p.14; Vigo, 2014 p.284). En efecto, estas lecciones han constituido una fuente de primer orden para el esclarecimiento y determinación de ciertos aspectos básicos en la idea de ejercicio filosófico que Heidegger propone, y que en la obra tardía parecen operar más bien en el trasfondo<sup>2</sup>. Y aun cuando pueda ser discutible que el problema de la autocomprensión de la filosofía sea exactamente el mismo que el problema de su método, Heidegger parece asumir una relación tan íntima entre ambos problemas que se puede afirmar que para el filósofo justamente por ser la filosofía aquello que él concibe bajo esta denominación, la relación con su método inevitablemente hace de esta actividad una constante “lucha por el método” (*Ringeln um die Methode: GA 58, 135*).

Si bien es cierto que la idea de articular sistemáticamente estas lecciones en el eje del problema de la autocomprensión filosófica parece promisoria, esto parece al menos no lograr identificarse plenamente con otro de los aspectos que más se han realzado del conjunto de esta material. Me refiero a lo siguiente: el problema de la comprensión de sí de la filosofía parece ser ininteligible sin la remisión a lo que, *prima facie*, parece ser el tema básico de la fenomenología tal como la concibe este autor. Es algo que ha devenido consenso el que todas estas lecciones documentan una concepción de lo que en el lenguaje de Heidegger puede ser denominado como “vida fáctica”, de tal forma que desde este punto de vista, el proyecto filosófico juvenil es retratado fielmente bajo la descripción de “fenomenología hermenéutica de la vida fáctica” (Rodríguez 1997). De esta manera, como ha sido correctamente visto, el problema de la autocomprensión de la filosofía en Heidegger requiere, en algún sentido, un tratamiento de la vida fáctica como cierta condición primaria. Cuál sea la justificación de esto

<sup>1</sup> Como es habitual en el marco de la literatura especializada, citaré la mayoría de las obras del M. Heidegger según la *Gesamtausgabe* (en adelante *GA*) editada por Vittorio Klostermann. A excepción de *Sein und Zeit* (en adelante *SZ*), las citas del autor incluyen el número del volumen de la *GA* y a continuación el número de la(s) página(s) en que aparece el texto citado. Todas las traducciones corresponden al autor de este artículo. Por “Lecciones tempranas de Friburgo” (*die Frühe Freiburger Vorlesungen= FFV*) entiendo las lecciones que van del tomo 56/57 hasta el 63 de la *GA*. Como representativo del pensamiento de Heidegger a esta altura de su desarrollo filosófico habría que sumarle al corpus textual de las lecciones tempranas también textos como *Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«* (*GA 9*), el artículo *Über Psychologie de 1921* (*GA 80.1*), como mínimo.

<sup>2</sup> El caso más saliente en los ya no tan recientes estudios de estas lecciones tempranas en relación a la comprensión de ciertos elementos metódicos presentes en el pensamiento más maduro de Heidegger (por lo menos al de la altura de *SZ*) sea el del carácter “indicativo formal” de los conceptos hermenéuticos. Sin pretender ser en absoluto exhaustivo, se pueden consultar algunos los siguientes trabajos al respecto: Oudemans, 1990; Dijk, 1991; Dahlstrom, 1994; Imdahl, 1994; Streeter, 1997; Reis 2000; Rodríguez 2012.

en estas lecciones, no parece ser algo muy claro (Carl, 2018). Pero, si se lo considera desde este enfoque, sí es claro que la relación entre filosofía y vida fáctica es harto más intrincada que la que podría describir el esquema “sujeto cognoscente-objeto de conocimiento”, en donde uno podría sustituir sin mayor problema el primer miembro de este esquema por “fenomenología” y el segundo por “vida fáctica”.

En el siguiente artículo intentaré abordar este problema de un modo no ortodoxo. La hipótesis hermenéutica implica avanzar primero en el modo en que Heidegger plantea la pregunta por la filosofía y cuál es ahí el núcleo problemático, y sólo luego intentar ver cuáles son los elementos formales a los que el tratamiento de la así llamada “vida fáctica” (cualquier cosa que esta sea desde el punto de vista de su descripción) debe dar satisfacción para proveer una respuesta a la pregunta. En otras palabras, lo que intento sostener aquí es que la remisión a la vida fáctica en Heidegger tiene una función predominantemente metódica, i. e., su tratamiento es una condición metódica básica en relación al proyecto de autocomprensión filosófica que Heidegger emprende como tarea eminente en el curso de esta etapa juvenil de su pensamiento<sup>3</sup>. De este modo, el problema de la relación entre filosofía y vida fáctica quedaría mejor capturado en las siguientes preguntas: ¿cuál el núcleo problemático en el problema de la autocomprensión de la filosofía tal que se requiere de un tratamiento de la vida fáctica y cuáles son los rendimientos que se esperan de su caracterización filosófica? Este es, a mi juicio, exactamente el enfoque que Heidegger aplica en el curso de invierno de 1921-1922 llamado *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Sin embargo, antes de avanzar en esta dirección, es pertinente discutir, al menos someramente, la dificultad inherente a la caracterización que intenta captar el hilo central de estas lecciones mediante la expresión “fenomenología de la vida fáctica” o “hermenéutica de la vida fáctica”. Es lo que discutiré en la sección siguiente.

## 1. La noción problemática de “fenomenología de la vida fáctica”

Es bien común considerar el proyecto básico del que estas lecciones tempranas forman parte, como una “fenomenología de la vida fáctica” u otras formulaciones análogas<sup>4</sup>. En un sentido más bien ingenuo esta formulación podría ofrecerse como respuesta a la simple pregunta “¿de qué trata la fenomenología?”. Esta versión ingenua de interpretación contiene evidentemente un problema. Pues, si se lee el genitivo como genitivo objetivo, entonces se podría sugerir que se trata de una relación de índole cognitiva, unidireccional que va del sujeto cognoscente al objeto de conocimiento, algo así una “teoría de la vida fáctica”. Sin embargo, ningún conocedor de estas lecciones podría sostener sin más esta versión, por la razón obvia de que es Heidegger mismo el que casi majaderamente insiste en la diferencia radial entre filosofía y ciencias positivas (cf. Carl 2018, 4), por una parte, y la irreductibilidad de la vida al estatuto ontológico de objeto (cf. GA 62, 48-49, Kisiel 1993, 224, Vigo 2014, 276). Pero asumido esto, es claro, por otro lado, que al menos algunas lecciones directamente tratan de la vida fáctica, en el sentido lato de que exponen elementos centrales de la concepción que Heidegger elabora de esta noción. Ahora bien, el punto clave, como es ampliamente sabido, consiste en que el tratamiento filosófico de la vida fáctica supone condiciones metódicas que no son compatibles con la así

<sup>3</sup> Cf. GA 60

<sup>4</sup> Tomo aquí los términos “fenomenología” “hermenéutica” y “filosofía” de forma coextensiva. Estoy consciente que en un análisis de mayor detalle podría ser inadecuado, toda vez que se ha vuelto célebre la tesis de la “transformación hermenéutica de la fenomenología” defendida por Kisiel (1993) y Rodríguez (1997). La relevancia de esta discusión es más bien indirecta y oblicua para los efectos del presente artículo.

llamada “actitud teórica”<sup>5</sup>. Es en principio a lo que apunta el filósofo cuando caracteriza su proyecto filosófico como “ciencia del origen” (*Urprungwissenschaft*: GA 58, 1) o “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*: GA 56/57, 13)<sup>6</sup>. En este sentido la filosofía (fenomenología) es investigación de la vida fáctica “como ella se origina, como emergiendo desde un origen” (GA 58, 81). Ahora bien, descontando el problema de que no resulta claro en estas lecciones qué significa considerar algo desde el punto de vista del “origen” o de forma “originaria”<sup>7</sup>, Heidegger parece ser también ambiguo en relación a la identificación de la vida fáctica con lo “originario”. Por una parte, la vida fáctica constituye el fenómeno originario (*Urphänomen*: GA 59, 18) en el que, entre otras cosas, “surge la filosofía y al cual retorna” (GA 60, 8). En una dirección que va en esta línea Heidegger concibe la anterioridad genética de la vida fáctica en términos de condición que provee de ese suelo de experiencia básico requerido por el conocimiento científico considerado precisamente como una modificación actitudinal de la vida (GA 58, 66). La filosofía sería, por lo menos desde este punto de vista, ciencia originaria por tratar “preteóricamente” precisamente de ese suelo de experiencia anterior a la ciencia (GA 56/57 96-97; cf. Vigo 2014, 274ss.; Carl 2018, 4). Por otra parte, en cambio, es un problema central para Heidegger el carácter fenoménico de este origen, lo cual implica la paradójica tesis de que no esté ahí dado sin más en la vida fáctica, sino que sólo puede ser accesible en y a través de la ciencia del origen (GA 58, 27, 169). El “origen” de la vida fáctica no es la vida fáctica ni está dado en ella. En este sentido, la vida fáctica constituye un punto de partida (*Ausgangspunkt*) que conduce *ante* la filosofía (*vor die Philosophie*) pero no hacia dentro de ella (*nicht bis zu ihr hin*) (GA 60, 10). De esto uno puede sacar una peculiar conclusión, a saber, la vida fáctica, por una parte, constituye el ámbito de investigación filosófica, por originaria y preteórica, y sin embargo no lo es, justamente por no alcanzar en sí misma este carácter originalísimo que busca actualizar la filosofía. ¿Cómo se entiende? Sea como sea esto, la ambivalencia recién mencionada es al menos documento que la relación entre filosofía y vida fáctica en Heidegger es todo menos que algo simple.

Parte del problema estriba en que no es claro si “vida fáctica” es un término unívoco. Pero además de este problema, el asunto está sobre cargado precisamente porque Heidegger no parece usar un solo término, sino que hay a lo largo de sus lecciones una peculiar inestabilidad terminológica. Veamos esto con un poco de detalle. Por lo pronto el término “*faktisches Leben*” aparece recién a contar de la segunda de estas lecciones (GA 58, 41), y se alterna con expresiones como “*Leben and und für sich*” (GA 58, 2), “*Leben an sich*” (GA 58, 79) o simplemente “*Leben*”, en el entendido de que en esta noción de vida se trata de “mi vida, tu vida, vuestra vida, nuestra vida” (GA 58, 30). A su vez en esta lección aparece el término idiosincrático que también reaparecerá en otras lecciones: “*faktische Lebenserfahrung*” (GA 58, 102). Es esta lección la que por primera vez sostiene, sin excluir el carácter fundamentalmente problemático, que filosofía es ciencia “del origen del espíritu en y para sí— ‘la vida en y para sí’” (GA 58, 1), esto es, “ciencia originaria”. En la primera de estas lecciones, en cambio, el término no aparece, aunque sí usa la expresión “*Leben*”, en el sentido de vida personal (*Jedes Dasein persönlichen Leben*, GA 56/57, 4) y, por primera vez, “vida en sí y para sí (GA 56/57, 116). A su vez, aquí encontramos el primer registro de una noción que resulta de gran relevancia en la concepción heideggeriana de la vida fáctica, que es la que recoge la expresión “*Umwelterleben*” (GA 56/57, 93). En la lección del semestre de verano de 1920 (GA 59), es nuevamente considerada la vida como fenómeno originario (*Urphänomen*: GA 59, 18), y nuevamente se habla aquí de “*faktische Lebenerfahrung*” (GA 59, 36). En su curso dedicado a la fenomenología de la religión (GA 60),

<sup>5</sup> El tópico ha sido ampliamente discutido por la literatura especializada. Cf. Rodríguez 1997, 29-32; Vigo 2014, 274-283.

<sup>6</sup> Es algo digno de nota que la denominación “ciencia originaria” o ciencia del origen” para caracterizar a la filosofía desaparece a partir del semestre de verano de 1920 (GA 59)

el término dominante es nuevamente “*faktische Lebenerfahrung*” (GA 60, 8), aun cuando encontramos ya aquí expresiones como “*faktisches Dasein*” (GA 60, 52) o “*faktisches Lebensdasein*” (GA 60, 54). Desde el punto de vista del uso de los términos, el así llamado “Informe Natorp” (GA 62, 345-399), es un documento interesante pues junto a expresiones como “*faktisches Leben*” (GA 62, 349) o “*Leben*” (GA 62, 357) aparece el de “*Faktizität*” (GA 62, 359), lo cual marca el punto de partida de la tendencia a ir abandonando las expresiones relacionadas con el vocablo “*Leben*”. Esta tendencia tiene un grado mayor de acentuación en la última de estas lecciones (GA 63), en donde el término predominante es justamente el de “*Fatizität*”.

Uno podrá objetar que esta inestabilidad terminológica se explica por el carácter seminal de estas investigaciones, lo que, no obstante, no debiese afectar la una unidad de concepción a la cual remiten todos estos términos. Si bien esto se lo ha tendido a tomar como algo más o menos obvio, W. Carl en un trabajo reciente (2018) aporta razones de peso que hacen discutible la asunción de univocidad<sup>8</sup>. Justamente este autor desarrolla la tesis según la cual “es digno de nota... que Heidegger despliega diversas teorías del sí mismo (*Selbst*), que hacen explícita de modos diferentes la conexión de la experiencia de sí mismo y de la experiencia de la vida fáctica en un mundo, modos que sin embargo no pueden ser puestos en armonía” (2018, 2). De esta forma, la tesis central de su estudio consiste en que “la teoría del ser-en-el mundo cotidiano desarrollada en SZ está determinada por una concepción del sí mismo que se vuelve cada vez más dominante en las lecciones [tempranas] y se diferencia radicalmente de otra explicación contemplada tempranamente” (2018, 1)<sup>9</sup>. Evidentemente no podré aquí extenderme en los aspectos siquiera centrales y en los alcances que tiene este brillante trabajo para el estudio del pensamiento de Heidegger. Lo que sí me interesa destacar es que según la reconstrucción de

<sup>8</sup> De Lara parece insinuar la existencia de dos concepciones de la vida en Heidegger, una de las cuales el identifica con la “vida en sí”, la otra en cambio con la “vida en sí y para sí” (vida autotransparente, vida filosófica) (2018, 35). Es cierto que ambos giros, de evidente resonancia hegeliana, están documentados en las lecciones de Heidegger, específicamente en GA 58, que es de dónde De Lara saca esto. No es claro, sin embargo, que en esta lección ambos términos apunten a una distinción como la que pretende el estudioso. Pero incluso dando por bueno este punto, en este trabajo no queda claro si la distinción implica la diferencia modal de una misma estructura intencional o diversas estructuras intencionales. Pues De Lara parece reconocer que “la vida tendría *siempre* esta estructura [se refiere a la triple estructura de sentido]” (2018, 4; destacado mío), pero a la vez plantea que el trabajo filosófico de Heidegger estribaría en la tarea de “dilucidar la posibilidad de vida filosófica en su génesis a partir de la vida cotidiana y en su particular forma de *transformar la estructura intencional* de dicha vida” (2018, 53; destacado mío). Admito que no comprendo bien como sería posible una transformación *estructural* de la vida intencional sin que esto socave la estructura misma que se supone tiene siempre la vida intencional, con lo cual, parece, dejaría de ser simplemente tal. Este tipo de confusiones, creo, se asienta en una polisemia no domesticada del término “vida” y, en el fondo, no hace sino documentar la peculiar ambigüedad del propio Heidegger en su tratamiento del asunto.

<sup>9</sup> El punto principal para Carl en esta distinción es que la teoría acerca de ser sí mismo, que ve esbozada en la sección de apéndices en la edición de la lección del semestre de invierno 1919-1920 (GA 58), es radicalmente distinta de la que ya en estos años se va volviendo “más dominante” y que impregna por completo la posición de SZ, y a diferencia de esta contiene un potencial crítico de gran rendimiento para la “discusión actual del tema del sí mismo” (2018, 159). Es precisamente en el tercer capítulo de este estudio en el que se desarrolla este potencial crítico, depurado de los intereses idiosincráticos de la filosofía de Heidegger, al ponerlo en neto contraste con los aspectos deficitarios de varias de las teorías actuales del sí mismo. Esta interpretación parece asumir las siguientes tesis: 1) al menos hay dos concepciones “radicalmente diferentes” de ser sí mismo en Heidegger, 2) que el problema filosófico que implica la noción que expresa el término “sí mismo” en Heidegger está orientado a partir de conexión con la vida de todos los días en la que cada uno de nosotros mismos está envuelto en el mundo de cosas y de otros seres humanos con los que interactuamos (vida fáctica), 3) que la variación en la concepción del sí mismo implica también una variación en la concepción de la vida fáctica, 4) que la diversidad de concepciones se debe al entremezclamiento de “diversos intereses que no pueden ser puestos en armonía entre sí” (2018, 1). Las tesis mencionadas, sobre todo la formulada en tercer lugar, son especialmente relevante para la presente discusión, pues vuelven problemático el supuesto básico implícito en la caracterización de estas lecciones como “fenomenología de la vida fáctica” toda vez que la expresión “vida fáctica”, y las expresiones afines presentadas más arriba, no apuntan siempre y en todos los casos exactamente a lo mismo.

Carl en el concepto que el llamada “dominante”<sup>10</sup> quedan recogidos esos aspectos deficitarios que caracterizan a la vida fáctica como, por ejemplo, un “palidecimiento de la significatividad” (*Verblässen der Bedeutsamkeit*, GA 59, 37), una cierta “indiferencia en relación al cómo del experimentar” (*Indifferenz in Bezug auf die Weise des Erfharens*, GA 60, 12) y una “tendencia cadente a propender a los contextos de significación del mundo experimentado de forma fáctica” (GA 60, 17). Es justo en este sentido deficitario que la vida fáctica hace de contracara de la filosofía, entendida esta como conversión (*Umwandlung* GA 60, 10) o movimiento contraruinante (*gegenruinante Bewegtheit*, GA 61, 153). El punto básico parece estribar en que justamente una concepción de vida fáctica como la señalada está directamente correlacionada con la tarea de autocomprensión de la filosofía, que es en este contexto preciso en el que rinde su plena función el concepto que realiza los elementos deficitarios de la vida fáctica. Tal como lo ha observado Carl, el interés por la vida fáctica y la concepción de ella que domina en las lecciones de Heidegger está condicionado, en último término, por “el proyecto de ganar una nueva autocomprensión de la filosofía” (2018, 59). En este sentido, la pluralidad de concepciones de la vida fáctica supone un contexto de problemas no necesariamente concordantes entre sí, uno de los cuales es el de la autocomprensión de la filosofía.

Aparte de la nota obvia de precaución al hablar de “fenomenología de la vida fáctica” como un proyecto homogéneo y sin ambigüedades internas, si el punto de Carl se da por bueno, entonces esto tiene una importante consecuencia para la presente discusión, a saber, que eso a lo que apunta el término “vida fáctica”, bajo una cierta concepción, no es únicamente la respuesta a la pregunta “¿de qué trata la filosofía?”, sino que la remisión a algo tal y el tratamiento filosófico que de ese fenómeno se hace cargo, están al servicio de un propósito anterior, el de elaborar una comprensión acerca de la propia actividad filosófica. De ahí que “vida fáctica” no esté considerada en toda su amplitud posible, sino sólo en la exacta medida en que condiciona las posibilidades de un “autoesclarecimiento filosófico”. La expresión “fenomenología de la vida fáctica” no fija el tema de la filosofía, sino que, en función de una restricción del concepto de “vida fáctica”, expresa a lo más una condición metódica para la propia determinación de la filosofía<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Frente a la concepción dominante Carl destaca otra, que él ve esbozada en el apéndice B de GA 58, específicamente en lo que parecen haber sido los esbozos del cierre de esta lección recogidos en las anotaciones de Becker. Esta segunda concepción consiste para este autor en que “el tenerme a mí mismo [*Michselbsthaben*] en mi vida ‘hilada mundanamente’ es por cierto la vida del mundo de sí mismo precisamente gracias a la cooriginariedad del mundo en torno, del mundo compartido y del mundo del sí mismo, pero este mundo no tiene que ser entendido como una existencia personal en la que se acentúa ‘el mundo de la experiencia interna’; y la experiencia de un mundo de la vida no está de algún modo agudizado en esa dirección.” (2018, 39). Lo que aquí destaca el estudioso es que hay en estos apuntes de Heidegger una concepción de ser sí mismo y de la vida fáctica que no supone la primacía del mundo del sí mismo en relación a la constitución de sentido, sino una articulación *ab ovo* (*urprüngliche Artikulation*) entre los tres aspectos del mundo que Heidegger distingue en esta misma lección: mundo circundante (*Umwelt*), mundo en común (*Mitwelt*), mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) (GA 58, 45-46). Se destaca nitidamente de la más dominante también esbozada en esta lección (todavía bajo presupuestos psicologistas, cf. Carl 2018, 24-29) y desarrollada en las subsiguientes desde un enfoque no psicológico (cf. Carl 2018, 40-72). En lo medular, con esta concepción Heidegger esta asume la tesis básica la acentuación (*Zugspitztheit*) del mundo del sí mismo en la constitución de sentido, diluyéndose con ello la cooriginariedad de la concepción anterior. Dicho de otra forma, Heidegger asume aquí la posición de que la significatividad de lo que se nos muestra en el mundo supone como condición formal la preeminencia de la vivencia que tenemos de nosotros mismos en ese mundo.

<sup>11</sup> En un reciente artículo (2018), De Lara parece indicar en la misma dirección. Pero en su caso el quicio del asunto radica en las relaciones genético-motivacionales entre vida fáctica y filosofía. En efecto, su reconstrucción queda retratada nuclearmente en las siguientes frases: “A fin de esclarecer la posibilidad filosófica de vida en su estructura intencional y en su génesis, es necesario para Heidegger partir con un análisis del ámbito en el que dicha posibilidad irrumpe —se origina— y de la manera de vivir que es propia de dicho ámbito, de la cotidianidad. La tarea fenomenológica, por tanto, deberá ponerse en marcha llevando a cabo un análisis de la estructura de la vida fáctica.” (2018, 36). La idea de considerar el tratamiento filosófico de la vida fáctica como haciéndose cargo de las condiciones genéticas de la filosofía ya está sugerido por Kiesel (1993, 117). En ambos autores, no obstante, no es claro que tipo de relación de antero-posterioridad establecería un orden genético-motivacional (no causal). De Lara

En las secciones siguientes intentaré considerar el asunto desde este enfoque, que nombraré, para abreviar, “metódico” (a diferencia de “temático”). No discutiré sobre el contenido de los pormenorizados análisis que hace Heidegger sobre el vivir fáctico, de gran riqueza y profundidad. Más bien, visto desde aquí se hace prioritario tratar de fijar primero el modo del plantamiento y el núcleo problemático de la pregunta filosófica por la filosofía misma. La siguiente sección es un ensayo por perfilar esto. En la última sección de este artículo intentaré bosquejar algunos requerimientos que el problema de la autocomprensión filosófica parece exigir del tratamiento de la “vida fáctica”. El material básico de las siguientes consideraciones se halla en la lección invierno de 1921/1922 (GA 61).

## 2. La concepción previa de la filosofía implica la noción de filosofía como problemática para sí misma

Como es sabido, y tal como el título lo indica, esta lección (GA 61) constituyen la antesala de las interpretaciones sobre Aristóteles que Heidegger llevará a cabo en la lección del semestre siguiente (GA 62). El que la lección aquí en comento, en cambio, no haya un tratamiento específico de la obra de Aristóteles<sup>12</sup>, lo explica el hecho de que aquí la pretensión del filósofo está en mostrar cómo una interpretación fenomenológica de la filosofía del estagirita supone una adecuada claridad acerca de “una cierta problemática filosófica concreta” (GA 61, 11), lo cual, a juicio de Heidegger implica una claridad suficiente acerca del asunto de la filosofía, de su punto de partida, de su forma de proceder,- en una palabra- de la respuesta a la pregunta definicional ¿qué es filosofía? (GA 61, 12). En este sentido la lección es una introducción a los aspectos metódicos de la investigación fenomenológica.

Dado que la tarea de la lección se enfoca en darle respuesta a la pregunta ¿qué es filosofía? (GA 61, 13), y esto implica, *prima facie*, definir un objeto, Heidegger asume que lo filosóficamente relevante es establecer los criterios propios que permiten una definición en el marco de una investigación fenomenológica. Se trata de lo que él llama el “la tarea de la definición” (*Definitionausgabe*). No me detendré detalladamente aquí en el complejo problema del modelo de definición y cómo, ya en este nivel, Heidegger introduce una versión de su conocida “estructura de sentido”. En el caso del presente objeto (la filosofía), creo que lo esencial de este modelo definicional, que Heidegger llama “definición principal” (GA 61, 25) y también “filosófica” (GA 61, 19), estriba en que el giro “definición *de* la filosofía” implica un doble sentido del genitivo: como genitivo objetivo y subjetivo. En sentido objetivo en la medida en que se trata de la definición de un objeto (*Gegenstand*), “así llamado filosofía” (GA 61, 31) (el *definiendum*). Subjetivo en la medida en que el contenido definitorio (el *definiens*) debe satisfacer ciertos criterios que hacen de la definición de cualquier objeto una definición propiamente filosófica (GA 61, 58). Es decir, la definición principal tiene que ofrecer en la formulación de la definición los criterios de satisfacción para definir filosóficamente cualquier objeto, *incluida la propia filosofía como acto de definición*. En este sentido la definición filosófica es doblemente filosófica: por el objeto de su definición tanto por el modo. El problema, dicho en bruto, pareciera implicar que lo que se busca definir (la filosofía) está supuesto anticipadamente en las condiciones formales (filosóficas) de la definición. Ya en la

---

parece suponer que habría un “experiencia [¿prefilosófica?] del mundo del sí-mismo como aquello que está siempre en juego en la vida fáctica y a partir de lo cual se define qué y cómo se vive” (2018, 51), de la que la filosofía haría su motivo, es decir, que de esta experiencia de sí la filosofía recibiría “su impulso”. En esta versión pareciera que se trata de un orden de precedencia entre “experiencias”, lo cual, hasta donde uno puede entenderlo, supone anterioridad en el tiempo de la primera (la prefilosófica) sobre la segunda (filosófica). Como trataré demostrarlo en un orden genético motivacional hay otros aspectos implicados que podrían enriquecer su comprensión.

<sup>12</sup> Hay una referencia más bien oblicua, pero decisiva, en GA 61, 117, a propósito del problema del movimiento. En la misma guisa: GA 61, 112.

primera de las lecciones de este ciclo Heidegger apunta al carácter problemático que implica la estructura de la pregunta por la filosofía planteada de esta forma, problemática que no es posible de neutralizar, pues reside en definitiva en la “circularidad” (*Zirkelhaftigkeit*) en la idea misma de la ciencia originaria, es decir, la dificultad básica presente en una concepción de la filosofía como ciencia originaria según la cual no puede derivar sus principios de ninguna otra ciencia o actividad humana, sino que ella desde sí misma tiene que darse a sí misma sus propios fundamentos y supuestos (GA 56/57, 16)<sup>13</sup>. Pero sea como sea esto, en esta lección se avanza hacia un modelo definicional que en principio debiese tener el potencial para superar la circularidad inherente a la pregunta tal como la dispone el filósofo. Este modelo definicional está sustentado en la así llamada concepción indicativo formal de los conceptos fenomenológicos (GA 61, 32) lo cual, dicho muy en grueso, consiste en que el *definiens* da, no un contenido proposicional en sentido estricto, sino una indicación hacia una situación de comprensión del *definiendum* alcanzada (hecha propia) performativamente (ejecutivamente) por el propio ejercicio de comprensión que ha seguido esa indicación. Una definición filosófica no nos dice qué es X, sino bajo cuáles condiciones performativas es posible llegar a comprenderlo (GA 61, 42-43)<sup>14</sup>.

Dicho lo anterior, pasemos a la definición filosófica de la filosofía:

*Filosofía es comportarse principal y cognitivo con relación al ente como ser (sentido de ser), de forma tal que a ese comportarse, en ese comportarse y para ese comportarse, le va a la vez el ser respectivo (sentido de ser) del tener del comportarse (GA 61, 60)<sup>15</sup>.*

No intentaré desentrañar el sentido de esta frase en toda su complejidad, ni me referiré en detalle a cómo ya aquí está *in nuce* la pregunta que domina el pensamiento maduro de este filósofo. Por otra parte, es bien pertinente notar que el término “comportamiento” (*Verhalten*, GA 58, 52) implica al menos uno de los aspectos de lo que Husserl entendiera bajo la denominación de “acto” (cf. LU V §41, 493), a saber, la *intencionalidad*<sup>16</sup>. Pero lo decisivo, a mi juicio, se juega en que justamente esta definición es una indicación para la comprensión— que no es sino ella misma en la forma de un comportamiento— en la medida en que ofrece el objeto formalmente *como comportamiento, como algo que tiene la estructura de la*

<sup>13</sup> Heidegger expresa todavía más plásticamente esta dificultad de la circularidad en la ciencia del origen, a saber, la de “tirarse del propio moño [para salir] del pantano (de la vida natural)” (*des sich selbst am eigenen Schopf aus dem Sumpf (des natürlichen Leben)*; GA 56/57, 16). Heidegger llama a esto “el problema Münchhausen del espíritu”, con lo cual remite claramente a la siguiente anécdota del personaje literario del siglo XVIII: “Otra vez quise atravesar un pantano, que no pareció tan amplio al principio como lo hallé cuando estaba en medio del salto. Suspendido en el aire de la vuelta nuevamente al punto de partida, para tomar un mayor impulso. Sin embargo, la segunda vez que salté me quedé corto de nuevo, y no alcancé a llegar a la otra orilla hundiéndome en el pantano hasta el cuello. Inevitablemente me habría tenido que morir, si la fuerza de mi propio brazo no me hubiese sacado de mi propio moño a mí junto a mi caballo, que agarraba firme con mis rodillas.” (*Ein andres Mal wollte ich über einen Morast setzen, der mir anfänglich nicht so breit vorkam, als ich ihn fand, da ich mitten im Sprunge war. Schwebend in der Luft wendete ich daher wieder um, wo ich hergekommen war, um einen größern Anlauf zu nehmen. Gleichwohl sprang ich auch zum zweytenmale noch zu kurz, und fiel nicht weit vom andern Ufer bis an den Hals in den Morast. Hier hätte ich ohnfelbar umkommen müssen, wenn nicht die Stärke meines eigenen Armes mich an meinem eigenen Haarzopfe, samt dem Pferde, welches ich fest zwischen meine Kniee schloß, wieder herausgezogen hätte.*) Cito el pasaje de la versión alemana *Des Freyherrn von Münchhausen Wunderbare Reisen* (1786) de Gottfried August Bürger, que es la traducción pero también una ampliación del original en lengua inglesa *Baron Munchausen's Narrative of his Marvellous Travels and Campaigns in Russia* (1785) de Rudolf Erich Raspe. En efecto la “traducción” incluye episodios que no están narrados en el original, como el citado más arriba.

<sup>14</sup> Para bibliografía relativa a la noción de indicación formal, véase nota 3 del presente artículo

<sup>15</sup> El texto en el original es como sigue: “*Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem al Sein (Seinsinn), so zwar, daß es im Verhalten für es auf das jeweilige Sein (Seinsinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mit ankommt*”

<sup>16</sup> No pretendo discutir aquí acerca de cuál sea la versión husserliana de la estructura intencional de las vivencias que toma como referente Heidegger (si la “psicológica” de las *LU* o la trascendental de *Ideen I*. Considero correctas las conclusiones de Rodríguez presentadas en *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997, 36-48)

*intencionalidad*. En otras palabras, la definición reclama para ser seguida de un comportamiento que desde la partida busca comprender (ejecutar) ese mismo comportamiento, justamente sólo y en cuanto comportamiento.

Ahora bien, la dificultad para interpretar esta definición de filosofía no sólo estriba en el ya célebre farragoso estilo de Heidegger. Me parece que más bien apunta a lo siguiente: si se quiere conservar el carácter de principio contenido en una definición filosófica tenemos que abandonar la referencia intencional a algo en el modo del objeto de esa referencia y concentrarnos en carácter intencional mismo del acto, lo cual o bien nos lleva a un círculo recursivo infinito (como presumiblemente pasa con estas frases) o se hace la salida al considerar el acto intencional como objeto de nuestra referencia intencional, y con ello traicionar su modo de ser y perderlo. Hasta donde puede verlo, Heidegger se vincula en un formato idiosincráticamente fenomenológico, sabiéndolo o no, a ese ese viejo problema filosófico que el idealismo alemán vio en el “principio de la unidad sintética de la apercepción” como “principio supremo de todo uso del entendimiento” (KrV, B136), es decir, el problema que concierne a la forma de aparición para la conciencia de la conciencia de sí mismo como principio fundamental de la referencia objetiva a los objetos dados en nuestra experiencia. En este sentido, por ejemplo, R. Pippin ha hecho interesantes observaciones sobre los paralelismos entre la concepción hegeliana de la autoconciencia (a diferencia de la sostenida por el idealismo alemán desde Kant) y la estructura del cuidado en Heidegger (2014, 36). Ciertamente no quiero decir con esto que Heidegger apunte con su definición de filosofía a este problema en estos términos, aun cuando la referencia expresa al pensamiento de Fichte y Hegel hace plausible pensar que esto estaba al menos en el horizonte filosófico de Heidegger. De hecho, Heidegger rescata la figura de Hegel por cuanto fue el único que no cayó en la trampa “epistemológica-trascendental” de pensar que la reflexión documentaría lo inmediatamente evidente que tendría el carácter autorreferencial del sujeto (GA 61, 150). Si se acepta esto, se puede caracterizar al problema nuclear incoado en la definición de filosofía en términos del problema del pretendido carácter inmediatamente cierto que el sujeto tendría para sí mismo por la vía de una reflexión reductiva de la esfera de los objetos trascendentes. El problema que aquí asecha es justamente el de una objetualización recursiva de la conciencia operada por esta vía, esto es, el problema inherente a la autorreferencia. Esto, por su parte, parece tener puntos de inconsistencia con otro motivo fundamental de la fenomenología, a saber, el de intentar preservar la estructura intencional, la esencial dirección a objetos, como estructura no reductible a un objeto o a su forma de presentación.

Antes de pasar al otro momento, quisiera hacer un par de advertencias. Es cierto que inmediatamente después de formular la respuesta formal a la pregunta, Heidegger refiere a la vida fáctica como aquel dominio desde el cual se gana genéticamente la situación de apropiación de lo indicado formalmente. En otras palabras, el arco argumental de esta lección apunta a despejar el elemento motivacional en el dominio preteórico de la vida fáctica que permite comprender la posibilidad del comportamiento filosófico desde su origen. Este esquema genético permitiría, por cierto, introducir un diferencial que salve el problema de la autorreferencia. La filosofía, en el fondo, no remitiría a sí misma, sino a la vida fáctica como su horizonte genético.

Pero el punto es más delicado, pues la remisión a la vida fáctica, en el contexto de esta lección, no es temática (el objeto del cual la filosofía trataría), sino metódica (el análisis persigue mostrar en qué medida el estímulo de la filosofía de “determinarse a sí misma” está dado ya en un nivel prefilosófico), como ya lo habíamos apuntado en la introducción de este artículo. El problema de la “autorreferencia”, lejos de resolverse, parece desplazarse a un plano más básico, en el que incluso ya no tiene sentido hablar en estos términos sin riesgo de desdibujar el

fenómeno al que se apunta. En segundo lugar, el tránsito no deja de ser abrupto (GA 61, 78)<sup>17</sup>. Tal vez con la remisión a la vida fáctica uno esperaría un relato de circunstancias actuales que justifique el desarrollo del pensamiento filosófico. Nada de esto hay en el curso de la lección. El tránsito parece abrupto porque la remisión a la vida fáctica, si se entiende por ello el horizonte histórico-vital concreto en que nos desarrollamos y en el que nos desenvolvemos con plena familiaridad (por ejemplo, la situación de la universidad moderna, la situación político-cultural, o cualquier otra cosa) no es aludido aquí directamente. Heidegger excluye esto, como tarea inmediata al menos (cf. GA 58, 62-83). La remisión a la vida fáctica como dominio desde el que debiese surgir el motivo de la filosofía concierne “al sentido de existencia” (*Daseinssinn*) de lo que fenoménicamente podría documentarse también en las “actuales circunstancias”<sup>18</sup>. Pero lo que describe a continuación es justamente la facticidad en su sentido de existencia, lo cual implica, una descripción desde el punto de vista filosófico y no desde el que se describiría la vida fáctica a sí misma, descripción de sí que no requiere de ninguna filosofía y que, más aun, la resiste<sup>19</sup>. Por otra parte, es a partir de esta remisión a la vida fáctica bajo el aspecto de su “sentido de existencia” lo que da cuenta de que Heidegger hable de la filosofía como un “contra movimiento” (*Gegenbewegung*) dirigido precisamente contra la vida fáctica (GA 61, 132.). Si uno quisiera expresarlo en término genético, lo que motiva a la filosofía es lo que motiva que “las actuales circunstancias” se ofrezcan las más de las veces en ese aspecto que no parece al menos reclamar para sí ningún ejercicio metódico de comprensión y que más bien lo resiste por innecesario.

### 3. La necesidad metódica de la remisión a la vida fáctica

Retomaré ahora desde un poco más atrás e intentaré reformular el problema de la autorreferencia en una versión más apegada a lo que moviliza esta lección. Heidegger, al comienzo de su análisis del sentido ejecutivo de la vida fáctica en términos de “ruina” (GA 61, 131-155), muy marginalmente, pero, a mi juicio, muy decisivamente hace las siguientes preguntas y afirmaciones:

*Lo que desde siempre me ha inquietado: (A) ¿acaso la intencionalidad ha caído del cielo? (B) Si es algo último: ¿en qué terreno último hay que asumirla? (...) (C) Hay que “aclarar” el hecho de que yo tenga que vivir y ser intencional? (D) ¿Concebir la cuestionabilidad como tal! (E) ¿En consecuencia, la intencionalidad es la estructura fundamental de todas las estructuras de la facticidad! (...) (F) ¿Cómo y con qué amplitud ha sido vista la intencionalidad? (G) ¿En qué dirección y con qué medios ha sido interpretada? (H) ¿Qué ha inhibido su apropiación? (GA 61, 131)<sup>20</sup>.*

<sup>17</sup> Me refiero al tránsito de la segunda parte (“¿Qué es filosofía?”, GA 61 11-78) a la tercera (“La vida fáctica”, GA 61 79-155)

<sup>18</sup> Un intento reductivo que va de las “actuales circunstancias” a los aspectos formales de la vida fáctica que en ellas se exhibe, tanto en el caso específico de la conciencia histórica del presente como en el de las tendencias de la filosofía actual, aparece en GA 63, 35-50.

<sup>19</sup> En efecto, tal como lo ha desarrollado Heidegger en varias de estas lecciones, una de las notas peculiares de la experiencia fáctica de la vida consiste en su autosuficiencia comprensiva (*Selbstgenügsamkeit*). Para esto véase: GA 58, 30-32; GA 60, 12; también las penetrantes observaciones de Carl al respecto: 2018, 15-16.

<sup>20</sup> El lector debe estar atento a que he identificado la serie de giros lingüísticos (aserciones, preguntas, exclamaciones), con las ocho primeras letras del abecedario escritas en mayúsculas, cosa que no está presente en el original. La importancia de este detalle estriba en que en los siguientes párrafos haré referencia a estas expresiones mediante estas letras mayúsculas. En el original el texto es como sigue: “*Was mich von jeher beunruhigt: Ist Intentionalität vom Himmel gefallen? Wenn ein Letztes: in welcher Letztheit hinzunehmen? Doch nicht gesichert in einer bestimmten theoretischen Auffindbarkeit und Erfahrbarkeit. Daß ich intentional leben und “sein” muß, “erklären”! bzw. die Fraglichkeit als welche ergreifen! Entsprechend für alle kategorialen Strukturen der Faktizität ist Intentionalität deren Grundstruktur....Wie man, wie weit man Intentionalität gesehen hat, bzw. in welcher Richtung und mit welchem Mitteln umgedeutet, was ihre Aneignung gehemmt hat*”.

Sin exageración, este pasaje puede ser considerado como el núcleo de la inquietud que anima el desarrollo de esta lección al menos, si es que no de muchas otras de este ciclo. Documenta aquí lo que a Heidegger ha inquietado desde siempre (*von jeher*), al menos hasta este punto de su desarrollo intelectual. Y esto se concentra en la exigencia de poner en claro el hecho de que *se supone que yo soy y vivo intencionalmente*. Lo que motiva a Heidegger a preguntar es lo inquietante que resulta la estructura intencional de aquello que en un plano de discurso prefilosófico miento cuando digo “mi vida”. Pero justamente lo que inquieta de la estructura intencional es precisamente que ella no puede caer del cielo o, lo que es lo mismo, ser asumida sin más como algo dado<sup>21</sup>. La mención que inmediatamente a continuación se hace de Husserl, atesta con toda nitidez que en estas pocas líneas está el punto preciso de la confrontación entre discípulo y maestro. En efecto, páginas más adelante, aunque sin mencionarlo por su nombre (GA 61, 149-152), Heidegger parece estar apuntando a Husserl, en la medida en que en el pensamiento del maestro la dirección y horizonte de captación de la intencionalidad sería “el velado sujeto trascendental” (Husserl, cf. EU §11, 46), y esto implica “una intuición plenificante en las diversas tendencias cognitivas de campos objetuales referibles y que por consiguiente tiene sus propias relaciones teóricas de evidencia, justificación y validez” (GA 61, 152)<sup>22</sup>. Esto significa que el modelo de autorreferencia reflexiva, mediado por reducciones, lleva indefectiblemente a una intuición de sí cuyo modelo de evidencia está cortado a la medida de la aparente inmediatez incólume con que nos enfrenta el mundo de objetos (GA 61,153)<sup>23</sup>. Por ello no es descabellado pensar que ya aquí Heidegger está discutiendo con el modelo de donación del sujeto para sí mismo tal como cree detectarlo en el modelo husserliano. Como es sabido tal cuestión está plenamente vigente en los años de su madurez y tiene un lugar central en la concepción heideggeriana de la subjetividad todavía a la altura de Ser y tiempo (cf. SZ: §25, 115)

Sea como sea esto, lo importante está en las direcciones que estas preguntas presentan. Como intentaré mostrar sumariamente, la remisión a la vida fáctica pretende ser una redescrición *ab ovo* de la intencionalidad tal que se disuelva el carácter inmediato (en evidencia intuitiva) con que se supone que debe presentarse ante sí el sujeto por la vía de la reflexión. No es que Heidegger pretenda negar el elemento “autorremisivo” que la intencionalidad supone y que, por ejemplo, se desarrolla como tendencia expresa en la posibilidad de la filosofía, sino que esto no se conserva en su sentido propio si se lo pretende constituir a partir de un modelo de evidencia intuitiva de lo inmediato.

Pero primero un análisis de las preguntas y afirmaciones contenidas en la cita de arriba:

- 1) Evidentemente la mayoría de las preguntas y afirmaciones apuntan al propio ejercicio de “aclaración”, “concepción”, e integran preguntas acerca de la recta forma de emprenderlo. En este sentido algunas de ellas- sobre todo (F) y (G)- refieren a aspectos metódicos y se hace la pregunta acerca de ellos.
- 2) Pero estas preguntas parecen estar cimentadas sobre aquello inquietante en lo que repara Heidegger, a saber: asumiendo que aquello que se mienta con la palabra “intencionalidad” es lo que se supone que soy y constituye formalmente mi vivir de aquí y ahora-(C) y (D)-, su forma de darse es irreductible a toda forma de donación inmediata, no está sin más ni más

<sup>21</sup> Esta sobre la condición el carácter de “dado” de la vida fáctica desde el punto de vista de su origen es especialmente relevante en la lección que dedicara Heidegger a los problemas fundamentales de la fenomenología. Cf. GA 58, 131-135; 223-227.

<sup>22</sup> En el original el texto es como sigue: “...die [anstellungmäßigen Selbstgegebenheit] sich als erfüllende Anschauung in verschiedenen, von kennnismehmend-explicierender Tendenz betrefffbaren Gegenstandsgebiet ausformt und demsprechend ihre eigenen theoretischen Evidenz-, Recht-, und Geltungsanspruchsverhältnisse hat.”

<sup>23</sup> Cf. Rodríguez 1997, 86-100.

ahí, no cae del cielo, no se puede, por su propia constitución, tener de ella una intuición, si por intuición se entiende: evidencia de algo en el modo de lo inmediato.

- 3) Uno puede preguntar, sin embargo, ¿de dónde se saca lo anterior? ¿De dónde saca que la “intencionalidad” es lo inquietante, lo que mueve a la filosofía? ¿Es suficiente con haberlo oído decir de otro, por reputado que sea? La pregunta (B) apunta a un asunto clave y manifiesta el profundo efecto de la fenomenología en este joven filósofo. Reformulando esta pregunta ella apunta a una forma de receptividad de la intencionalidad por el propio sujeto que tiene esta estructura, algo así como “recibirla y sobrellevarla” (*hinnehmen*), sin haberla reducido ya en este dominio último a una suerte de dato concomitante del que se pueda tener certeza en el modo de lo inmediato o que se pueda constituir desde ahí mediado por reducciones. En este sentido el problema de la intencionalidad no es para Heidegger meramente el de la autorreferencia, sino el de una cierta forma de *autoafección*, o formulado con mayor precisión, el elemento emotivo-afectivo en que se documenta la relación del sujeto consigo mismo. El decisivo problema del sentido de anunciación (*Meldungssinn*, 138) recoge precisamente esta dirección. El problema filosófico del acceso a la estructura intencional como tal implica una forma emotivo-afectiva de anuncio de sí mismo como condición necesaria. Esta pregunta apunta a algo “último” por cuanto es irreducible a toda forma de objetualización, de dirección a objetos. Ahora bien, el índice afectivo de la intencionalidad recibe inicialmente el nombre de “inquietud” (*Unruhe*). No se trata por cierto de algo de lo que necesariamente tengamos una toma de conocimiento expresa, ninguna “experiencia” en sentido estricto, sino de un temple anímico estructuralmente afectado por su propio vivir en el mundo (en este caso lo que denomina como lo “irritante”, *das Quälende*; GA 61, 138). Estas indicaciones las doy de forma muy esquemática, pues me parece que la dirección que está implicada en estas preguntas apunta en el siguiente sentido: ¿bajo qué términos es posible redescubrir la intencionalidad tal que ella implique necesariamente una documentación fenoménica de la autorremisión afectiva no reductible al modelo de donación evidente de lo inmediato? Justamente la clave está en la determinación de la vía de acceso filosófico a la estructura de intencionalidad como tal en términos anímico-afectivos tal que la donación con evidencia de objeto no es aquí la forma dominante de fenomenalidad. Ahora bien, el punto clave en todo esto es este modelo de “anuncio afectivo del vivir” responde a la pregunta por el motivo de la filosofía. En otras palabras, una investigación que apunta a los motivos implica una relación de antero-posterioridad en que los comportamientos intencionales (acá la filosofía) están considerados desde el punto de vista de su aspecto receptivo-pasivo. Este aspecto afectivo-pasivo en la búsqueda de conexiones genético-motivacionales es decisivo para entender de qué forma lo que motiva puede o no ser adecuadamente desarrollado y apropiado<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> El problema relativo a una investigación que sigue un orden genético-motivacional es de gran complejidad en Heidegger, que no pretendo aquí abordar en todas sus aristas. En parte, el problema concierne al de antero-posterioridad en la relación no causal de motivo-motivado. El punto, hasta donde puedo verlo, es que lo susceptible a ser motivado supone una condición previa de receptividad o pasividad. Resulta por ello relevante que Husserl en EU use el término “*hinnehmen*” para caracterizar el lado pasivo, puramente receptivo, de la percepción (*Wahrnehmung*), cf. EU §13, 60. Salvando las evidentes distancias entre ambos planteamientos, no puede dejar de observarse que las relaciones motivacionales suponen esta anterioridad no exclusivamente cronológica del lado “motivable”, receptivo, del acto motivado. No se trataría sólo del orden antero-posterior entre diversas experiencias, sino de la anterioridad del carácter receptivo de un acto (aquí la filosofía) y la ejecución del mismo. En otras palabras, no es necesario asumir una ocurrencia real de una experiencia prefilosófica de sí en la forma de la preocupación por sí mismo, para que haya filosofía, sino que incluso, como parece que asume Heidegger, podría ser la propia ejecución de la filosofía la que “despierta” esta experiencia. En cierto sentido es una mirada tal en la vida fáctica en la que parece anticiparse precisamente esta *posibilidad* de ser despertada filosóficamente. El otro lado del problema es el carácter autoafectivo en la concepción heideggeriana de la subjetividad. Como es sabido, Heidegger pone en relación la doctrina kantiana de la autoafcción del sujeto con el horizonte del tiempo en su

- 4) Ahora bien, es notable (como en H) que Heidegger se pregunte precisamente por aquellos elementos inhibidores para la posibilidad de apropiación expresa y adecuada de la intencionalidad. Y esto admite al menos dos niveles de análisis. Por el contexto inmediato es claro que refiere a los elementos inhibidores que Heidegger cree detectar en la fenomenología husserliana, que apuntando a la intencionalidad la interpreta de acuerdo con un horizonte fenoménico y ontológico que, a juicio del suabo, es inadecuado. Pero esto admite un segundo nivel de interpretación, si se sigue la orientación en que marcha la lección. Heidegger también se está preguntando aquí por la posibilidad de quedar inhibida una tentativa apropiación de la intencionalidad en el nivel preteórico<sup>25</sup>. La pregunta que se hace Heidegger aquí puede ser reformulada de la siguiente manera: ¿cómo es posible que eso que se supone es la estructura de nuestro vivir y ser, sea las más de las veces algo que no aparece, o que si lo hace quede distorsionada en su mismo origen? ¿Por qué es incluso innecesario verla? ¿Cómo es posible que la estructura intencional de nuestra propia conciencia sea todo menos que evidente, sino más bien que a su través estemos dirigidos a objetos y sólo a objetos? ¿Cómo es posible que de una forma tenaz y constante este solo hecho se nos pase por alto? En otras palabras ¿cómo es posible que seamos de forma inmediata opacos para nosotros mismos, en el preciso respecto de la estructura intencional de nuestro vivir, y que esta opacidad sea ella misma también opaca? Creo necesario advertir en este punto que el problema no se trata del autoconocimiento personal o de la enajenación de sí mismo producto de adoptar una pose que sea públicamente impuesta pero que esconde y clausura para nosotros mismos “nuestro propio ser”. Simplemente se trata de que, en el determinado respecto de la estructura de la intencionalidad, ésta queda fuera del foco al que los actos intencionales se dirigen, y esto no por mala fe o debilidad moral, sino por motivos constitutivos<sup>26</sup>.
- 5) La última dirección está contenida en la exclamación (D) y alberga, a mi juicio, una metapregunta que está supuesta en el conjunto. En efecto, se puede pensar que lo filosóficamente relevante no es sólo ganar una forma de acceso a la intencionalidad que la preserve en su carácter no objetual. Si fuera por eso bastaría una nueva metodología, tal vez innovadora, tal vez original, pero que no ofrece garantía de lo que pretende. Más bien a lo que la propia lección se va aproximando es al hecho por sí mismo extraño e inquietante que sea posible preguntar si quiera acerca de eso a lo que, desde una determinada tradición intelectual y desde un determinado vocabulario conceptual, se apunta con el término “intencionalidad”. El que se puedan hacer estas preguntas, a pesar de las respuestas heredadas; el que pueda, para usar el vocabulario de Heidegger, “ser tenida la

---

célebre comentario a la Crítica de la razón pura (GA 3, 188ss.). En efecto, en ese contexto Heidegger determina la afección (*Affektion*) como un anunciarse (*Sich-melden*) (op.cit. 189). Este es un lado del problema que rebasa las posibilidades del presente trabajo, pero en el que se puede intuir al menos conexiones esenciales con el punto discutido aquí.

<sup>25</sup> Ya Heidegger anticipa aquí la tesis de que los elementos inhibidores en el nivel teórico son reductibles a las tendencias inhibidoras en el nivel vital-fáctico (GA 61, 153). La razón por la cual el entiende que sus polémicas no son contra otras teorías, sino contra las tendencias inhibidoras fáctico-vitales que esas teorías documentan.

<sup>26</sup> Es interesante ver como en Heidegger los elementos inhibidores de la motivación filosófica radican en una cierta forma de “negación” (GA 61, 143-148). Si mal no entiendo el punto, esto tiene que ver con que la inquietud básica de la vida por sí misma es negada oblicuamente a través de una redescipción adverbial de esta inquietud: ella es lo “pasajero”, “lo que es sólo ocasional”, “momentáneo”, es decir a través de formas adverbiales que la documentan como algo contingente, eso para lo que no se tiene tiempo (GA 61, 139). Sobre esta base, que Heidegger llama la “extinción de tiempo” (*Zeittilgung*), es que se desarrolla según el autor la tendencia contra la cual va la filosofía, a saber, la tendencia al descuido y el aseguramiento (*Sicherungstendenz*, GA 61, 109). El motivo de la filosofía no sería sino la ruptura de esta reinterpretación de la inquietud como algo contingente que se ha desarrollado en determinadas posibilidades vitales en la forma de tendencia al aseguramiento (por ejemplo, la tendencia a tipificación en el caso de la historiografía, cf. GA 60, 45).

intencionalidad en el preguntar”, sin que esto implique declarar todo este esfuerzo como cosa inexistente, baladí, o sin interés, sino en la genuina inquietud que estas preguntas documentan; he ahí el índice inicial del comportamiento filosófico. Lo que aquí parece querer mostrarse es que parece al menos inquietante que alguien se haga sinceras preguntas acerca de eso que se mienta con el término “intencionalidad”; que se dé tan sólo la posibilidad de preguntar así y por esto. Es precisamente una pregunta filosófica por qué es posible para nosotros, humanos como somos, hacernos sinceramente preguntas de esta índole, estar inquietados por ellas y tratar de articular una respuesta razonable. En cierto sentido, preguntar por lo que motiva la filosofía es preguntar por eso que la hace posible, incluido en esto la posibilidad de preguntar en estos términos (GA, 152-153). Pero, dicho sea de paso, no se trata tan sólo de un desarrollo “apasionado” de la inquietud, sino precisamente de la articulación verbal de ésta a través de preguntas, es decir, de actos de habla que implica un lenguaje compartido, público y comprensible, cuyos supuestos pertenecen a una tradición y de los cuales puede hacerse cargo, en parte, el ejercicio filosófico. Pensar que Heidegger, al menos a esta altura, sería un filósofo “intimista” es simplemente un error que performativamente se desmiente atendiendo al sólo hecho de que aquí estamos en presencia de “lecciones” (*Vorlesungen*)<sup>27</sup>.

Si lo que se ha expuesto hasta ahora es mínimamente razonable, tal vez se pueda ver hasta qué punto la transición de la determinación de la filosofía al análisis de la vida fáctica en su sentido no es tan repentina. La clave está en el último de los puntos anteriores. Si la posibilidad de preguntar sobre la intencionalidad ya es un signo filosófico en los términos descritos, podemos reformular esto en las siguientes preguntas: (1) ¿Cómo es la estructura intencional como tal para que exista la posibilidad de hacer preguntas al respecto? Dicho de otra manera: ¿cómo es nuestra situación humana para que sea posible preguntarse por sí misma para que esta pregunta vaya más allá del marco de las garantías y certezas inmediatas, y, de esta manera, articule una pregunta cuya respuesta exige metódicamente el trabajo de abrir un horizonte en el que estas respuestas tengan sentido para nosotros y para quienes comparten este ejercicio con nosotros? Pero también, (2) ¿de qué manera es necesario volver a dibujar la intencionalidad tal que tenga sentido metódicamente relevante la vida no filosófica, en cuya negación de la filosofía se documenta que, la mayoría de las veces, existe una resistencia contra este tipo de ejercicio, de modo que la filosofía está obligada a comenzar a aclarar el significado de su ejercicio desde el principio (GA 61, 143-148)? Finalmente, (3) ¿cómo se puede volver a describir la intencionalidad de tal manera que, precisamente desde este enfoque, se proporcione la documentación fenoménica del motivo de la filosofía inhibido en la vida fáctica? Si estas preguntas parecen pertinentes, entonces la referencia a la vida fáctica en su sentido de ser tiene un poderoso rendimiento metódico. En otras palabras, lo que Heidegger explica en su análisis de la facticidad no es más que el rediseño de la intencionalidad en su carácter inquietante. Las preguntas enumeradas podrían ser consideradas como las exigencias básicas que debe satisfacer el tratamiento de la vida fáctica en relación al proyecto de autocomprensión filosófica. La prueba de esta hipótesis implica la posibilidad reconstruir toda la tercera parte de esta lección, teniendo en cuenta estos supuestos, lo que obviamente no podrá ser realizado en este artículo. Pero esta clave hermenéutica, a su vez, permite establecer ciertos criterios para evaluar si Heidegger logra responder las preguntas que se hace o, más bien, que podemos hacernos siguiendo estos “ejercicios fenomenológicos”.

---

<sup>27</sup> Cf. Gethmann 1993, 262.

## Referencias

- BÜRGER, Gottfried August (1786): *Des Freyherrn von Münchhausen Wunderbare Reisen*. London: Johann Christian Dieterich Verlag. (Disponible en versión digital: [https://de.wikisource.org/wiki/Des\\_Freyherrn\\_von\\_M%C3%BCnchhausen\\_Wunderbare\\_Reisen#/media/Datei:B%C3%BCrger\\_M%C3%BCnchhausen\\_\(1786\)\\_3.png](https://de.wikisource.org/wiki/Des_Freyherrn_von_M%C3%BCnchhausen_Wunderbare_Reisen#/media/Datei:B%C3%BCrger_M%C3%BCnchhausen_(1786)_3.png))
- DE LARA, Francisco (2018) "Análisis intencional y génesis", en *Guía Comares de Heidegger*, Ramón Rodríguez (Ed). Editorial Comares: Granada., 33-54.
- DAHLSTROM, Daniel (1994) "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", *Review of Metaphysics*, vol. 47. Washington DC: The Catholic University of America. 775-795.
- DIJK, R. J. A. van (1991) "Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger", en *Heidegger Studien*, vol. 7. Berlin: Duncker und Humblot. 89-109.
- GETHMANN, C. F. (1993) "Philosophie als Vollzug und al Bezug". En *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York: Walter de Gruyter. 248-280.
- HEIDEGGER, M. (2007) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, M. (1991) Kant und das Problem der Metaphysik. GA 3 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1999) *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995) *Wegmarken*. GA 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1993) *Grundprobleme der Phänomenologie 1919-1920*, GA 58, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M. (1993) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M. (1995) *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1985) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M. (2005) *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. GA 62, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. GA 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, M. (2016) *Vorträge (1915-1932)*. GA 80.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, E. (2009) *Logische Untersuchungen (=LU)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag,
- HUSSERL, E. (1964) *Erfahrung und Urteil (= EU)*, Hamburg, Claasen Verlag.
- IMDAHL, Georg (1994) "'Formale Anzeige' bei Heidegger". *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol 37. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 306-333.
- KISIEL, Th (1993) *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- OUDEMANS, T. C. W. (1990) "Heideggers 'logische Untersuchungen'", *Heidegger Studien*, vol. 6. Berlin: Duncker und Humblot. 85-105.
- PIPPIN, R (2014) *Hegel on Selfconsciousness: Death and Desire*, Princeton University Press: New Jersey
- RASPE, Rudolf Erich: *Baron Munchausen's Narrative of his Marvellous Travels and Campaigns in Russia*. Oxford: Printed by the Editor, 1785. (Disponible en versión digital: <https://books.google.cl/books?id=r2dpAAAAcAAJ&pg=PA5&lpg=PA5&dq=Baro>)

- [n+Munchausen%27s+narrative&source=bl&ots=buUOnOs8vM&sig=Lgp4rGZISXrNvVQ0laD0i0dQOk&hl=en&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false\)](#)
- REIS, Róbson Ramos dos (2000) “Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral” *Natureza humana*, vol.2 n.2. São Paulo: Sociedade Brasileira de Fenomenologia e Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana. 273-300.
- RODRÍGUEZ, R (1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Técnos.
- RODRÍGUEZ, R (2012) “La indicación formal y su uso en Ser y tiempo”, en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica* (coord. Ramón Rodríguez García, Stefano Cazzanelli). Madrid: Biblioteca Nueva. 157-176.
- STREETER, R (1997) “Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time” *Continental Philosophy Review*, vol 30. Suiza: Springer. 413–430.
- VIGO, A (2008) “Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)”, en *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblios: Buenos Aires. 231-258.