

HEIDEGGER Y LA REAPROPIACIÓN DE LA PHRONESIS ARISTOTÉLICA

Jorge Luis Quintana Montes

Semillero de Investigación “Hexis”

Programa de Filosofía

Universidad de Cartagena, Colombia

He alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos contemporáneos; me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia.

Martin Heidegger

Aristóteles y los antiguos griegos no están “agotados”, “obsoletos”. Por el contrario, no hemos si quiera comenzado a entenderlos.

Martin Heidegger

Heidegger verá en la phronesis la posibilidad de tematizar un saber que no se circunscribe al ámbito teórico, sino que abre caminos en torno a lo planteado ya por él como esfera preteórica

Ángel Xolocotzy

PARÁGRAFO I: OBSERVACIONES PRELIMINARES

Al acercarnos a la filosofía, aparece ante nuestra mirada un hecho que se des-oculta como algo casi que innegable – a menos que nos movamos dentro de los límites de la filosofía del lenguaje de la “vieja escuela”; a saber, que pensar el ejercicio filosófico implica vincularlo

con la historia del mismo¹. Esto es, que la filosofía y su historia se nos muestran en una dinámica, en un flujo constante que vincula el pensamiento de hoy con las perspectivas filosóficas de ayer. Ahora bien, con relación a este vínculo que se establece entre filosofía e historia de la filosofía se abre una pregunta fundamental que se desarrolla, a juicio de McIntyre, en forma de aporía: ¿O asumimos la historia de la filosofía como simple material para un museo, o asumimos la historia de la filosofía a la luz de nuestras problemáticas – corriéndose con esto el riesgo de violentar su especificidad histórica? “Desdichadamente es fácil encerrarse en el siguiente dilema: o bien leemos las filosofías del pasado en forma tal que ellas se tornen relevantes para nuestros problemas y nuestras empresas contemporáneas, transformándolas en la medida de lo posible (...) o bien, en lugar de ello, nos tomamos gran cuidado de leerlas en sus propios términos, preservando meticulosamente su carácter idiosincrático y específico, de modo tal que no puedan aparecer en el presente sino como un conjunto de piezas de museo” (McIntyre. 1990. Pág. 49).

Dentro de los límites de esta aporía se mueve el planteamiento filosófico del joven Heidegger. En su texto *Las Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Martin Heidegger se encarga, entre otras cosas, de establecer unos límites con los cuales debe cumplir una interpretación específica que se vuelva sobre un fenómeno dado. Dichos límites aparecen demarcados por lo que denomina Heidegger la situación hermenéutica. Esclarecer en este momento en qué consiste ésta, es algo que se mueve más allá de los límites y el objetivo del presente ensayo. Lo que realmente me importa resaltar de la presentación de la situación hermenéutica realizada por el fenomenólogo alemán, es que para él todo ejercicio interpretativo implica necesariamente la vuelta comprensiva sobre el pasado, con lo cual dicho pasado se revitaliza en el ejercicio comprensor del presente. De este modo, para Heidegger la relación que podemos establecer con la historia de la filosofía

¹ Para tener un acercamiento a la forma en que la filosofía del lenguaje asume la historia de la filosofía Cfr. Candel, Miguel. En: *Isegorias*. 1994. Págs. 194-206.

no debe partir del establecimiento de un aparataje conceptual fosilizado, ni a través del establecimiento de un conjunto de hechos memorables. Antes bien, dicha relación del Hoy con el Ayer filosófico depende, en última instancia, de la capacidad que tiene el presente para abrirse al pasado y para reapropiarse, para re-pensar sus conceptos y preguntas. De este modo, el plantear un dialogo con los antiguos implicaría, a juicio de Heidegger, la necesidad de repropianos críticamente de la tradición filosófica. Esto es, en último término, sacarla del stand del museo y revitalizarla con el Hoy filosófico, negándose con esto a los muertos, por decirlo de alguna manera, la oportunidad de descansar en paz.

La clarificación de la situación hermenéutica, con miras a las interpretaciones que siguen a continuación, así como la delimitación de su ámbito temático, se nutre de la siguiente convicción fundamental: la investigación filosófica es una empresa que (...) jamás puede tomar prestada elementos de otras épocas, a no ser que se limite a adoptar una perspectiva cultural (...)

Ahora bien (...) una apropiación como esta, que se preocupa por la historia, significa lo siguiente: comprender no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación (Heidegger, Martin. 2002. Págs. 32-33).

De este modo, mi intención será mostrar – dentro de los límites de lo que me sea posible – cómo el proyecto filosófico emprendido por el joven Martin Heidegger entre los años 1921-1923 se reapropia de la noción de *Phronesis* desarrollada por Aristóteles en el Libro VI de su *Ética a Nicómaco*. Para dar consecución con el objetivo recién mencionado, en primer lugar me detendré en una breve presentación de los primeros capítulos del Libro VI de la E.N., para luego desde allí mostrar cómo Heidegger re-piensa la *phronesis*, con el objetivo de vincularla a su intento de acceder a la vida fáctica.

PARÁGRAFO II: LIBRO VI E.N.: LA *BELTISTE HEXIS*

En el libro VI de la E.N., Aristóteles, luego de realizar una presentación previa acerca de las virtudes éticas en los libros que preceden al mencionado, emprende la búsqueda de la virtud intelectual por excelencia. Esto es, que el estagirita en el mencionado libro tiene la intención de realizar una presentación de las virtudes dianoéticas o intelectuales, con el objetivo de mostrar cuál es el modo de ser que se destaca como el más excelso entre los distintos modos de ser que tiene el alma. Para dar alcance al mencionado objetivo, Aristóteles toma como punto de arranque la distinción realizada entre la parte irracional del alma (*álogon*) y la parte racional (*lógon*) de la misma. Sobre la base de esta distinción, el estagirita vuelve a realizar una partición en el alma, pero esta vez de un modo más específico. Así, distingue en el alma racional dos partes: por un lado aparece la parte científica del alma racional, la cual se encuentra en relación con los principios de las cosas necesarias (que no pueden ser de otra manera); mientras que por el otro lado aparece la parte “*logisticón*” del alma racional, la cual se encuentra vinculada a su vez con los principios de las cosas contingentes (que pueden ser de otra manera)².

Del lado “*logisticón*” del alma Aristóteles sitúa en ella dos modos de ser; a saber, la *techne* y la *phronesis*. Con relación a la *techne* nos dice que ésta es una disposición que tiene como característica fundamental a la *poiesis*; es decir, que tiene como sentido fundamental la producción de aquellos entes que pueden ser o no ser. Con relación a la *phronesis*, el estagirita señala que este es un modo de ser que tiene como sentido fundamental la deliberación acerca de lo bueno y lo malo para el hombre. A partir de la mencionada caracterización de la *phronesis*, Aristóteles establece una distinción con la política, para evitar que se confunda a la virtud dianoética con la ciencia. De este modo, aunque la política y la *phronesis* se refieran a las cuestiones prácticas del sujeto, son

² En este instante es preciso aclarar que la distinción realizada por Aristóteles entre la parte científica y la parte razonadora del alma racional obedece al hecho de que para él, existen dos géneros de cosas; a saber, las necesarias y las contingentes; y el alma racional se divide en correspondencia con la mencionada distinción de los entes, ya que el conocimiento de estos debe partir del hecho de que se establezca algún tipo de semejanza entre la parte del alma racional y el género de los entes que le corresponda.

esencialmente distintas, en tanto que la *phronesis* se refiere a las cuestiones más particulares; mientras que la política – por su parte – se refiere no a lo que es bueno para un sujeto determinado en una situación específica, sino que delibera acerca de lo que es bueno para la *polis*. Ahora bien, entre ambos modos de ser, la *phronesis* aparece como la virtud por excelencia en el lado “*logisticón*” de la parte del alma racional, debido al hecho de que el acto poiético no tiene el fin en sí mismo sino en lo producido que es externo, a diferencia de la acción que tiene el fin en sí mismo, ya que el fin de la acción del hombre prudente es, a su vez, una acción prudente.

En lo que se refiere al lado científico del alma, Aristóteles ubica tres virtudes: *la epistéme*, *la sophía* y *el noús*. Con relación a la primera, el estagirita señala que es un modo de ser demostrativo que tiene por objeto lo necesario, lo eterno, inmutable e indestructible. Así, la ciencia se encarga de demostrar a partir de los primeros principios de los entes que no pueden ser de otra manera. Con relación al *noús*, Aristóteles anota que esta disposición tiene como sentido fundamental la aprehensión de los primeros principios – a partir de los cuales se edifica la ciencia. Finalmente, Aristóteles se encarga de realizar el análisis de la *sophía*. Para llegar a una definición de la sabiduría, el autor parte de la concepción popular que se tiene de la misma, en la cual la *sophía* aparece como la excelencia en un arte. No obstante, para el estagirita la *sophía* no se encuentra vinculada con un campo específico, sino que puede ser entendida como un conocer en general; y en este sentido, la *sophía* está referida, por un lado, a la aprehensión de los primeros principios (*noús*), y por el otro lado, a la demostración que se realiza a partir de dichos primeros principios (*epistéme*). Así pues, la sabiduría es considerada por el autor “como ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza” (E.N.1049b).

De este modo, y atendiendo a la consideración realizada en las líneas inmediatamente anteriores, podemos señalar que los dos modos de ser que se destacan en sus correspondientes lados del alma racional son la *phronesis* y la *sophía*. Así pues, y tomando

como punto de partida la mencionada conclusión, el siguiente párrafo estará dedicado a mostrar cómo se presenta la reapropiación heideggeriana de la ética aristotélica.

PARÁGRAFO III: HEIDEGGER Y LA PREGUNTA POR LA VIDA FÁCTICA

Uno de los periodos más cruciales dentro del desarrollo filosófico del fenomenólogo alemán Martin Heidegger, se encuentra circunscrito al intervalo temporal transcurrido entre el ocaso de la primera guerra mundial y la finalización de la segunda década del Siglo XX. Siguiendo aquí la presentación cronológica realizada por Jesús Adrián Escudero con respecto a la evolución intelectual de Heidegger, podemos decir que el periodo transcurrido entre la posguerra y el año 1929 tuvo como eje central de la reflexión fenomenológico-hermenéutica de Heidegger el intento de mostrar a la vida fáctica como el objeto de estudio sobre el cual debía volverse el pensar filosófico. Esta tesis sostenida por Escudero se hace evidente en las primeras líneas que esboza Heidegger en sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, cuando nos muestra cómo, a pesar del hecho de que la vida fáctica se haya dejado de lado como eje central de la reflexión occidental debido a la ambigüedad y equivocidad misma del término – o como él lo llama: *polajós legómenon* haciendo referencia a la expresión aristotélica del libro Z de la *Metafísica* – el deber filosófico es volver la mirada sobre la vida fáctica para explicitar, para sacar a la luz las estructuras ontológicas de la misma.

La fijación de la actitud histórica fundamental de la interpretación resulta de la explicación del sentido de la investigación filosófica. Su objeto se definió de manera indicativa en términos del Dasein humano fáctico en cuanto tal. La caracterización completa de esta problemática filosófica debe arrancar de este objeto suyo. Por esta razón es necesario poner preliminarmente de relieve (...) la vida fáctica (...) La confusa polisemia de la palabra vida y su uso equivoco no debe servir de pretexto para desecharla sin más... (Heidegger, Martin. 2002. Págs. 33-34).

Ahora bien, y quizá como ya se habrá hecho evidente para nosotros – partiendo aquí de la manera en que Heidegger asume la tarea del pensar y su relación necesaria con la historia de la filosofía – para el fenomenólogo alemán sólo será posible acceder a la vida fáctica entablando un diálogo con la tradición filosófica que lo precede. En este sentido, si para el joven Heidegger la tarea de la filosofía es rescatar el ámbito preteorético, sacar del ocultamiento lo esencial de la vida fáctica, se hace necesario entonces volver sobre los planteamientos filosóficos que sirvan como piedra de toque para el proyecto de una analítica existencial. De esta forma, y a pesar del hecho de que el mundo filosófico alemán se moviese aún dentro de los límites del pensamiento neokantiano, al joven Heidegger no le sería muy complicado encontrar empresas filosóficas que pretendiesen oponerse a la sobrevaloración del conocimiento teórico-científico. De este modo, la pretensión heideggeriana de traer a la luz un estadio previo de la relación científico-cognoscitiva con el mundo, encuentra sus primeras raíces en los trabajos desarrollados por Dilthey y Rickert. Con relación a la propuesta de Dilthey, es preciso señalar que Heidegger ve en ésta la posibilidad de acceder a un ámbito que va más de lo simplemente mostrado por la causalidad de las ciencias exactas; mientras que por el lado de Rickert, Heidegger se muestra atraído por la posibilidad de pensar una esfera trascendental del valor. De este modo, es preciso señalar que para la visión filosófica heideggeriana “tanto la comprensión diltheyana como la valoración rickertiana apuntan a un ámbito subjetivo que se escapaba a toda explicación causal” (Xolocotzy, Angel. 2007. Pág. 49). Sin embargo, a pesar del hecho de que las reflexiones de Dilthey y Rickert aparezcan ante Heidegger como fundamentales, el intento de rescatar a la vida fáctica – en la que el mundo aparece al Dasein significativamente –, el intento de sacar a la luz el ámbito preteorético – caracterizado por aparecer como previo a la distinción entre lo teórico y lo práctico – supera los límites de las propuestas diltheyana y rickertiana; razón por la cual el fenomenólogo alemán volverá su mirada sobre la propuesta ética de Aristóteles, debido al hecho de que en una reapropiación de la *phronesis* le permitirá a la filosofía, a su juicio, ganar una explicitación de la vida fáctica a partir de sí misma.

En este instante es menester que nos planteemos el siguiente interrogante: ¿De qué manera se presenta la reapropiación heideggeriana de la *phronesis* para acceder a la vida? El punto de arranque a partir del cual debemos empezar a deslindar la asimilación que realiza Heidegger de la virtud dianoética del estagirita, es la pregunta por el modo de acceso a la vida fáctica. Con relación a este punto, es preciso anotar que el método fenomenológico que hereda Heidegger de la propuesta de Husserl se caracteriza por el hecho de que el objeto sobre el cual el método se volverá, marcará el modo de acceso al mismo. En este sentido, el método no se aplica de manera indistinta a cualquier fenómeno; antes bien, la especificidad del objeto determinará el modo de acceso a este “Por lo tanto, el fenómeno no es primariamente una categoría sino que ante todo concierne al cómo del acceso, al cómo de la aprehensión y al cómo de la mostración o de la demostración, es decir, del hacer que algo de razón de sí mismo. De entrada, la fenomenología no es, pues, otra cosa que una forma de investigación, a saber: referirse a algo, hablar de algo; pero tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que ese algo se muestra” (Heidegger, Martin.1999. Pág. 73). Tomando como punto de partida la visión heideggeriana de la fenomenología recién mencionada, se desprende como consecuencia última el hecho de que el modo de acceso a la vida fáctica dependerá en última instancia de ella misma. Ahora bien, para ganar el acceso a la vida fáctica Heidegger considera que se hace necesario el establecimiento de una condición. Según Heidegger, se requiere que la noción de “verdad” sea ampliada más allá de los límites de la teoría de la correspondencia, ya que la única manera de que la vida fáctica se muestre a sí misma, es pensando la verdad en términos de *alétheia*, puesto que si la vida fáctica marca su propio modo de acceso, sólo será posible acceder a esta tomando como piedra de toque una noción de verdad en términos de desocultamiento (*alétheia*), la cual no estaría vinculada sólo a lo teórico, sino abierta al ámbito de la acción humana.

Ahora bien, si el objeto de estudio de la filosofía es la vida fáctica, y el objetivo de la misma es mostrar cómo ésta se torna verdadera – en tanto que se desoculta a sí misma, Heidegger – con la intención de dar alcance a la tarea que se presenta a la filosofía – decide

volver su atención sobre la presentación aristotélica desarrollada en el Libro VI de la E.N., en la cual el estagirita se encarga de mostrarnos cómo existen distintos modos de ser en que el alma accede a la verdad. De este modo, el interés heideggeriano por la reflexión ética de Aristóteles se funda en el hecho de que las virtudes dianoéticas aristotélicas le permiten a la reflexión fenomenológica acceder a la verdad no sólo en un sentido teórico (*sophía* y *noús*), sino también práctico (*phronesis*). Esto es, lo importante de la distinción aristotélica es que permite pensar el desenvolvimiento práctico del sujeto como un modo de desocultamiento; pero ¿Cómo llega Aristóteles, a juicio de Heidegger, a la conclusión de que existen distintos tipos de verdades (desocultamiento)?

Para Heidegger, la caracterización aristotélica del hombre – desarrollada en la E.N. – se encuentra vinculada con la posibilidad desocultante del mismo. Para llegar a la mencionada conclusión, Heidegger fija su atención en un apartado del Libro primero de la E.N. (Cfr. E.N. 1098 a), en el cual el pensador estagirita se dispone a mostrar cómo el bien del hombre depende, en última instancia, de la función propia del mismo. Esto es, si la felicidad aparece como el bien último del hombre, se hace necesario esclarecer cuál es la función específica de éste para determinar lo que sea la felicidad en un sentido estricto. Siguiendo el desarrollo de la argumentación aristotélica, es necesario anotar que el estagirita distingue tres tipos de vida: la nutritiva y de crecimiento, la sensitiva y la vida (*zoé*) del ente que goza de razón (*logón*). Heidegger recorre la argumentación desarrollada por Aristóteles en E.N. 1098^a y centra su atención en la siguiente sentencia aristotélica: “*leípetai dé praktikétis tú lógon échontos*”. Al analizar de forma expresa la recién mencionada expresión aristotélica, aparece ante sus ojos el hecho de que para Aristóteles la *zoé* del *zoon logón*, la vida del ente que goza de razón, está caracterizada precisamente por el *lógos*. Sin embargo, a juicio de Heidegger la noción de *lógos* no puede ser reducida simplemente a “razón”, sino que el *lógos* debe ser asumido como lenguaje, como un discurso que permite ver eso que se nombra en el discurso. De esta manera, para el joven fenomenólogo alemán la noción de *lógos* se encuentra vinculada originariamente con la noción de *apofainestái*. En este sentido, el *lógos* del *zoon logón* debe ser pensado en un sentido originario. Esto es, desde la

capacidad que tiene el *lógos* de dejar ver (*apófansis*) aquel ente que se muestra en su modo darse, aquel ente que se desoculta; y en consecuencia, el *lógos* – en tanto que desocultante – debe ser pensado en relación con la *alétheia*, con la verdad³. Esto se hace evidente en *Las interpretaciones*, cuando Heidegger nos señala que:

El *lógos* es *apófansis*, un modo de mentar el objeto, un modo de nombrar y abordar discursivamente el objeto partiendo de sus determinaciones. De la misma manera, *apofáinestai* debe comprenderse como: dejar que el objeto mismo se muestre a partir de sí mismo en cuanto tal... (Heidegger, Martin. 2002. Pág. 64)

Los dos modos de ser fundamentales a partir de los cuales el alma accede a la verdad, dentro de los límites de la reflexión aristotélica, son la *sophía* – vinculada con los principios de los entes que no pueden ser de otra manera, y la *phronesis* – vinculada con los principios de los entes que pueden ser de otra manera. Dicho en otros términos, la *sophía* se relaciona con lo eterno, mientras que la *phronesis* se relaciona con lo contingente. Heidegger se vuelve sobre ambos modos de ser, pero no con el objetivo de tematizarlos dentro de los límites de un planteamiento ético, sino que busca en ellos algo que le permita acceder al fenómeno de la vida fáctica. Para el joven Heidegger la vida fáctica se encuentra caracterizada, entre otras cosas, por dos cuestiones fundamentales. La primera hace referencia al hecho de que la vida no es precisamente algo que tenga como sentido fundamental la necesidad, lo inmutable. Antes bien, para Heidegger el Dasein se encuentra siempre en proceso de construcción, pudiendo ser hoy, por ejemplo, un sujeto que se siente representado en las tendencias políticas que brinda el socialismo; mientras que al día siguiente podría estar abrazando lo que le ofrece una visión neoliberal de las sociedades. Esta primera caracterización del Dasein tiene como elemento que late de fondo el vínculo

³ La relación que se establece, a juicio de Heidegger, entre *lógos*, *apófansis* y *alétheia*, se mantiene presente en los desarrollos posteriores de la reflexión fenomenológica heideggeriana, y es profundizada en la exposición detallada que realiza Heidegger de la noción de fenomenología en *Ser y Tiempo*. Véase Heidegger, Martin. 2005. Págs. 42-43.

originario que se tiende entre la vida fáctica y el tiempo, tomado aquí en términos de historicidad. De esta manera, la vida se caracteriza, en primera instancia, por todos los “procesos” en que el Dasein realiza su Existencia, o como señala Escudero: “El Dasein, como recalca Heidegger, siempre está en camino, su existencia se halla sometida a un incesante proceso de realización” (Escudero, Jesús Adrián. En: Heidegger, Martin. 2002. Pág. 22). El segundo elemento característico de la vida fáctica es la finitud de la misma. Heidegger sostiene que el Dasein siempre se encuentra abierto, en su desenvolvimiento fáctico, a un conjunto de posibilidades; sin embargo, dentro de dichas posibilidades aparece la muerte como una posibilidad innegable del Dasein “La vida fáctica no es, de acuerdo con su constitución ontológica, un proceso, ni la muerte es una interrupción de este proceso que tenga el carácter de una ruptura fortuita. La muerte es para la vida fáctica algo inminente, algo que la coloca ante un hecho ineludible” (Heidegger, Martin. 2002. Pág. 41). Si la vida fáctica se encuentra caracterizada por la relación originaria que se establece entre ésta y el tiempo; consecuentemente, “la vida, como vida histórica (...) no puede ser un ente que corresponda a los entes eternos” (Xolocotzy. 2004. Pág. 166). Así pues, y como aparece ante nuestra mirada, la *sophía*, a pesar del hecho de ser una de las disposiciones a través de las cuales el alma accede a la verdad no sirve a la empresa heideggeriana, ya que se vuelve sobre lo eterno y necesario “...conforme a su carácter intencional, el comprender puro no custodia la vida humana en el modo de su ser fáctico; la vida fáctica no forma parte del horizonte intencional de la *sophía*, ya que es un ente que en cada caso puede ser de otra manera” (Heidegger, Martin. 2002. Pág. 71); y por lo tanto, la *phronesis* aparecerá como ese modo de ser que le permite a Heidegger acceder a un modo de la verdad no contemplativo.

No obstante, la reapropiación que realiza Heidegger de la *phronesis* aristotélica no se agota aquí, puesto que si lo hiciera simplemente se seguiría moviendo dentro de los límites de la distinción tradicional teoría – praxis, y no lograría dar con la especificidad de la vida fáctica, en tanto que objeto de estudio de la filosofía. En este sentido, el acceso al ámbito preteórico lo logra Heidegger cuando radicaliza el hecho de que la *phronesis* tenga su fin

en sí misma. Para Aristóteles, el acto que realiza el sujeto prudente tiene como fin la acción prudente. De este modo, el fin de la acción prudente coincide con la acción prudente misma, mostrándose con esto la *phronesis* en un sentido unitario. Por su parte, Heidegger se inspira en esto para mostrar cómo el modo de acceso a la vida fáctica se hace patente también en un sentido unitario – tal cual como aparece la *phronesis* aristotélica – cumpliéndose con esto la pretensión última del método fenomenológico; esto es, que la vida fáctica se desoculte a sí misma. Ahora bien, en este momento es posible que surja el siguiente interrogante: ¿Cómo es posible, según Heidegger, que la vida fáctica se torne verdadera en tanto que se desoculta a sí misma? La respuesta al recién planteado cuestionamiento se encuentra en la tarea misma que adquiere, para el joven Heidegger, la reflexión filosófica: explicitar, desocultar las estructuras ontológicas de la vida fáctica, o ¿es que acaso la reflexión filosófica no es un modo en los que se despliega la vida fáctica? Así, para Heidegger el ejercicio filosófico, al cumplir su tarea de explicitar el sentido ontológico de la vida fáctica, al desocultar las estructuras ontológicas del Dasein, hace patente el carácter unitario de la vida fáctica al *cuidarse* (*Sorge*) de sí misma, hace patente la verdad que se origina en el ámbito preteorético de la Existencia misma.

...Por ésta razón es necesario poner preliminarmente de relieve la específica objetividad de la vida fáctica. Pero no únicamente por el hecho de que la vida fáctica sea el objeto de la investigación filosófica, sino porque la investigación misma es un determinado cómo, una determinada modalidad de la vida fáctica y como tal, contribuye en su realización (...) a la co-temporización del ser en cada caso concreto de la vida en sí misma (Heidegger, Martin. 2002. Pág. 34).

