

La Lámpara de Diógenes
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx
ISSN (Versión impresa): 1665-1448
ISSN (Versión en línea): 1870-4662
MÉXICO

2005

Luis Ignacio Rojas G.

RESEÑA DE "FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA. HEIDEGGER Y SU
CAMINO A SER Y TIEMPO" DE ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

La Lámpara de Diógenes, enero-junio, julio-diciembre, año/vol. 6, número 10 y 11

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

pp. 197-202

Ser y tiempo y vida fáctica

Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana - Plaza y Valdés, México: 2004, pp. 252.

Con la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, Martin Heidegger irrumpió en la escena filosófica y marcó un nuevo hito de la filosofía del siglo XX. Dicha obra colocó a su autor como uno de los pensadores más importantes de nuestra época, y tal vez, de Occidente. Sin embargo, el éxito de la obra, si es que se puede hablar de ella en ese sentido, no radica —como señaló Heidegger mismo treinta años después de su publicación durante una conversación con el profesor Tezuka del Japón— en haber continuado determinada manera de pensar filosófico, ni tampoco en haber hecho algo nuevo. Por el contrario, en su obra de 1927, Heidegger intentaba restituir desde su esencia más original cierta manera de pensar filosófico conocida desde principios de siglo como “fenomenología”.

Salvo la dedicatoria en la primera página del libro y algunas indicaciones en el texto y otras a pie de página, en dicha obra no se hacía ninguna referencia determinante al trabajo, método y objeto de estudio de “la fenomenología”, la nueva ciencia (en el sentido más amplio posible de la palabra) creada y desarrollada por Edmund Husserl, quien también fuera mentor del propio Heidegger. En

cambio, en su sentido formal, “fenomenología” era para Heidegger: “*apofainestai tà fainómena*: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo [...] Puesto que fenómeno, en sentido fenomenológico mienta siempre y solamente el ser, y ser es siempre el ser del ente, para la puesta al descubrimiento del ser se requerirá una adecuada presentación del ente mismo.” (M. Heidegger; *Ser y tiempo*; §7, C.) Con dicha definición Heidegger delimitaba el *método* (el descubrimiento del fenómeno en su adecuada presentación) y el *contenido* de su investigación fenomenológica (el sentido de ser en general que siempre es ser del ente).

Si bien se podría describir como novedosa a la manera de abordar la pregunta por el sentido de “ser” en esta obra de Heidegger, dicho cuestionamiento —que siempre permaneció en el centro del pensamiento heideggeriano— no es una “nueva tesis” sobre el ser. Ella es, más bien, como alguna vez mencionó F. Towarnicki, “lo no dicho de la filosofía o de la metafísica. *Ser y tiempo* se presentó como la preparación de una tarea del pensa-

miento aún en reserva en la historia de la filosofía, y a la cual, ni la filosofía en tanto que metafísica y mucho menos la ciencias podrían haber accedido" (F. Towarnicki; *Martin Heidegger, souvenir et chroniques*).

Muchos trabajos se han escrito ya acerca de *Ser y tiempo*, no obstante, en muchas ocasiones, el pensamiento que ahí se expresa se ha interpretado erróneamente o de manera parcial. A pesar de todo, resultaría poco honesto afirmar que dichas interpretaciones son enteramente responsables de sus faltas o desvíos. En efecto, además de la dificultad del tema y tratamiento inherentes a la obra, las circunstancias en que ella fue publicada, la dificultad de su lenguaje, su incompletud, por lo menos en cuanto "tratado" (en el §8 de la obra, Heidegger anunciaba que su tratado abarcaba dos partes, de las cuales sólo fueron publicadas las dos primeras secciones de la primera parte, bajo el título del libro que hoy en día conocemos como *Ser y tiempo*) y el hecho de que su autor no hubiera tenido prácticamente publicación alguna durante los quince años previos a la publicación de la obra, contribuyeron a que, para muchos, el pensamiento heideggeriano quedara sumergido en la más oscura profundidad.

Perdidos en la profundidad heideggeriana, algunas interpretaciones han pasado por alto el cuestionamiento original por el ser y su método puestos a prueba en *Ser y tiempo*; y en su lugar se ha creído encontrar una suerte de existencialismo, de antropología filosófica, e incluso de un nuevo tipo de idealismo alemán. En otras ocasiones se ha pretendido explicar el sentido de la obra alegando una supuesta dependencia absoluta a la fenomenología de Husserl por

parte del pensamiento heideggeriano o su indiferente independencia de la fenomenología husserliana, por último, no han faltado las interpretaciones que creen ver en el pensamiento heideggeriano una mezcla entre la fenomenología husserliana y la hermenéutica de Dilthey o hasta una argamasa entre Husserl y Bergson.

Además, los criterios interpretativos no han sido siempre los apropiados para abordar el pensamiento heideggeriano; la psicología, la historiografía, la doxografía e incluso la lingüística son algunos ejemplos. Gracias a este tipo de aportes a la interpretación del sentido de *Ser y tiempo* y su lugar en el camino de pensamiento de su autor, dicho camino ha sido dividido en etapas, en algunos casos inconexas entre un primer, segundo y hasta tercer Heidegger, en el que su magna obra ha sido interpretada como el resultado de puras circunstancias, como un extravío, como una obra fallida, y finalmente abandonada o "superada" por su autor.

Debemos decir que el primer mérito de la reciente publicación del Profesor Ángel Xolocotzi en torno a dicha problemática consiste en haber renunciado a este tipo de interpretaciones parciales del sentido de la obra y su lugar en el pensamiento heideggeriano. Como él mismo señala al principio de su trabajo, en él, no se ha propuesto buscar algo "novedoso", algo que no haya sido dicho en otras interpretaciones, por el contrario, se ha planteado penetrar, precisamente, en terrenos constantemente transitados y que son un lugar común desde 1927.

La investigación de Xolocotzi es el fruto de largos años de trabajo dirigido por el Dr. Friedrich-Wilhelm von

Herrmann —uno de los últimos estudiantes de Heidegger y responsable desde un inicio de la edición de sus obras completas (Gesamtausgabe) — en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. En su investigación, Xolocotzi se enfrentó con el problema de cómo debía llevar a cabo su interpretación del pensamiento heideggeriano y con el problema de en base a qué criterios debería abordar el texto de *Ser y tiempo*, para así poder dilucidar su sentido y su lugar en el camino de pensamiento de Heidegger. Una de las primeras observaciones que podemos hacer acerca del trabajo de Xolocotzi es su insistencia en hablar de “el camino de pensamiento de Heidegger”. Pues bien, como es sabido, el propio lema de la edición de las obras completas de Heidegger reza: *Wege-nicht Werke* (“caminos-no obras”).

Para Heidegger, la publicación de sus obras completas debía mostrar los diferentes modos, diferentes caminos, en que la misma pregunta sobre el ser ha sido preguntada; ella no debía servir en el sentido de un compendio enciclopédico de sus distintos trabajos, ni como la agrupación de sus escritos gracias a una progresión histórico-temporal de sus ideas. En pocas palabras, dicha edición debería fungir como el mapa de los distintos caminos del pensamiento que cobran unidad y sentido bajo dicho preguntar. Así, de la misma manera en que un ente, algo particular, sólo puede ser comprendido por medio del *fondo*, del mundo que nos circunda, la meta global de análisis hermenéutico de Xolocotzi consiste en comprender el sentido particular de *Ser y tiempo* a través de un análisis adecuado del sentido del fondo unificado en el que se plantea la constante pregunta por el ser. En

efecto, a pesar de que dicha pregunta estuviera presente desde los primeros años de su formación, ella no fue el tema de los primeros trabajos y cursos de Heidegger, debido a que, para llevar a cabo el planteamiento de dicho cuestionamiento original por el ser, fue necesario un análisis del fondo en donde él puede ser planteado.

De esta manera, la investigación de Xolocotzi es guiada no por la búsqueda de las “influencias” que pudieron determinar el pensamiento de Heidegger, ni por un supuesto examen de las “tesis heredadas” de la tradición en Heidegger; en pocas palabras, por una “historia conceptual” de la génesis de *Ser y tiempo*, por el contrario, el trabajo de Xolocotzi busca tematizar lo que para Heidegger fue desde un principio el tema fundamental de la filosofía, esto es, la vida fáctica y su acceso, así como por aquello que para Heidegger contrastaba precisamente con la posibilidad de dicho acceso, de manera específica, la fenomenología desarrollada por Edmund Husserl (p. 180). En palabras de Xolocotzi su investigación debía responder a la pregunta “¿En qué sentido puede ser destacada la fenomenología hermenéutica como acceso a la vida fáctica?” (*ibidem*).

Asimismo, el hilo conductor a lo largo de todo el análisis de Xolocotzi es: en primer lugar, la conexión entre el preguntar expreso por el ser en *Ser y tiempo* en relación a los primeros trabajos, ensayos filosóficos y primeras lecciones de Heidegger, publicados en sus obras completas, es decir, la unidad adecuada de sentido del camino de pensamiento heideggeriano más allá de una posible periodización del mismo, de giros conceptuales o lingüísticos. En segundo lu-

gar, el diálogo filosófico con la fenomenología husserliana, la hermenéutica de Dilthey y la "Ética" de Aristóteles. Todo ello servirá a Xolocotzi para la comprensión del sentido de la vida fáctica en el pensamiento heideggeriano, positiva y negativamente, es decir, en lo que ella es y la manera en que es posible acceder a su sentido de manera original y aquello que no es, es decir, en aquello en que la tradición filosófica se ha equivocado y por lo que ha entorpecido el acceso original al sentido de dicho fenómeno.

Así, el trabajo de Xolocotzi analiza el papel fundamental de la fenomenología husserliana en los años de formación del joven Heidegger, así como su crítica a dicha filosofía. Para Xolocotzi, siguiendo a von Herrmann, el papel de la fenomenología desarrollada por Husserl tuvo un lugar crucial en la determinación del camino del pensamiento heideggeriano a diferencia de lo que en ocasiones se piensa (Cap. I y II). Tanto la crítica, como el desarrollo de su propia metodología, son lo que, a juicio de Xolocotzi, permiten reconstruir la unidad del sentido de los diferentes análisis desarrollados durante los años previos a *Ser y tiempo* e incluso más allá. A diferencia de lo que se ha llegado a opinar, Xolocotzi nos muestra que el camino fenomenológico heideggeriano no comienza en donde terminan los trabajos de Husserl, más bien, su punto de partida es una crítica radical a los principios más fundamentales de dicha filosofía.

Siguiendo el análisis de Xolocotzi, de acuerdo con Heidegger, a pesar de la innovación husserliana del pensamiento filosófico, "y después de casi haber obtenido el ser en tanto que éste es dado, no llega a cuestionar más atrás"

(Heidegger: Seminario de Zähringen), a los ojos de Heidegger, el sentido global de la fenomenología husserliana está determinado por la conciencia y su modo de acceso particular: la reflexión. Frente a esta caracterización de la fenomenología husserliana, Heidegger desarrolla su propia "idea" de la fenomenología, que desde sus primeros trabajos será denominada "fenomenología hermenéutica". El punto central de esta crítica es el supuesto hecho de que para Husserl la reflexión "es la manera propia como deben ser tratados los fenómenos" (p. 69).

Por otro lado, para Heidegger, la reflexión es precisamente el modo de acceso inadecuado a la vida fáctica, pues, ella rompe la vivencia; gracias a ella se practica una modificación de dicha vida en algo que no lo es más, esto es, un objeto del conocimiento (p.81). Desafortunadamente, para Heidegger, dicho modo de acceso se fundamenta en la experiencia estética, tal y como se ha comprendido desde los griegos hasta la época moderna; experiencia que presenta a la cosa como algo puesto ahí y no en el sentido significativo del mundo entornante, no como algo presente en persona, en su ser, en cuanto que-es. Según Heidegger, la reflexión y la teorización de la vida son una designificación de la vida misma y del entorno, y una deshistorización del yo fáctico, esto es, de su facticidad, su que-es.

Así, la fenomenología heideggeriana tiene como primera meta la presentación adecuada de la vida fáctica en cuanto lo que ella es y no en cuanto un objeto de conocimiento. Para Heidegger, la vida es accesible hermenéuticamente y no trascendentalmente. Si Heidegger

caracteriza a su fenomenología como hermenéutica es precisamente porque su trabajo consiste en la interpretación del fenómeno donado y no la transformación constructivo-cognitiva del fenómeno (re)presentado en la conciencia. Sobre esto, Xolocotzi nos hace ver que el modo de proceder husserliano cobra un nuevo significado. Si bien es cierto que los análisis intencionales hechos por Husserl implicaban la efectividad de la conciencia, la "intencionalidad" no es un concepto, ni un modo de análisis que fuese abandonado absolutamente por Heidegger. Dentro de esa renovación de la fenomenología ensayada por él, la intencionalidad cobra sentido dentro del análisis de la vida fáctica, la vida es intencionalmente dirigida hacia el mundo entornante.

De acuerdo con Xolocotzi, la fenomenología desarrollada por Heidegger no se caracteriza por un ver teorizante, sino por un modo más originario de ver, y en ese sentido, se dirige hacia lo no dicho, lo encubierto por el planteamiento husserliano, de tal manera que Heidegger llegó a hablar de la originariedad de la fenomenología hermenéutica frente a otros modos de acceso a la vida fáctica. La hermenéutica fenomenológica, en cuanto ciencia originaria, es el tratamiento preteórico y la tematización adecuada de la vida fáctica y sus modos intencionales de estar dirigida hacia dicho mundo entornante, que resulta inalcanzable tanto a la tradición filosófica como a las ciencias particulares y su inherente objetivación y teorización de la vida fáctica y el mundo.

Pero, la investigación de Xolocotzi no hubiera podido reconstruir la unidad de sentido del camino del pensamiento

heideggeriano, si no se hubiera dado a la tarea de reconstruir los tres momentos que hacen posible dicha unidad interna de la fenomenología hermenéutica. Esta organización de la fenomenología heideggeriana, no sólo nos ayuda a comprender de mejor manera el amplio horizonte de investigaciones acerca de la vida fáctica y su relación con el mundo entornante, sino que también constituye la estructuración interna del proyecto fenomenológico heideggeriano y ella la que nos permite comprender el lugar que le corresponde en dicho proyecto a la obra de 1927.

Al parecer, tal y como es mencionado en el curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, tres son los momentos claves de la fenomenología hermenéutica en cuanto método y en cuanto ciencia, es decir, en cuanto tematización explícita y rigurosa de un fenómeno. El primer momento es la reducción fenomenológica. Aunque el hablar de "reducción" podría incitarnos a pensar en la *epoché* cartesino-husserliana, para Heidegger, ella significaba no el retroceso al ámbito originario de la vida y su experiencia más próxima en y de el mundo, y no el paso a un ámbito trascendental en el que aquella experiencia quedara invalidada.

El segundo momento, la reconducción, exigía que el fenómeno originario de la vida fáctica pudiera ser analizado adecuadamente, es decir, manteniéndose dentro de la comprensión originaria de la vida, haciendo explícita dicha comprensión desde la vida misma y sin recurrir a construcciones teóricas, o a conceptos formalizantes en donde se expresaría el contenido pero no el modo fundamental de dicha vida.

Es aquí donde conviene definir a los conceptos filosóficos como "indicaciones formales", es decir, conceptos que conduzcan a dicha experiencia original de la vida fáctica y no que la objetivicen o sólo representen su contenido.

Por último, el tercer momento, la destrucción, quizá el único del que se habló explícitamente como tal en *Ser y tiempo*, tiene como meta una crítica de los principios en los que los conceptos de la tradición se han forjados y han tratado de dar cuenta de la vida fáctica y del mundo. Sin embargo, dicha crítica, podríamos decir, no es algo exterior al método y a su unidad sistemática, pues, elle es el cumplimiento de la fenomenología hermenéutica.

Al parecer, *Ser y tiempo* condensa a la fenomenología hermenéutica, pero también la pone a prueba. En esta obra, Heidegger irrumpe en el pensamiento de principios de siglo XX para plantear allí la pregunta expresa por el sentido del ser, sin embargo, dicho planteamiento exige aclarar el ámbito en donde dicha pregunta es planteada, es decir, la vida fáctica, que en dicha obra será calificada como *Dasein*. Es así como Xolocotzi nos hace ver que la temática del *Dasein* y de la vida, si no son equivalentes, al menos sí son la misma, pero cada una definida a través del contexto de análisis de cada caso; por un lado, la crítica a la conciencia intencional y el pensamiento teorizador moderno, y por otro, el cuestionamiento adecuado por el ser. En este sentido, *Ser y tiempo*, no es una obra de circunstancia o que desarrolla una temática provisional que Heidegger inventó en aquellos meses que se dedicó

a la redacción de su obra en su cabaña. No obstante, la manera de proceder de la fenomenología hermenéutica y los aportes que arroja en la clarificación del sentido del ser fueron sometidas a la autocrítica, incluso durante el periodo de impresión de la obra, y no sólo eso, al parecer, como señaló el propio Heidegger (*vid. Carta sobre el humanismo*), a su juicio, tuvieron que ser eliminados para siempre.

En fin, el trabajo de Xolocotzi, nos ayuda a comprender que aunque las conclusiones a las que llegara Heidegger en los análisis hechos en *Ser y tiempo* (la comprensión horizontal trascendental del sentido del ser, p. 192) resultara finalmente inadecuada, por otra parte, resulta necesario señalar que la comprensión de la estructura fundamental del ser del *Dasein* permanece incluso después de la llamada inflexión (*Kehre*) del pensamiento heideggeriano, y no sólo eso, sino que, metódicamente, es esta temática la que permite una unidad sistemática de la obra del filósofo.

Podemos decir, finalmente, que el trabajo de Xolocotzi nos presenta una interpretación original, poco común, que aclara y echa luz en lo que, para muchos, es un oscuro camino sin salida. Heidegger decía que sólo algunos cuantos sabían (podían) dirigirse en los caminos entrecortados del pensamiento del ser, sólo nos queda mencionar que a partir de su trabajo podemos decir que Xolocotzi sabe conducirse entre ellos con maestría y encontrar el sentido del andar del filósofo alemán.

Luis Ignacio Rojas G.