

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA FÁCTICA. HEIDEGGER Y SU CAMINO A SER
Y TIEMPO*

Podría decirse que la tesis básica o fundamental del libro de Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo* es que al pensar heideggeriano lo atraviesa una preocupación: la pregunta por el ser. Comparto la idea del autor, al tiempo que subrayo que *el* tema es el de la pregunta, no porque no valore o subestime las respuestas que ofrece, sino porque cada una de ellas abre nuevas perspectivas, ofrece una dirección renovada, permite ver lo preguntado desde otro horizonte. En este sentido escribe Xolocotzi:

[...] la pregunta por el ser en tanto que camino debe ser entendida como una tarea, porque es pregunta abierta que permanece de alguna forma en el pensar, es el “contenido” del pensar. El *cómo* es precisamente lo cambiante de la figura en la tarea y muestra diversas configuraciones: la ontológica fundamental y la histórica del ser. Sólo en este sentido puede entenderse que Heidegger ve la pregunta cambiante en un camino: como posibilidades abiertas de una tarea y no como caminos diferentes. (p. 34)

Hacer la pregunta, podemos decir entonces, es la tarea magna de la filosofía, y si bien la mira está puesta en ella, el *modo* de hacerla es cambiante. De ahí la importancia del camino. “Lo permanente de un pensamiento es el camino”,¹ dice Heidegger, lo cual *no* significa, según

* Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004, 252 p.

¹ Heidegger, 1987: 90.

Xolocotzi, que Heidegger haya recorrido caminos distintos, a manera de ensayo-error, para encontrar el camino regio de acceso al ser. Al contrario, a lo largo de su libro el autor sostiene que, así como la pregunta fue una, el método también fue uno solo, si bien a lo largo de su obra sufrió cambios y tuvo distintas puntualizaciones. “El camino filosófico de Heidegger tuvo a la vista desde sus primeros escritos la pregunta por el ser en forma hermenéutico-fenomenológica” (p. 202). Si esto es así, resulta enigmático el hecho de que Heidegger haya dejado de usar, en obras posteriores a *Ser y Tiempo*, tanto el término hermenéutica como el de fenomenología. Una señal, que no una explicación, de por qué dejó de usarlos, la ofrece en *De un diálogo acerca del habla* cuando el japonés muestra su sorpresa de que Heidegger haya *abandonado estos términos*, a lo cual le responde: “Esto no ocurrió, como muchos creen, para denegar la significación de la fenomenología, sino para dejar mi camino de pensamiento sin nombre”.²

Al decir esto, Heidegger quizá pensó en aquel pasaje del poema de Parménides en el que señala por qué el filósofo no se ha de fiar de los nombres que mientan la pura apariencia: “son todo nombres que los mortales han *impuesto*, convencidos de que eran verdaderos: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color brillante”.³

El acto común de nombrar *impone* un ser cerrado y bien delimitado a los entes, de tal manera que se podría suponer que con ello la verdad se gana de manera cabal y definitiva. El problema, en realidad, es que de allí al ocultamiento y al olvido no hay más que un paso. Así, podríamos decir que lo que pretende evitar Heidegger es que los nombres, la familiaridad con la que los utilizamos, acaben por sustituir lo señalado o designado. En este sentido, lo importante es, no tanto la reiteración del nombre del método para que no quede duda alguna acerca de la pertenencia a una escuela, corriente o movimiento, sino el proceder mismo que, en el caso de Heidegger, fue el fenomenológico-hermenéutico.

Si la pregunta es aquella que, fenomenológica-hermenéutica-mente, pregunta por el ser, entonces es desde ésta que debe pensarse la *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. El

² Heidegger, 1987: 110.

³ Parménides, *Poema*, fr. B8, 1-51. Énfasis mío.

propio autor así lo señala: “la pregunta por la vida fáctica no debe ser considerada de manera independiente de la pregunta por el ser en general, sino sólo en el camino del aseguramiento del planteamiento de esta pregunta principal” (p. 202).

La razón de que esto sea así se debe a que es el ser-ahí el ente señalado, aquel que puede hacer la pregunta. Ahora bien ¿qué tipo de pregunta es ésta?, ¿desde dónde la hace el ser-ahí? La respuesta inmediata podría ser que es una pregunta eminentemente teórica y, siendo ésta la pregunta esencial, debiera ser hecha desde la ciencia más universal de todas, la metafísica. La postura de Heidegger, sin embargo, es distinta, y el libro de Xolocotzi analiza puntual y críticamente el recorrido que lleva a cabo Heidegger desde sus primeras lecciones de Friburgo, hasta la aparición de *Ser y Tiempo*. Claro está que no pretendo reseguir puntualmente en estas líneas el camino de *Fenomenología de la vida fáctica*, sino detenerme en un punto que Xolocotzi advierte muy claramente y que me parece crucial, no sólo porque es fundamental para entender la obra de Heidegger, sino porque cambia la comprensión del hombre que ha tenido la tradición, *transforma*, podríamos decir, la naturaleza del hombre.

Si es el hombre el ente capaz de hacer la pregunta por el ser, entonces debemos comprender previamente al ser del ser-ahí. El modo como lleva a cabo Heidegger la ontología fundamental no es aislando al hombre de todo aquello que, podría pensarse, no es él mismo, es decir, el mundo y los entes que lo constituyen, sino precisamente desde el lugar que la tradición desdeñó por considerar que lo único que mostraba eran meras apariencias, situaciones particulares, eventualidades: la cotidianidad.

Si la consigna de la fenomenología es ir “a las cosas *mismas*” con el objeto de que éstas se muestren, Heidegger cumple con este principio a cabalidad. No impone un método y con ello una teoría determinada, sino que utiliza aquel que le permite describir el ser del hombre en su *elemento natural*: el mundo en su cotidianidad, junto con los entes que lo componen. ¿Cómo se conduce el hombre en la cotidianidad? Utilizando los entes. ¿Cómo sabe cómo utilizarlos? Porque es un ser que *comprende*.

No nos entendemos como cosas en el mundo, sino como *lo que comprende las cosas*, como eso que lleva a cabo un trato con ellas. Las cosas no son en primer lugar *simplemente perceptibles* para nosotros, sino cosas significantes del mun-

do circundante, que sólo aparecen a partir de nuestro trato con ellas. Primeramente descubrimos las cosas en un ver comprendedor: en una intuición comprendedora. (p. 100. Énfasis mío)

El ser-ahí no es un ente más entre los entes; es precisamente aquel que los distingue, les da un lugar en el mundo, los comprende —y este término ha de ser entendido desde Heidegger—. Sin embargo, lo que ahora me parece importante destacar es la crítica a la percepción como el modo original y primario de ser del hombre. Mientras que la tradición se preocupó por encontrar el principio inamovible, permanente; la esencia que precede o define toda existencia, Heidegger se percata —en palabras de Xolocotzi— de que “El *arché* de la vida no puede ser inmutable o incambiable” (p. 166). Con otras palabras, que el origen de la vida es la vida misma, aquella que se concibe como siendo vivida en el mundo circundante.

Con la vivencia del mundo circundante Heidegger rompe con la idea de ser en general, heredada de la tradición, donde el *Dasein* era una cosa más en el “mundo”, cuya base era la *aísthesis*, la percepción, como primer acceso al mundo. La vivencia del mundo circundante muestra otra manera de acceder al ser y al mundo y esto es sólo posible en tanto que ya se ha llevado a cabo una transformación de la esencia del ser humano, ahora ya no visto como razón perceptiva, sino como *Dasein* comprendedor de ser. Podemos concluir que si a la base del ser humano como *animal rationale* se hallaba la percepción, a la base del ser humano como *Dasein* se halla la comprensión. (p. 100)

La comprensión de la que se habla aquí no es una teórica, sino el modo inmediato que tiene el ser-ahí de vivir el entorno, de moverse en él, de ser en el mundo: a-teoréticamente y proyectivamente. Lo importante a destacar es que si esto es así, nuestra relación inmediata con las cosas no es vía perceptiva, sino vía el trato familiar que tenemos con ellas.

En tanto me son familiares en determinado entorno, las cosas son significativas y, por tanto, utilizadas. De este modo, lo que percibo, para decirlo con Heidegger, tiene una *dirección*, y ésta es el mundo circundante. En otro contexto, en un *segundo momento*, puedo aislar ciertos elementos del entorno y convertirlos en objetos teóricos con el fin de

conocerlos. La clave está en que, en esta objetivación, los entes pierden la familiaridad originaria y se vuelven de algún modo extraños.

Este vuelco, esta mirada al modo de ser y conducirse del ser-ahí que permitirá hacer finalmente la *verdadera* pregunta por el ser, no podría haberse llevado a cabo sin tener el modo de acceso adecuado, el fenomenológico-hermenéutico que, según nuestro autor, está presente a lo largo de la obra de Heidegger aunque, como sería de esperarse, con *acentuaciones y respectos*. Por ello escribe Xolocotzi: “en el camino del pensar de Heidegger se dan descubrimientos fundamentales que determinan la totalidad de su fenomenología hermenéutica tanto en la figura ontológica fundamental como en la del pensar histórico del ser” (pp. 202-203).

Con todo, me queda una duda. Si la fenomenología hermenéutica fue el método que prevaleció a lo largo de su obra ¿por qué parece indicar el propio Heidegger algo distinto?, es decir, ¿fue realmente el camino? En *De un diálogo acerca del habla*, al tocar el tema de *Ser y tiempo*, dice Heidegger: “No se le habrá escapado que en mis escritos posteriores no empleo ya la denominación ‘hermenéutica’”. “Se dice que usted ha cambiado de posición”, le dice el japonés, a lo que contesta:

Abandoné [el término que utiliza es *verlassen*, por lo que la traducción es correcta] una posición anterior, no para cambiarla por otra, sino porque también la anterior era sólo un alto en el camino. Lo permanente de un pensamiento es el camino. Y los caminos del pensamiento cobijan en sí esto misterioso: podemos, en ellos, caminar hacia adelante y hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar atrás nos conduce adelante. (Heidegger, 1987: 90)

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, Martin, (1987), *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
Parménides, (1986), *Poema*, Madrid, Gredos.

RICARDO HORNEFFER*

D.R. © Ricardo Horneffer, México D. F., enero-junio, 2006.

* Profesor-investigador de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, rhorneffer@yahoo.com