

Huellas heideggerianas
en la obra de Edmundo O'Gorman



Pilar Gilardi González



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Pilar Gilardi González
"Sobre la hermenéutica: aclaraciones conceptuales"
p. 39-74

Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O'Gorman

Pilar Gilardi González (autor)

México
Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas
(Teoría e Historia de la Historiografía 13)

Primera edición impresa: 2015

Primera edición electrónica en PDF: 2015

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

ISBN de PDF 978-607-30-1425-0

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual
4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

DR. © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en
<http://ru.historicas.unam.mx/page/T%C3%A9rminos%20de%20uso>.

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

Sobre la hermenéutica: aclaraciones conceptuales

La noción de hermenéutica en la filosofía de Martin Heidegger

En el capítulo anterior señalamos que es posible situar el pensamiento de Edmundo O’Gorman en el horizonte de la hermenéutica y de la ontología. Indicamos también que ambas nociones tienen en la filosofía de Martin Heidegger una unidad de principio que no es tematizada por el historiador. Con el objetivo de comprender mejor el pensamiento de O’Gorman, en este capítulo intentaremos mostrar esa unidad que aparece como trasfondo de su pensamiento.

Es posible afirmar que el sentido del término hermenéutica presente en la obra de Edmundo O’Gorman procede – aunque no únicamente – de Heidegger, quien lleva a cabo una resignificación del término respecto de su comprensión tradicional como arte o técnica de la interpretación de textos. Etimológicamente, recordará el filósofo alemán, *hermenéutica* tiene su origen en el dios mensajero Hermes, cuyo deber es comunicar, notificar lo que otro piensa. En este transmitir se hace patente la inminente función de la interpretación. El carácter originario del término se perderá en el siglo XVII, cuando se reduce su sentido al de doctrina o disciplina de la interpretación. Tal idea permanecerá en Schleiermacher y Dilthey, quienes comprenderán con dicho concepto exclusivamente la teoría de la interpretación.¹

Es verdad que el intento de Dilthey por fundamentar las llamadas ciencias del espíritu dará a la hermenéutica un lugar privilegiado. La aspiración del filósofo historiador por fundamentar estas ciencias supone retraer el análisis al ámbito de su condición de posibilidad,

¹ Cf. Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, p. 30.

del mismo modo en que Kant lo hizo al preguntarse sobre la condición de posibilidad de las ciencias naturales. En este sentido *fundamental* significa establecer y determinar la posibilidad de acceso al objeto de estudio en cuestión.

Si la pregunta kantiana en la *Crítica de la razón pura* gira en torno a la posibilidad del conocimiento científico, entendiendo por éste el que corresponde a las ciencias de la naturaleza, la pregunta de Dilthey girará en torno a las condiciones de posibilidad de la razón histórica, lo cual implica que la razón no sólo es de lo abstracto, sino de lo singular, contingente y, por ende, histórico. En este sentido, retraer el análisis al ámbito de las condiciones de posibilidad exige para Dilthey colocarse en el ámbito de la experiencia, ineludiblemente ligada a la vida. En efecto, *experiencia* y *vida* son dos conceptos que resultan indispensables subrayar. Situarse en el ámbito de la vida implica instalarse *ahí donde no hay más atrás*, lo cual significa colocarse en el ámbito del principio, buscado por toda filosofía que se jacte de serlo. Para lograr establecer las condiciones de posibilidad de la ciencia histórica será necesario llevar a cabo una tarea descriptiva, psicológica y hermenéutica.

La importancia de anclar la filosofía en la vida que establece Dilthey será fundamental para el joven Heidegger.² Sin embargo, para el filósofo historiador la vida es comprendida en términos de la conciencia, punto de partida que para Heidegger será indispensable superar. Para Heidegger la filosofía debe concebirse como *ciencia originaria de la vida*. En efecto, si desde sus inicios la filosofía se concibe a sí misma como ciencia de lo originario y de lo primero, deberá partir de la vida y, por lo tanto, encontrar las categorías que sean capaces de dar cuenta de este ámbito que no se deja capturar en categorías meramente abstractas; que en lugar de expresar la

²Si bien la necesidad de retraer la filosofía al ámbito de lo más originario determinará el filosofar heideggeriano en su totalidad, en la obra temprana del autor podemos encontrar un profundo y radical impulso que llevará al joven filósofo a distanciarse de la fenomenología de corte reflexivo representada por su maestro Edmund Husserl, así como a una crítica importante hacia los presupuestos de la filosofía moderna y de los neokantianos de su época. Así lo vemos en obras tempranas como *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915), *El informe Natorp* (1922), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), *El concepto de tiempo* (1924) y *El trabajo de investigación de Wilhem Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo* (1925).

vida tal y como es vivida hacen de ésta un objeto de representación teórico. El gran esfuerzo de Heidegger consistirá en tratar de aprehender la vida humana en conceptos que expresen lo que le es más propio. Esta tarea lo llevará a una resignificación radical de los conceptos heredados de la tradición y, desde luego, de la noción misma de filosofía.

Es importante señalar que la noción *vida* a la que Heidegger hace referencia no se identifica con aquella que es propia del vitalismo. Con este concepto, las distintas filosofías de la vida suelen referir a determinada fuerza o impulso, de índole espiritual, que no identificándose con la materia la infunde de aliento. El significado heideggeriano de *vida* tampoco se identifica con el que es propio de la biología. Las ciencias particulares proceden a través de la *objetivación* de su objeto. Lo que con esta frase se intenta poner de manifiesto es que el comportamiento teórico procede a partir de la representación, es decir, a partir del *hacer presente* aquello que estudia. La teoría se mueve en el modo de la presencia. De tal forma, esta manera de capturar la vida excluye lo que le es más propio, es decir, la ejecución y el movimiento.

Para distinguir el sentido al que está aludiendo con el término *vida*, Heidegger utiliza la expresión *vida fáctica* o *Dasein*.³ Con estos términos refiere a la vida humana en su aquí y ahora más radical. En las lecciones de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger responde a la pregunta ¿qué significa “experiencia fáctica de la vida”? “‘Fáctico’ —señala— no quiere decir efectivo como la naturaleza o causalmente determinado ni real como una cosa. El concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible úni-

³“Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido. En el joven Heidegger, *Dasein* se convierte en uno de los principales términos técnicos. Se ha traducido por ‘ser-aquí’, ‘estar-aquí’, ‘ex-sistencia’ e, incluso, ‘existir’ y ‘existencia humana’. Pero también resulta cada vez más común mantener el vocablo alemán sin traducir, como lo hace Jorge Eduardo Rivera en la última versión de *Ser y tiempo*.” Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, p. 63-65.

camente a partir del concepto de lo 'histórico'.⁴ El término *fáctico* o *facticidad*, que define la concepción heideggeriana de la vida, emerge en el contexto de discusión neokantiana para distinguir entre la logicidad (*Logizität*) de la esfera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico y la facticidad (*Faktizität*) de lo que es temporal, individual y accidental.⁵ Para el asunto que a nosotros nos ocupa en el presente trabajo, resulta fundamental advertir, como lo hace Heidegger ya en este primer momento, que la comprensión de la vida en términos fácticos o de facticidad supone su comprensión en términos eminentemente históricos. En efecto, a propósito de la facticidad que describe el carácter de ser de la vida misma, nos dice Heidegger en su obra de 1927, *Ser y tiempo*: "El carácter fáctico (del Dasein) es radicalmente distinto al de una especie mineral; lo que dicho *factum* expresa es su pertenencia al mundo, su ser eminentemente temporal y, por ende, finito".⁶

Ahora bien, lo peculiar de la experiencia fáctica de la vida, afirma Heidegger, es que:

[...] el modo en que me pongo frente a las cosas, el modo del experimentar mismo, no está incluido en la experiencia. Frente a todo decretar que la filosofía sea conocimiento, en la experiencia fáctica de la vida hay que *resaltar fenomenológicamente aquello que forma parte del conocimiento por su sentido*. [...] En efecto, todo lo que se experimenta en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la *significatividad*.⁷

En efecto, nuestro modo de ser en el mundo está determinado por la significatividad, lo cual implica el reconocimiento del carácter esencialmente *referencial* de las cosas con las que tratamos en lo cotidiano

⁴ Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de Jorge Usategu, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 85.

⁵ "Etimológicamente *Faktizität* deriva de *Faktum* ("hecho"), calco alemán del latino *factum* y que debe distinguirse de *Tatsache* ("hecho"), concepto elaborado en 1756 por el teólogo Joachim Spalding para traducir el inglés *matter of fact* que, a su vez, es la traducción de la expresión latina *res facti*." Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 88.

⁶ "La facticité ne signifie pas la soumission à la nécessité des faits bruts, mais elle corresponde d'abord au *fait d'être* en général, le moins objectif qui soit. Être-jeté veut dire être toujours déjà engagé dans le 'là', qu'il faut concevoir comme un ensemble de possibilités déterminées." M. Haar, *Le chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1985, p. 85.

⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología...*, p. 83. Las cursivas son nuestras.

y que conforman el mundo. Las cosas no son mónadas cerradas en sí mismas, no están simplemente ahí, frente a nosotros, esperando a ser vinculadas o relacionadas con algo más, de forma secundaria o artificiosa. Por el contrario, a su modo de ser compete el estar referidas siempre a otra cosa que no son ellas mismas. Pensemos, por ejemplo, en una casa. Ésta es lo que es en la medida en que es el lugar *para* habitar, *para* cuidarnos de la intemperie, *para* mantenernos al abrigo. El término *para* que aparece en cada caso pone de manifiesto el carácter referencial y, por ende, significativo de la cosa misma: *las cosas son, en sí mismas, referencia a otras*. Tal concepción de la cosa da lugar a la comprensión del mundo en términos de red o plexo significativo. Esta red significativa tiene como última (o primera) instancia al hombre comprendido como Dasein, lo cual significa que, en la medida en que a éste compete la existencia como modo de ser, esto es, la apertura, él mismo está referido al mundo y condiciona la red de referencias que lo constituye.

Primeramente, no estamos en el mundo teorizando o reflexionando sobre aquello que nos sale al encuentro en la cotidianidad, sino *tratando* con las cosas, *habiéndonoslas* con ellas, en un sentido eminentemente práctico.⁸ “Yo mismo — afirma Heidegger contra las filosofías de la conciencia — no me experiencio en la vida fáctica ni como complejo de vivencias ni como conglomerado de actos y de procesos, ni siquiera como algo yoico-objetual [...] sino en aquello

⁸ La praxis constituye para Heidegger no sólo un modo de conocimiento sino un modo de ser. Respecto de la apropiación y de la radicalización de la noción de praxis en Heidegger, la extraordinaria interpretación de Franco Volpi resulta ya una referencia obligada: “En ce qui concerne le concept selon moi central de *praxis*, Heidegger croit pouvoir saisir chez Aristote, comme on l’a vu, un double emploi du concept: un emploi ontique, dans lequel le terme indique les *praxeis* particulières et d’après lequel les *praxeis* se trouvent certes distinguées, mais au même niveau que les *poieseis* et les *theoriai* particulières: c’est l’emploi, par exemple, du début de *l’Ethique à Nicomaque*; et un emploi philosophique, ontologique, dans lequel *praxis* n’indique pas d’actions particulières, mais une modalité d’être.” Franco Volpi, *Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote*, en Franco Volpi (ed.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Holanda, Klower Academic Publishers, 1988, p. 23. Véanse, además, Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, trad. de María Julia De Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012; Franco Volpi, “La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger”, *Theoria*, n. 4, 1984; Carmen Segura Peraita, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

que yo realizo, padezco, en lo que me sale al encuentro, en mis estados de depresión y euforia, etc.”⁹

De tal forma, lo vivido —fenomenológicamente hablando— adquiere carácter de *mundo* y no de *objeto*. Las cosas adquieren condición de objeto cuando son comprendidas en términos de presencia, como aquello que está frente a un sujeto; el mundo, en cambio, es aquello *en* lo que ya siempre estamos, no *frente* a lo cual estamos. En las lecciones de 1920-1921 Heidegger afirma: “‘Mundo’ es algo dentro de lo que se puede vivir (en una objetualidad no se puede vivir). Mundo es mundo circundante (medio), lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forman parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias, arte, etc.”¹⁰

La filosofía, si pretende dar cuenta de lo más originario, deberá lograr captar el carácter significativo que determina a la vida fáctica; deberá lograr expresar lo que le es más propio. La teoría, modo de proceder que compete al comportamiento científico, no puede lograr esa tarea ya que, como lo acabamos de señalar, se mueve en términos de objeto u objetivación. Para dar cuenta del movimiento pensemos, por ejemplo, en la física: se distancia del movimiento vivido, se abstrae de éste para lograr una definición universal y abstracta que se expresa en una fórmula. En el caso de la medicina no sucede algo distinto. Para poder ser estudiado, el cuerpo es abstraído de su inmediatez vivida y pensado en términos de órganos y miembros. Las ciencias del espíritu, en su afán por encontrar objetividad, han intentado proceder del mismo modo que las ciencias de la naturaleza. Así por ejemplo, tal y como lo señalamos en el capítulo anterior, la historia ve el pasado como un estrato del tiempo que permanece ahí, esperando a ser conocido, y al que el historiador debe acercarse con toda cautela para lograr un conocimiento objetivo e imparcial.

El comportamiento teórico, así concebido, nos aleja de la vida tal y como es vivida; por eso, para Heidegger es fundamental determinar cuál es el método que da cuenta, de manera adecuada, de este ámbito originario. Es aquí donde la noción de hermenéutica cobra una importancia fundamental.

⁹ Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología...*, p. 87.

¹⁰ *Ibidem*, p. 88.

La hermenéutica, tal y como es concebida por Heidegger, va más allá de la distinción clásica entre el método de las ciencias naturales y el método de la comprensión de las ciencias históricas establecido por Dilthey y se desmarca del concepto clásico de hermenéutica como *ars interpretandi*, es decir, como técnica de interpretación de textos clásicos, jurídicos y teológicos y como “teoría del comprender”. [...] Heidegger asigna a ésta un nuevo valor filosófico por el que el comprender (y no el entender teórico-cognoscitivo) ya no es una simple operación cognoscitiva, sino una modalidad de existencia por la que la vida humana articula su mundo y su historia.¹¹

La hermenéutica indica el modo unitario de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la facticidad.¹² Al anclar la filosofía en la vida fáctica, el pensamiento heideggeriano pretende dar un paso más atrás, esto es, más originario, al de las filosofías de la conciencia cuyo origen procede de Descartes. Según Heidegger es indispensable salir del ámbito de la conciencia, la cual se conduce en términos de reflexión y representación, para dar cuenta de la vida misma.

De este modo, la radicalización del término *hermenéutica*, llevada a cabo por Heidegger, subsume el sentido técnico o instrumental al existencial. Lo que con esta afirmación se pone de manifiesto es que —como lo veremos a lo largo de este capítulo— el comprender y la interpretación, pilares del método hermenéutico, son concebidos como expresión del modo de ser que compete al *Dasein*, esto es, la existencia.¹³ En tal sentido, la propuesta heideggeriana implica un cambio fundamental en la noción de filosofía que va de su concepción como teoría del conocimiento a su consideración como fenomenología hermenéutica.

¹¹ Cf. *Idem*.

¹² Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 27.

¹³ “En la ontología escolástica, la existencia se define en correlación con la esencia: la *essentia* indica lo que es un ente, mientras que la *existentia* señala su subsistencia efectiva en la realidad. Heidegger se desmarca bien temprano de esta definición tradicional. En el contexto de *Ser y tiempo*, reserva el término *Existenz* para caracterizar el modo de ser propio del *Dasein*, para indicar su carácter abierto y no el hecho de que es. *Existenz* debe entenderse en el sentido latino de *existire*, es decir, de salir fuera de sí mismo. Cf. Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 83-84.

La comprensión de la fenomenología como fenomenología hermenéutica

A los ojos de Heidegger la hermenéutica, como método capaz de dar cuenta del carácter significativo que constituye la vida, es inseparable de la fenomenología. Es bien sabido que el inicio del pensar heideggeriano está determinado por la fenomenología de Edmund Husserl. Ha sido ya profundamente estudiado el cambio que el alumno opera en la concepción de la fenomenología aprendida de su maestro. A este cambio se le conoce como la transformación de la *fenomenología reflexiva* en *fenomenología hermenéutica*.¹⁴ En las primeras lecciones que impartirá el joven Heidegger, en Marburgo (1923-1928) y Friburgo (1928-1944), y hasta *Ser y tiempo* encontramos la preocupación por definir lo que entiende por fenomenología. A partir de la publicación de las obras completas de Martin Heidegger (*Gesamtausgabe*), que se inicia en 1975, se puede ver el largo y cuidadoso camino en el que se opera su propia concepción de fenomenología.

En la transformación de la fenomenología reflexiva en fenomenología hermenéutica se reitera, de manera radical, la idea —esencial a la fenomenología— de método, la cual debe deslindarse de la noción de metodología, si por ésta se entiende un conjunto de técnicas o herramientas para la investigación. En efecto para Heidegger:

El método no es ningún procedimiento externo, sino que se halla en estrecha relación con su objeto [...] El método filosófico no es, pues, ningún medio técnico o herramienta, sino sólo posible al incluir al 'objeto' por investigar. En sentido estricto, el método es determinado por el 'objeto'.¹⁵ Por eso, es importante advertir que si es el objeto el que dicta o señala el método y de éste es propio el carácter de mundo, esto es, la significatividad, entonces, éste es eminentemente hermenéutico.

¹⁴ Cf. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles...*; Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004; Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008; Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

¹⁵ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 51.

Recordemos que el objetivo de la fenomenología es dar cuenta del acceso a las cosas mismas, tal y como nos son dadas y en los límites en los que nos son dadas.¹⁶ En su lección de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger hace explícita esta determinación: “La fenomenología tiene como propósito dar cuenta del acceso a las cosas mismas, [...] el término *fenómeno*, no es una categoría sino que hace referencia al *cómo del acceso*, de la aprehensión y la verificación.”¹⁷ En este sentido hay que decir que: “Fenomenología es ante todo un *modo* de investigar: hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra.”¹⁸

Fenómeno no se refiere, pues, a cierta región de entes o a determinados temas que habría que desarrollar sino al *modo de acceso* a las cosas mismas. Por ello la fenomenología no hace referencia a un “qué” sino al “cómo”, esto es, al modo en que tiene lugar el encuentro con el ente. De lo que se trata es de dar cuenta de las cosas tal y como ellas mismas se muestran, tal como aparecen ante un determinado mirar. Este mirar surge de un estar-orientado en el mundo, de un estar familiarizado con lo ente¹⁹, que —como señalamos anteriormente— debe comprenderse en términos de sentido y, por ende, hermenéuticamente.

Sin embargo, lo que se muestra de modo directo e inmediato no necesariamente es la cosa misma. El llamado fenomenológico ¡a las cosas mismas! pone de manifiesto, justamente, que éstas no nos son dadas libres de encubrimiento. Ya Husserl había determinado el quehacer fenomenológico como un giro de la mirada, un abandono

¹⁶ Al definir qué es lo que debemos entender por fenomenología, Husserl nos dice: “Se trata de un método descriptivo y de una ciencia apriórica destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica.” Edmund Husserl, “El artículo ‘Fenomenología’ de la Enciclopedia Británica”, en *Invitación a la fenomenología*, trad. de Antonio Ziriñ, Barcelona, Paidós, 1992, p. 35-73. Sobre el carácter descriptivo de la fenomenología, M. García-Baró afirma en su libro *Vida y mundo*: “La descripción tiene como objetivo plegarse absolutamente a las cosas mismas, en tensión máxima por desprenderse de todo prejuicio. [...] Ninguna teoría previa a la descripción —que, a su vez, está orientada por la *pura visión de la índole de las cosas mismas*— debe ser escuchada, sino tras un examen libre de prejuicios.” Cf. M. García-Baró, *Vida y mundo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 30-32.

¹⁷ Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 95. Las cursivas son nuestras.

¹⁸ *Idem.* las cursivas son nuestras.

¹⁹ Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 98-99. Traducción modificada.

de la actitud natural, para la cual nos encontramos simplemente frente a una realidad ya dada, esperando a ser conocida sin más. En este sentido hay que decir que “volver a las cosas mismas significa ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que la actitud natural las ha encubierto”.²⁰ En efecto, la impresión directa no garantiza absolutamente nada y suele tomarse un encubrimiento por la cosa misma.²¹ Cotidianamente estamos a tal grado inmersos en el mundo, absortos en el trato con las cosas que nos rodean, que no advertimos hasta qué punto la interpretación pública encubre nuestra forma de comprender el mundo. Es importante señalar, que este encubrimiento (*Verdeckung*) no es resultado de una operación de índole psicológica o de un acto volitivo por parte de un individuo determinado. Ya en sus primeras lecciones (y volverá a ello en *Ser y tiempo*), Heidegger indica la tendencia estructural al ocultamiento de la vida misma.

Si prestamos atención a la vida tal y como es vivida, nos damos cuenta de que estamos a tal grado absorbidos en el mundo que lo único que parece “importar” son los objetos con los que tratamos y con los que tenemos que ver cotidianamente. Mediante un ejemplo quizá es más fácil comprender lo dicho: en la vida cotidiana tomo una taza de té, leo un libro, veo una película, hablo con los amigos, la cotidianidad se define a sí misma por su obviedad: “En esta obviedad veo las cosas, [...] pero no veo mi ver. Esta obviedad de la vida en la que nos encontramos fue caracterizada por Heidegger como una determinada *tendencia* de la vida.”²² La tendencia de la vida fáctica a tomar todo por obvio, en términos de *Ser y tiempo* será descrita a través de la noción de *caída*.

Este encubrimiento que afecta la posibilidad de aprehender la cosa misma no es total:

Aquí interviene la hermenéutica como movimiento de descubrimiento, de des-velamiento, des-enmascaramiento [...] En efecto, la invocación a las cosas mismas supone que no las vemos en sí mismas, sino encubiertas en un campo que las distorsiona y desfigura (como, por ejem-

²⁰ Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía...*, p. 449.

²¹ Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 99.

²² Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 111.

plo, el de una tradición que nos enseña qué cosas vemos y cómo tenemos que verlas). [...] El lema “a las cosas mismas” significa eliminar los presupuestos de índole filosófica, científica o histórica que recubren la experiencia inmediata de la vida.²³

Esta idea es de fundamental importancia en la apropiación de la hermenéutica heideggeriana por parte de Edmundo O’Gorman. Como lo enunciamos en el primer capítulo y lo volveremos a ver en los apartados correspondientes, para el historiador mexicano a la ciencia histórica le es esencial hacer patentes los presupuestos *desde* los cuales el historiador lleva a cabo su labor historiográfica. El historiador no puede hacer caso omiso de este bagaje que determina el conocimiento histórico en su totalidad. Su mirada debe lograr captar los encubrimientos heredados por la tradición.

La tarea de la fenomenología es tratar de sacar a la luz la *historia del encubrimiento*.²⁴ Su propósito consistirá en remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto.²⁵ Esta tarea sólo puede llevarse a cabo a través de una crítica histórica radical. Mediante el desmontaje crítico de la tradición es posible configurar de nuevo la posición originaria *desde* la cual se lleva a cabo el comprender y la interpretación, posición que —en correspondencia con una situación histórica diferente— es otra y, sin embargo, la misma.²⁶

De acuerdo con lo anterior, la hermenéutica no sólo desempeña un papel importante en la concepción heideggeriana de la fenomenología sino que la determina en totalidad. Lo que con esto se quiere decir es que el término *hermenéutica* no viene a añadirse a *fenomenología* como un mero calificativo, sino que pone de manifiesto lo que le es más propio. En efecto, la fenomenología hermenéutica “[...] tiene la función de alertar críticamente la mirada reconduciéndola al desmontaje de los encubrimientos hallados mediante la crítica”.²⁷ Mediante el desmontaje es posible ver cómo

²³ Cf. Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía...*, p. 476-477.

²⁴ Cf. Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 99. Las cursivas son nuestras.

²⁵ *Ibidem*, p. 99. Como lo mencionamos en el capítulo primero —y volveremos a ello en el capítulo tercero— esta labor de desmontaje crítico es fundamental en la tarea historiográfica emprendida por O’Gorman.

²⁶ *Ibidem*, p. 99-100.

²⁷ Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 100.

aquello que es originario —el asunto en cuestión, la cosa misma— decae y queda encubierto, y cómo nosotros *somos* en medio de ese encubrimiento, que no es posible deshechar, ya que no se trata de superar una situación, como si se pudiera aventajar, sino de dar cuenta de su condición estructural.

En el capítulo “La historia como ciencia: la ciencia de la historia” de este libro mencionamos que en sus primeras lecciones, al describir el método fenomenológico hermenéutico, Heidegger describe tres momentos de los que el desmontaje o la destrucción señalados forman parte. Posteriormente, en la lección de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, de manera explícita el filósofo señala:

Estos tres componentes fundamentales del método fenomenológico, reducción, construcción y destrucción, se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su pertenencia mutua. La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, una apropiación positiva de ella. Dado que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, según su esencia, a la vez, un conocimiento histórico en cierto sentido.²⁸

Que la descripción de los distintos momentos del método fenomenológico esté presente desde sus primeras lecciones y hasta 1927, año de la publicación de *Ser y tiempo* y de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* —texto recién citado—, pone de manifiesto la constante preocupación de Heidegger por la cuestión metódica, desde su juventud hasta la época de la llamada ontología fundamental.

A continuación revisaremos cuál es el sentido que Heidegger atribuye a estos tres momentos del método. Seguiremos el recorrido que el propio filósofo lleva a cabo desde la primera etapa de su pensamiento hasta las obras de 1927.

Ya el término *reducción* hace evidente el diálogo con la fenomenología husserliana. En efecto, con esa palabra se pone de manifies-

²⁸ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, p. 48-49.

to la exigencia fenomenológica de llevar a cabo un cambio de la actitud natural a la propiamente fenomenológica. Esto significa poner entre paréntesis (*epoché*) lo que de acuerdo con la actitud natural es la realidad, para poder acceder a la región constituyente de la vida de la conciencia, que para Husserl es comprendida en términos trascendentales. En otras palabras: este cambio supone un *giro de la mirada* que implica atender ya no a los objetos sino al modo en que accedemos a ellos, lo cual posibilita dar cuenta de ese ámbito constitutivo y constituyente que es la conciencia. Hemos señalado ya que la propuesta de Husserl, a ojos de Heidegger, no permite alcanzar ese ámbito originario en el que la filosofía debe colocarse. En tal sentido, si bien el alumno retoma el término *reducción*, tan caro a la fenomenología trascendental, es para *resignificarlo* o —como lo mencionamos anteriormente— para mostrar su sentido originario a través de la destrucción. El término *reducción*, para Heidegger, debe comprenderse como *retroconducción* o *retroceso*.²⁹ Efectivamente, al ámbito originario al que se debe retroceder es a la vivencia originaria del entorno significativo.³⁰

Ahora bien, el hacer expreso lo descubierto mediante la reducción se lleva a cabo a través de la *reconstrucción* o interpretación. Desde su primera lección, en el semestre invernal de 1919, Heidegger es tajante: “El primer nivel de la investigación fenomenológica es el comprender (la totalidad del conocimiento fenomenológico es un nexo de estadios de la aprehensión y de la expresión). [...] La aprehensión se lleva a cabo como comprensión.”³¹ Que el comprender determine en totalidad el conocimiento fenomenológico y constituya la base desde la cual todo conocer es posible, pone de manifiesto que nuestro acceso inmediato al mundo no se lleva a cabo a través de la percepción y del conocimiento teórico, como

²⁹ En su libro *Fenomenología de la vida fáctica*, Ángel Xolocotzi lleva a cabo un análisis exhaustivo y agudo de la concepción heideggeriana de los tres componentes del método fenomenológico hermenéutico, haciendo énfasis en la continuidad que puede encontrarse en el pensamiento del autor, desde las primeras lecciones hasta *Ser y tiempo*. Cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 130-131.

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 130-131. También: “En las primeras lecciones ‘reducción’ es entendido como ‘reconducción’ a la vida vivida, no objetual. En *Ser y tiempo*, la ‘reconducción’ radicaliza lo ya anunciado; del ente, de los entes, al ser del ente.” *Ibidem*, p. 136-137.

³¹ Cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 149.

tradicionalmente se ha considerado, sino que éstos están condicionados por la comprensión. *Comprender* y *entender* son términos que cotidiana y regularmente están vinculados y que deben distinguirse. Que el *comprender* determine el *entender* y el *conocer* pone en evidencia la primacía de lo preteorético frente a lo teorético, suelo originario al que Heidegger pretende conducir el quehacer filosófico.

La filosofía concebida como fenomenología hermenéutica no comparte la misma concepción de verdad que la filosofía entendida como teoría del conocimiento. Ésta parte del esquema sujeto-objeto, de la concepción del conocimiento en términos de representación y del ideal de verdad como objetividad y neutralidad.³² Tal idea de filosofía no repara en que su ideal de verdad supone ya una posición de la que es imposible escapar:

Este ideal de conocimiento [...] eleva la falta de crítica a principio, haciéndola figurar explícitamente entre las consignas de la en apariencia suprema idea de cientificidad y objetividad, contribuyendo así a extender una ceguera radical. Alimenta una sobriedad un tanto sospechosa y, valiéndose de lo obvio de su pretensión, concede dispensa general de cualquier cuestión crítica.³³

Las posibilidades de que algo sea conocido o habitual no descansan en procesos argumentativos y abstractos sino en el carácter eminentemente fáctico e histórico de nuestro modo de ser.³⁴ El conocimiento está, por decirlo así, atravesado de cabo a rabo por el aquí y el ahora, lo cual significa que está determinado por la historicidad. Todo conocimiento, toda indagación, aún en el caso de aspirar a la abstracción más elevada, está ya situado: se lleva a cabo históricamente.

La reconstrucción o interpretación es concebida como expresión del comprender, como el hacer expresa la comprensión. Es importante señalar que el hacer expreso o interpretación no supone un distanciamiento frente al ámbito al que la reconducción nos ha

³² Cf. Pilar Gilardi, "El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 46, 2013, p. 121-140.

³³ Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 106-107.

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 121.

encauzado, esto es, al ámbito de la comprensión como modo inmediato de estar en el mundo. En ese sentido, la interpretación no es ningún elemento que se le sobreponga al comprender.³⁵ La interpretación expresa lo comprendido, pero esto no significa que lleve al conocimiento lo comprendido; la comprensión se mantiene como tal, esto es, como manifestación de la familiaridad significativa en la que ya siempre estamos. En cambio, el conocimiento teórico supone una modificación teórica del trato originario con las cosas.³⁶

Ahora bien, si la reducción, o reconducción, tiene como propósito regresar al suelo originario de la vida fáctica —que se expresa, a través del trato, en términos de significatividad— y si la reconstrucción o interpretación hace explícito este ámbito originario —sin por ello implicar un segundo momento impuesto desde el exterior—, ahora hay que reiterar lo dicho anteriormente sobre la destrucción, tercera instancia del método hermenéutico.

En efecto, en la medida en que lo comprendido e interpretado se halla encubierto por lo heredado por la tradición, por la historia y porque la vida misma se encuentra absorbida por aquello con lo que cotidianamente trata, la hermenéutica —señala Heidegger en 1919— “cumple su tarea sólo a través de la destrucción”.³⁷

Posteriormente, en 1920 en el *Informe Natorp* afirma:

La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado estado de interpretación heredado, revisado o elaborado de nuevo. [...] La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia.³⁸

Posteriormente, en las lecciones de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger afirma:

³⁵ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 149.

³⁶ *Ibidem*, p. 150.

³⁷ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp)*, trad. de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2002, p. 49.

³⁸ *Ibidem*, p. 51.

En este sentido, la verdadera tarea de toda investigación, que pretenda llegar a lo más originario, consistirá en una labor destructiva y crítica. La hermenéutica es deconstrucción. [...] Todas las indagaciones deben comenzar en el ahora mismo y ser de modo concreto siempre destructivas de lo histórico decisivo determinado.³⁹

En *Ser y tiempo*, las tesis sobre el método fenomenológico hermenéutico vuelven a aparecer de un modo sintético y radicalizado. Suscribimos la postura de los intérpretes que no consideran acertado afirmar que exista un rompimiento entre el Heidegger de las primeras lecciones y el de *Ser y tiempo*, sino que, por el contrario, la preocupación ontológica determina el pensar heideggeriano en su totalidad aunque se hace del todo explícita en la obra de 1927. Cuando hablamos de radicalización estamos aludiendo a la explicitación ontológica de la concepción heideggeriana de la fenomenología hermenéutica que se hace patente a partir de la obra señalada. En efecto, que en los inicios del pensamiento heideggeriano no se encuentre de manera explícita la pregunta por el sentido del ser, no significa que esta pregunta fundamental no haya estado presente en su pensamiento y que su tratamiento suponga una novedad respecto a los inicios de su filosofía. No se trata de novedad alguna. La necesidad que el joven Heidegger ve de regresar el filosofar al ámbito de lo más originario revela ya la exigencia de volver a plantear la pregunta por el ser que —como lo señalará al inicio de *Ser y tiempo*— ha caído en el olvido.

En coherencia con su idea de filosofía como destrucción o deconstrucción, Heidegger inicia su camino en la filosofía estableciendo un diálogo con el quehacer filosófico contemporáneo y con la tradición. En la medida en que lleva a cabo este diálogo, el filósofo de Friburgo va *desandando* el camino, con el fin de hacer relevantes los supuestos en los que la filosofía, ya sea en su concepción moderna o clásica, descansa. De tal manera:

La transformación hermenéutica de la fenomenología emprendida por el joven Heidegger en el semestre de posguerra de 1919 disocia el término “fenómeno” de la percepción y el conocimiento teórico, con

³⁹Martin Heidegger, *Ontología...*, p. 135.

lo que se abre la posibilidad de una interpretación en términos ontológicos. El fenómeno no se da exclusivamente en la conciencia, sino que es una manifestación del ser.⁴⁰

La fenomenología hermenéutica como ontología

En *Ser y tiempo*, las cuestiones sobre la fenomenología y la hermenéutica que definen la filosofía heideggeriana vuelven a estar presentes explicitando ya la pregunta guía de su pensamiento, esto es, *la pregunta por el sentido del ser*. Al comienzo de esta obra, al denunciarse el olvido de la pregunta por el ser se hace manifiesta la necesidad de replantearla. Ese replanteamiento, que supone un desmontaje de la pregunta tal como ha sido planteada hasta nuestros días, exige cuestionarse cuáles son los supuestos en los que ésta descansa y qué implica el modo en que ha sido formulada.

Así, en las primeras líneas de *Ser y tiempo*, Heidegger se pregunta: “¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser’? De ningún modo.”⁴¹ Y continúa: “Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta.”⁴² Es decir, es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*.⁴³

Esta cuestión, fundamental para la filosofía, ha sido expresada por la tradición en los siguientes términos: *¿Qué es el ser?* Es importante reparar en que la forma de plantear la pregunta responde ya a una determinada noción de ser que conduce a la identificación del

⁴⁰ Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 137.

⁴¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 23.

⁴² *Idem*, p. 23. Es importante reparar en este punto de partida porque —como lo veremos más adelante— es fundamental en la apropiación que O’Gorman lleva a cabo de Heidegger. A tal punto es importante que al inicio de *La idea del descubrimiento de América* y de *La invención de América* postula la necesidad de replantear la pregunta por el *ser de América*, del mismo modo en que Heidegger lo hace al inicio de *Ser y tiempo* respecto de la pregunta por el ser. Sin embargo, cabe mencionar —como veremos— que la comprensión de lo que Heidegger interpretaba con el término ser no es explícita en O’Gorman.

⁴³ *Idem* p. 23. En lo que sigue retomo ciertos pasajes del libro de mi autoría *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. En particular, véanse primero y segundo capítulos.

ser con el *ente*. Sin embargo, aunque *ser es siempre ser del ente*, ente y ser no se identifican. Con el término *ente* se expresa aquello que es determinado y que se muestra como tal determinación. *Ente* es todo aquello susceptible de definición: mesa, silla, árbol, número, animal, hombre. *Ser*, en cambio, parece no permitir delimitación o definición alguna. Cuando preguntamos, por ejemplo, *¿qué es esto?*, la respuesta que corresponde es aquella que expresa la esencia, la determinación de la cosa en cuestión, de forma que el *qué* de la pregunta no es de ninguna manera neutro o indiferente, sino que guía y define ya desde el preguntar mismo aquello que se pregunta y la respuesta que ha de corresponder. El planteamiento hermenéutico enfatiza la naturaleza del preguntar: toda pregunta lleva ya el germen de su “respuesta”, pues en el modo de formularla ya está, de alguna manera, aquello que se pregunta. Por ello, en el caso de la pregunta por el ser no sólo será necesario *volver a plantearla*, sino *replantearla*, porque en el planteamiento mismo se expresa ya la noción de ser que “está en juego”.

De tal manera la pregunta ya no puede formularse como *¿qué es el ser?*, pues en ella el ser queda identificado con una esencia determinada, con un ente. La pregunta, entonces —tal y como lo propone el propio Heidegger—, deberá de formularse en otros términos, es decir, como *la pregunta por el sentido del ser*. Tal reelaboración pone de manifiesto dos cuestiones fundamentales: por un lado, el énfasis de Heidegger en la pregunta misma y, por el otro, el desplazamiento del ser al sentido. Ambas cuestiones obedecen a la concepción de la filosofía como fenomenología hermenéutica.

En efecto, la hermenéutica hace patente que toda pregunta presupone de algún modo aquello que pregunta, lo que significa que en todo preguntar hay una precomprensión de lo que se pregunta. Esta precomprensión guía y determina el preguntar. La descripción sobre la estructura formal del preguntar que Heidegger lleva a cabo en el segundo párrafo de *Ser y tiempo* no tiene como propósito una investigación de orden puramente formal o lógico; a partir de dicha descripción se pone de manifiesto que todo preguntar es un buscar y éste no se da desde la nada: las preguntas no surgen del vacío, sino que brotan de cierta comprensión en la que ya siempre nos movemos, y es esta comprensión la que posibilita el preguntar mis-

mo, lo dirige y determina.⁴⁴ Justamente porque desde siempre nos movemos en el mundo, pueden surgir preguntas y posibles respuestas. De tal manera, se puede afirmar que todo preguntar se halla condicionado por aquello sobre lo que se pregunta y que en la pregunta está ya de algún modo lo preguntado.

Heidegger advierte que, en sentido estricto, lo que está implícito en todo preguntar es cierta precomprensión del ser. En efecto, siempre que pregunto por esto o aquello, el *es* se encuentra pre-comprendido, pero como lo que no se hace relevante. En mi relación con el mundo el ser no comparece; yo no trato con *algo* que puedo denominar *ser*.⁴⁵ Cuando pregunto ¿qué es A?, lo relevante, lo que quiero saber, por decirlo así, es A. ¿Qué sucede entonces cuando de lo que se trata es justamente de la pregunta por ese *es* que, como hemos dicho, no es relevante, que se sustrae a favor de esa A, B o C? ¿Preguntar por él y colocarlo en el lugar de ese algo preguntado no sería hacer de él un ente? ¿No es esto ciertamente lo que ha hecho la tradición y lo que ha conducido a la filosofía al *olvido del ser*?

La cuestión no es sencilla, porque ese *es*, que consiste en no hacerse relevante, en no-aparecer, es precisamente lo que la filosofía debe lograr formular. ¿Y cómo formularlo respetando su no-relevancia?; pues reelaborando la pregunta. Si como dijimos con anterioridad, a la pregunta ¿*qué es?* necesariamente se responde con un contenido determinado, una esencia o *quididad*, que se muestra como ente, entonces se vuelve obligatorio modificar la pregunta misma.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 28.

⁴⁵ Que el ser no es *algo* que *aparece*, es lo que Kant expresó al afirmar: “ser no es un predicado real”; véase Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002, A 598, B 626. Cf. Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales...*, p. 53-107.

Ángel Xolocotzi, en *Fenomenología de la vida fáctica*, señala el significado de dicha sentencia y recuerda lo dicho por Heidegger (“Kants These über das Sein” en GA 9, p. 451 y s.; GA 24, p. 35 y s.; VS, p. 114): “[...] A partir de esto se puede comprender bien la expresión de Kant: *Ser no es un predicado real del objeto*, ya que éste no pertenece realmente al contenido cóscico (qué) de una cosa. El ser en un sentido precrítico fue visto como una determinación perteneciente a la cosa. Sin embargo, para Kant el ser no es cóscico, no es objetual. Más bien, para Kant, ser como existencia o como posición absoluta debe ser entendido ‘en referencia a la facultad de nuestro entendimiento’; debe ser visto, pues, como ser-posible, ser-real o ser-necesario. Y esto significa verlo como modalidad.” Véase p. 86.

A través de esta reelaboración se hacen manifiestos, aunque no de forma tácita, los momentos que en el apartado anterior hemos señalado como propios del método hermenéutico: la reducción o reconducción, la reconstrucción o interpretación y la destrucción. La pregunta sólo puede replantearse una vez que se ha llevado a cabo la reconducción al ámbito originario buscado. La interpretación, a su vez, es la expresión de esa situación ganada. Por su parte, la destrucción, entendida como desmontaje, habrá de manifestar los presupuestos desde los que se formula la pregunta y así permitir su reelaboración.

La reelaboración de la pregunta por el ser es expresión de la concepción heideggeriana de la filosofía como fenomenología hermenéutica. En efecto, desplazar al ámbito del sentido la *pregunta por el ser* significa situarla en el del acceso, esto es, en el hombre comprendido como Dasein, punto de partida y encuentro con los entes. En la medida en que el Dasein es la condición de posibilidad de la comparecencia, habrá entonces que dar cuenta de su estructura.⁴⁶ Por tanto, debido a que la existencia, modo de ser del Dasein, está marcada por la comprensión, la pregunta por el ser no puede llevarse a cabo fuera del ámbito del sentido: el ser está ya, inevitablemente, comprendido *desde* éste. Precisamente con el término *sentido* no se alude a *algo concreto*; *sentido* no es una cosa, sino el horizonte o fondo *desde* el cual nos es dado todo lo que es.⁴⁷

⁴⁶ La definición más clara sobre el significado del término *Dasein* nos la da el propio Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*: "En la tradición la palabra 'Dasein' significa estar-ahí, existencia. En este sentido se habla por ejemplo de las pruebas de la existencia de Dios. Sin embargo, en *Ser y tiempo*, Dasein se entiende de forma diferente. Los existencialistas franceses tampoco pusieron atención a esto, por ello tradujeron Dasein en *Ser y tiempo* como *être-là*, lo cual significa: estar ahí y no allá. El *Da* en *Ser y tiempo* no significa una información de lugar para un ente, sino que nombra la apertura en la cual un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para sí mismo. Ser el *Da* distingue al ser humano. Hablar de Dasein humano es por ello un pleonasma que no siempre es fácil evitar —incluso en *Ser y tiempo*—. La traducción francesa adecuada para Dasein debería ser: *être le là*, y el acento correspondiente en alemán no debería ser *Dasein*, sino *Da-sein*." Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, trad. de Ángel Xolocotzi, Morelia, Jitanjáfora, 2007, p. 176.

⁴⁷ "Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es." Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 341.

El sentido del ser es el tiempo, afirma Heidegger en las primeras páginas de *Ser y tiempo*. En efecto, el tiempo es justamente ese horizonte o fondo desde el cual comparece lo que es. Comprendemos el ser desde el tiempo cuando lo interpretamos, desde el acto o la potencia, desde la substancia y los accidentes, desde la necesidad y la contingencia. Todos éstos son modos del tiempo, se dicen *desde* él. En definitiva, lo que hace posible la comprensión (el sentido) del ser es el tiempo.⁴⁸ Sin embargo, el pensamiento occidental, al interpretar el ser desde las categorías arriba mencionadas, lo comprendió desde el ámbito de la presencia “estática”, por lo que escindió ser y tiempo. Esta separación dio origen al olvido del ser y a su entificación, aunque en realidad habría que decir que el olvido del ser es el olvido del tiempo como aquello que lo constituye y determina.⁴⁹

Situar la pregunta por el ser en el ámbito del acceso supone abordarla fenomenológicamente. A su vez, reconocer que éste es eminentemente significativo implica concebir la fenomenología en

⁴⁸“El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo [...] Si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el ser mismo — y no sólo el ente en cuanto está ‘en el tiempo’ — se ha hecho visible en su carácter ‘temporal’. Pero en tal caso ‘temporal’ no puede ya significar solamente ‘lo que está en el tiempo’.” *Ibidem*, p. 41-42.

⁴⁹Este modo de comprender la historia del pensamiento occidental como la escisión de ser y tiempo — que llevará a Heidegger a la afirmación de que ésta, en su totalidad, desde Platón hasta Hegel, puede considerarse como *metafísica de la presencia* — es, desde luego, polémico. Algunos comentaristas de Aristóteles ven en esta interpretación una reducción y un prejuicio. Tal es el caso de Pierre Aubenque, que señala: “[...] se adivina aquí un prejuicio, que se remonta a Heidegger, según el cual los griegos, al interpretar la *ousia* como *parousia*, habrían ignorado las relaciones entre ser y tiempo”, Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1981, p. 445, también expresa: “No podemos aceptar la interpretación que de la palabra *entelequia* propone Heidegger. Queriendo legítimamente evitar la mala interpretación moderna de la *entelequia* como *finalidad*, acaba por eliminar de la palabra *telos* toda idea de *fin*, en el sentido de acabamiento, consumación de lo inacabado, para quedarse sólo con el sentido estático de realización siempre realizada ya, de ‘pura presencia de lo que está presente’ (Cf. *Intr. a la Met.*, p. 70; *Essais et conférences*, p. 14-15, 55). Se trata, sin duda, de una presencia, pero de una presencia *sobrevenida*, *devenida*. La traducción moderna ‘acto’ no es un olvido del sentido original, sino que, por una vez, le es fiel.” Pierre Aubenque, *El problema del ser...*, p. 422.

términos necesariamente hermenéuticos. En el séptimo párrafo de *Ser y tiempo*, Heidegger vuelve a lo ya tratado en sus primeras lecciones sobre fenomenología, pero ahora explicitando el carácter ontológico de ésta.

Al abordar el sentido del término fenomenología, se remite a su raíz etimológica y señala:

La expresión griega *phainómenon*, a la que se remonta el término “fenómeno”, deriva del verbo *phaínesthai*, que significa mostrarse; *phainómenon* quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente. *Phaínesthai* es, por su parte, la forma media de *phaíno*: sacar a la luz del día, poner en la claridad. *Phaíno* pertenece a la raíz *pha-*, lo mismo que *phôs*, la luz, la claridad, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo.

Y agrega:

Como significación de la expresión ‘fenómeno’ debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los *phainόμενα*, ‘fenómenos’, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con *tà ónta* (los entes).⁵⁰

En esta cita el filósofo alemán expresa el primer sentido de *fenómeno* que hay que considerar. El sentido definitivo, y que no está en contradicción con el presente, lo enuncia y explica un poco más adelante al abordar el sentido del término *fenomenología*.

De acuerdo con el primer sentido aquí enunciado, es necesario aclarar que fenómeno debe comprenderse como lo que sale a la luz, lo que se muestra *desde* sí mismo. Este énfasis en el “en sí mismo” excluye toda interpretación de fenómeno como mera apariencia o manifestación de una realidad que subyace sin mostrarse ella misma y que, sin embargo, posibilita toda mostración. La interpretación heideggeriana se coloca frente a una larga tradición que se remonta a Platón y culmina con Kant. En efecto, lo que se muestra no es distinto de lo que *es*; tras de lo que se muestra, en sentido estricto, no hay nada.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 27.

Así, nuestro filósofo entabla un diálogo con la antigua Grecia y con los filósofos neokantianos, en específico con Rickert. Con base en estas consideraciones, señala lo que no debe entenderse por fenómeno y dirige el sentido propio del término hacia la fenomenología. En efecto, con Platón se inicia la idea de que este mundo, en el que estamos, no es sino un mundo de apariencias. Este mundo sensible, sujeto al devenir y a la contingencia, no se basta a sí mismo; por el contrario, debe su ser a otro que le da consistencia y fundamento. Lo que nosotros creemos conocer (*doxa*), los entes, no es sino el reflejo de las Esencias o Ideas en sentido absoluto. Este mundo es, pues, copia, apariencia. De él no tenemos un conocimiento necesario, sino que transitamos por el camino de la opinión o *doxa*. El conocimiento de lo necesario corresponde al intelecto (*noûs*), y sólo mediante este último podemos acceder a lo inteligible, esto es, al mundo de las Ideas, del Ser.⁵¹ A partir de esta escisión entre lo que es y lo que parece, el fenómeno queda restringido al ámbito de esto último. De forma que la *apariciencia* o el *parecer* constituyen, en este sentido, un pretender, un “querer ser” lo que no se es, un encubrimiento o disfraz de lo que realmente se es. La cosa en sí estaría siempre detrás de ese “velo” que constituye la apariencia, la cual, en este sentido, sería la modificación privativa de fenómeno.⁵²

Sin embargo, Heidegger nos dice:

Para la ulterior comprensión del concepto de fenómeno, es de fundamental importancia ver cómo lo nombrado en las dos significaciones de *phainómenon* (“fenómeno”= lo que se muestra, y “fenómeno”= apariencia) tiene, por su estructura misma, interna coherencia. Tan sólo en la medida en que algo, conforme a su sentido mismo, pretende mostrarse, e. d. ser fenómeno, *puede* mostrarse como algo que él *no* es, *puede* “tan sólo parecer” [...] ⁵³

De manera que lo que parecería a primera vista ser una contradicción alude a una significación más originaria del término *fenómeno* de la cual debe retenerse el constitutivo “mostrarse”. Fenómeno

⁵¹ Recordemos el mito platónico de la caverna, cf. *Rep.* VII, 514a-515 c.

⁵² Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 52.

⁵³ *Idem.*

es *lo que se muestra* y también *la apariencia*, sólo que *lo que aparece*, en el sentido de *apariciencia*, es también y en primera instancia un *mostrarse*. Dicho de otro modo: todo *parecer* necesita de un “previo” *mostrarse*. La *mostración* es la “condición de posibilidad” de todo *parecer* o *manifestarse*, lo que *parece* implica lo patente, el *mostrarse* como tal.

El término fenómeno también suele comprenderse como *manifestación*. *Manifestación*, a su vez, se interpreta como aquello que da noticia de algo que no se muestra a sí mismo —aquí podríamos considerar todo tipo de indicaciones, representaciones, síntomas y símbolos—. ⁵⁴ Aunque el *manifestarse* es un *no mostrarse*, un *no salir a la luz lo que es, en tanto que es*, este *no mostrarse* no debe confundirse con el *no mostrarse* de la *apariciencia*. En efecto, este último supone un encubrimiento: lo que *parece* nos es dado pretendiendo ser lo que no es. Por ejemplo, si al anochecer voy caminando por una calle y a lo lejos veo una silueta, ésta puede *parecer* una persona; sin embargo, al acercarme corroboro que se trata de un poste de luz. Ese objeto tenía la *apariciencia* de algo que no es, es decir, me es dado como lo que no *es* realmente. En cambio, en el caso de la *manifestación*, ésta se da como anuncio o aspecto remisivo de algo, no como un *parecer* tal o cual cosa. Cuando, por ejemplo, tengo manifestaciones o síntomas de una gripe, puede ser que ésta no se muestra todavía como tal, pero se *anuncia*.

Ahora bien, del mismo modo que todo fenómeno, en el sentido de *parecer*, supone al fenómeno en sentido de lo que se muestra, el *manifestarse* lo supone también:

Aunque el “*manifestarse*” no es jamás un *mostrarse* en el sentido del fenómeno, sin embargo, *manifestarse* sólo es posible *sobre la base* del *mostrarse* de algo. Pero este *mostrarse* composibilitante del *manifestarse* no es el *manifestarse* mismo. *Manifestarse* es *anunciar-se* por medio de algo que se muestra. Cuando se dice, entonces, que con la palabra “*manifestación*” [“*Erscheinung*”], apuntamos a algo en lo que se *manifiesta* una cosa que no es ella misma “*manifestación*”, no queda cir-

⁵⁴ Cf. *Idem*.

cunscrito el concepto de fenómeno, sino que ese concepto queda más bien *supuesto* [...].⁵⁵

En esta ocasión, al hablar de fenómeno como manifestación, Heidegger está argumentando contra la crítica de Rickert a la fenomenología. Según este último, la pretensión fenomenológica de acceder a las cosas mismas es problemática, ya que entre lo que me es dado y lo que es existe siempre cierta mediación.⁵⁶ Para Heidegger, en cambio, la noción de manifestación, entendida como lo que se anuncia y no se muestra y luego como lo anunciante mismo, resulta confusa.⁵⁷

Fenómeno como aquello que *se muestra en sí mismo* puede darse como apariencia, manifestación, mera manifestación, etcétera. Todas estas formas no son sino modos que remiten a este mostrarse original que es el fenómeno. Para Heidegger, la distinción entre lo que se muestra, la apariencia y la manifestación es irrelevante; todas remiten al fenómeno en su sentido originario:

Fenómeno — el mostrarse-en-sí-mismo — es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, *manifestación* significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo *remitante* (lo anunciante) sólo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es “fenómeno” [“*Phänomen*”]. Manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno.⁵⁸

Ahora bien, una vez asentado el significado del término *fenómeno*, Heidegger se pregunta por el término *lógos*, para así poder comprender lo que en su raíz etimológica significa *fenomenología*. Al preguntarse por la naturaleza de la fenomenología, y reconociendo en ésta

⁵⁵ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁶ Sobre la noción de “fenómeno” en los neokantianos, Ángel Xolocotzi nos dice: “Heinrich Rickert había cuestionado la pretensión fenomenológica de evitar mediaciones en el tratamiento de los fenómenos, Heidegger responde de manera indirecta y enfatiza que toda mediación como la aparición e incluso toda apariencia dependen de lo que se muestra en sí mismo, es decir, del fenómeno.” Ángel Xolocotzi, “Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la ‘fenomenología’ en Hegel y Heidegger”, *Eidos. Revista de Filosofía*, n. 12, 2010, p. 13.

⁵⁷ Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 53.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 54.

su carácter descriptivo, surge la cuestión sobre qué es lo que la fenomenología debe describir, es decir, ¿qué es lo que debe “hacer ver”? La pregunta misma contiene ya, de algún modo, la respuesta: lo que la fenomenología tiene como meta describir es el fenómeno.

Es precisamente al *lógos*, en su sentido más originario, a quien compete *hacer ver lo que se muestra*, esto es, el fenómeno. En efecto, su función original es “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir”.⁵⁹ Todo “decir” es *hacer ver lo que se muestra*, hacerlo patente. De forma que al *lógos* o discurso pertenece también la posibilidad de la expresión y la comunicación.

Así pues, si bien al inicio del séptimo párrafo de *Ser y tiempo* Heidegger afirma que fenómeno es *lo que se muestra —lo automostrante, lo que sale a la luz—*, al señalar el sentido definitivo de fenómeno nos dice:

¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediatamente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.⁶⁰

Esta cita, que a primera vista parece contradecir lo inicialmente dicho, en realidad reitera lo indicado por Heidegger en su lección de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*: “Lo que se muestra en sí mismo no tiene por qué ser la cosa misma. [...] La impresión directa no garantiza absolutamente nada.” De ahí la tarea de la fenomenología y el papel fundamental que el filósofo alemán atribuye a la destrucción. Lo que inmediatamente se muestra lo hace de manera encubierta. El encubrimiento, como dijimos anteriormente, pertenece al propio mostrarse. Que no sea *algo* distinto del mostrarse, *algo* de lo que eventualmente se pueda prescindir, significa que tiene carácter constitutivo. De modo que a partir de lo hasta ahora expuesto sobre la noción de fenómeno, se hace imprescindible comprender que éste es un mostrarse desde sí mismo, mas no de mane-

⁵⁹ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 58.

ra nítida o transparente sino encubierta. La tarea de la fenomenología, como ya se ha señalado, será desmontar la historia de este encubrimiento constitutivo a través de la destrucción.

En el séptimo párrafo de *Ser y tiempo*, al que acabamos de dedicar un sucinto análisis, Heidegger afirma: “[...] tanto el *punto de partida* del análisis, como el *acceso* al fenómeno y la *penetración* a través de los encubrimientos dominantes requieren una particular precaución metodológica.”⁶¹ Lo anterior quiere decir, como lo acabamos de mencionar, que si bien fenómeno es lo que se muestra desde sí mismo, esto no significa que lo haga libre de encubrimientos que la fenomenología debe poner al descubierto. Hemos indicado, también, que ya en las primeras lecciones esta tarea corre a cargo de la destrucción, momento del método hermenéutico al que Heidegger dedica especial atención.

En *Ser y tiempo*, la importancia de la destrucción se reitera y al hacerlo se enfatiza su carácter crítico. En esta obra Heidegger afirma:

La fenomenología hermenéutica está obligada a un desmontaje crítico de los presupuestos que han determinado el pensamiento occidental. [...] Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia esencia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.⁶²

De lo anterior es posible concluir que:

[...] la destrucción no tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus límites, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo

⁶¹ *Ibidem*, p. 59.

⁶² *Ibidem*, p. 46.

cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquel.⁶³

Lejos de pretender sepultar el pasado en la nada, la destrucción debe hacer patentes los presupuestos encubiertos; ésta es su función *positiva*. La *negativa*, la que hemos comprendido como desmontaje, es sólo implícita e indirecta.⁶⁴

El cometido de la destrucción supone una revisión profundamente histórica anclada en la propia historicidad del Dasein. Sin embargo:

[...] La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento.⁶⁵

La tendencia deshistorizante de la filosofía, la comprensión de sí misma en términos absolutos y la búsqueda de objetividad la aleja de sus preguntas fundamentales. Esta tendencia a la objetividad, característica de las ciencias naturales, se extiende a la propia ciencia histórica, la cual silencia su propia historicidad y se pierde en objetivaciones que hacen del pasado algo así como un fósil anquilosado que ya no dice nada sobre la conexión fundamental entre vida e historia. Se olvida que del carácter histórico del Dasein nace la posibilidad de la ciencia histórica y, en general, de toda ciencia. En efecto:

El ser del Dasein tiene su sentido en la temporalidad. Pero esta última es también la condición que hace posible la historicidad como un modo de ser tempóreo del Dasein mismo, prescindiendo de si éste es un ente 'en el tiempo' y del modo como lo sea. El carácter de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) es previo a lo que llamamos historia (*Geschichte*) (el acontecer de la historia universal).⁶⁶

⁶³ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁴ Cf. *Idem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 43. Véase nota del traductor: "Historicidad se dice en alemán *Geschichtlichkeit*, y esta palabra deriva de la palabra alemana *Geschehen*, que quiere decir aconte-

Reconocer la naturaleza irreductiblemente histórica del hombre y el carácter eminentemente comprensivo e interpretativo del conocimiento de ninguna manera implica el abandono al relativismo o escepticismo. Por el contrario, supone reconocer la constitución misma del conocimiento humano y de las ciencias, tanto naturales como históricas.

En efecto, frente a la fenomenología husserliana que ve en la intuición el modo primario de acceso al mundo, Heidegger propone la intuición comprendedora. Así, afirma que “la aprehensión se lleva a cabo como comprensión”.⁶⁷ Además, como lo señalamos anteriormente, la considera suelo o base de todo el quehacer fenomenológico.

En *Ser y tiempo*, Heidegger parte de las consideraciones logradas en sus lecciones de Friburgo y Marburgo a propósito del método y de la necesidad que ve de encontrar las categorías que den cuenta del ámbito originario de la vida misma. El regreso a las cosas mismas que en Heidegger es visto como *el regreso a la vida vivida en términos de significatividad* lo lleva a afirmar que el método no es un instrumento o herramienta que se impone al asunto en cuestión, sino que —por el contrario— es del asunto en cuestión del que brota el método y el modo de tratamiento de los fenómenos que, para él, conforman una unidad.⁶⁸ Sin embargo, no debemos olvidar que *volver a las cosas mismas* no significa volver a una realidad que estuviera ahí, frente a nosotros, firmemente consolidada y esperando a ser conocida. *El regreso a las cosas mismas* debe leerse como *regreso al encuentro con las cosas mismas*. Es de este encuentro del que la filosofía,

cer. La *Geschichtlichkeit* es, pues, el carácter ‘aconteciente’ de la existencia humana. *Geschichte* significa la historia, entendida como el acontecer humano. En alemán la historia entendida como el saber histórico se dice con otra palabra: *Historie*.” *Ibidem*, p. 469-470.

⁶⁷ La fenomenología consiste en describir las vivencias, esto es, la propia donación de la cosa: “[...] Dicha ciencia debe ser entendida como un modo de la investigación determinada por este ‘objeto’ [...] El método no es ningún procedimiento externo, sino que se halla en estrecha relación con su objeto; es decir, ‘nace de una determinada problemática de una región de objetos’. Por ello también Husserl indicó que el método filosófico no es, pues, ningún medio técnico o herramienta, sino sólo posible al incluir al ‘objeto’ por investigar. En sentido estricto, el método es determinado por el ‘objeto’ [...]” Cf. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida...*, p. 51-52.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 127.

comprendida como fenomenología hermenéutica, debe dar cuenta. Es al *encuentro* al que la filosofía debe ceñirse si no quiere caer en el difícil terreno de la sustentación científica de la metafísica. Al atender la cuestión del acceso, del encuentro, la consideración del hombre como Dasein resulta fundamental. Si al Dasein compete la existencia como modo de ser, si de este término hay que reparar en la partícula *ex* que hace manifiesto su modo de ser como apertura, resulta claro que Dasein no es sinónimo de sujeto, de conciencia o de interioridad, sino de *ser en el mundo*. De forma que si no perdemos de vista su condición de apertura, del afirmar que el encuentro con los entes es siempre comprensivo e interpretativo no debe entenderse que la comprensión y la interpretación son propiedades que el Dasein añade a los entes que vienen a su encuentro. No se trata de propiedad alguna que se yuxtapone a los entes, sino de establecer la condición de posibilidad fáctica de su encuentro.

Situado en el intento de descripción del ámbito que posibilita el acceso a las cosas mismas — esto es, situado en la apertura que caracteriza al Dasein —, Heidegger expone los modos en los que esta apertura se da. Tales son: encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*), comprender (*Verstehen*) y habla o discurso (*Rede*). “El comprender es un modo fundamental del *ser* del Dasein.”⁶⁹ Así, *comprender*, en sentido originario y existencial, no apunta a un tipo de conocimiento entre otros. El conocimiento, concebido en términos de representación y objetividad, está condicionado por el comprender. Este modo de apertura preteórico alude al significado que tiene en castellano el término *comprender* cuando se utiliza, por ejemplo, para decir que alguien “entiende de cocina” o “de coches”. Estas expresiones no significan que quien las emite tenga un conocimiento teórico del cocinar o sea ingeniero automotriz, sino que sabe cómo conducirse en estos campos. Que sepa conducirse significa, a su vez, que *es capaz* de algo, que *puede* hacer frente a estos asuntos. Nótese que hemos vinculado los términos *comprender*, *saber*, *ser capaz de* y *poder*. Este vínculo pone de manifiesto, primero, el carácter preteórico ya asentado del comprender; segundo, que se *es capaz de* o se *puede* hacer tal o cual cosa determinada porque la

⁶⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 167.

existencia, en tanto que apertura, es ella misma poder-ser. En este sentido, la posibilidad como modo de ser del Dasein es anterior a toda posibilidad concreta. De forma que “[...] la posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein”.⁷⁰

La posibilidad, como determinación ontológica del Dasein, se distingue de la posibilidad lógica como la contingencia de algo que puede o no pasar y de la posibilidad entendida como potencia, como lo que todavía no es pero puede llegar a ser. Posibilidad mienta el carácter no concluido de la existencia. Con esta noción se hace patente, pues, el carácter temporal e histórico de la existencia.

Ahora bien, en *Ser y tiempo* el comprender, base de todo acceso al mundo, se hace explícito como modo de la apertura que es la existencia. Lo mismo sucederá con la interpretación, noción íntimamente ligada al comprender y que en las primeras lecciones Heidegger había apuntado como segundo momento del método fenomenológico —tales momentos son: reducción o reconducción, reconstrucción o interpretación y destrucción—. A propósito de la interpretación, Heidegger nos dice en la obra de 1927: “A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* (*Auslegung*). En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo.”⁷¹

Hemos mencionado ya a lo largo de este capítulo el énfasis que Heidegger pone en el carácter significativo del ser en el mundo. Siendo en el mundo, tratamos, de un modo u otro, con aquello y aquellos que nos rodean. El término *trato* expresa el modo de ser esencialmente práctico en que el Dasein se relaciona inmediatamente con el mundo,⁷² pero además —y esto es fundamental—, es expresión de su modo de ser. Una de las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein es el cuidado (*Sorge*), término con el que Heidegger se refiere al habérselas con, al ocuparse (*Besorgen*) de los entes que comparecen en el mundo circundante y la solicitud (*Für-*

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibidem*, p. 172.

⁷² Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 168.

sorge) como modo propio de tratar a los otros.⁷³ El mundo, para el Dasein, no es aquello que está ahí frente a nosotros, sino aquello que mediante la ocupación —ya sea práctica, teórica o productiva— determina nuestro estar en el mundo.

Que el mundo sea caracterizado como esa red significativa, ese plexo referencial en el que estamos ya siempre, implica que los entes intramundanos son concebidos, justamente, en su carácter referencial, esto es, en su *para qué*. La interpretación hace explícito este carácter *previamente* comprendido: “Lo abierto en el comprender, lo comprendido, ya es accesible siempre de un modo tal que en él se puede destacar explícitamente su ‘en cuanto qué’. El ‘en cuanto’ expresa la estructura explicitante de lo comprendido; es lo constitutivo de la interpretación.”⁷⁴

Ahora bien, que la interpretación haga explícito lo comprendido no debe entenderse en términos teóricos, pues no significa que ésta *enuncie* lo comprendido. La interpretación, al igual que el comprender, debe concebirse desde ese ámbito preteorético al que Heidegger ha retrotraído el quehacer fenomenológico. En este sentido, el filósofo alemán afirma: “La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de ‘algo en cuanto algo’ es *previa* al enunciado temático acerca de él. No es en éste donde surge por vez primera el ‘en cuanto’, sino que en él tan sólo se expresa.”⁷⁵

Previos son tanto el comprender como la interpretación. Esto significa que condicionan nuestro modo de acceso al mundo en su totalidad. En el lenguaje heideggeriano de *Ser y tiempo* hay que afirmar que ambos tienen carácter existencial. El carácter *previo* o *a priori* del comprender y de la interpretación no permite que esta última —si bien ha sido caracterizada como explicitación del comprender— se conciba, en su sentido originario, como un estadio cronológicamente posterior al comprender o como derivada de éste.

Que la interpretación haga explícito el comprender, pero que no deba concebirse en términos cronológicos —es decir, como aquello que *viene después*—, nos exige pensar sincrónicamente la relación

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 156-157.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 172-173.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 173.

entre comprender e interpretar. El sentido etimológico de “interpretación” nos permite entender que ésta no es posterior a lo comprendido, sino que lo hace manifiesto. En efecto, interpretación (*Auslegung*) viene de *legen* (‘poner’, ‘colocar’, ‘extender’) y significa literalmente “colocar fuera”, “exponer”, “poner a la vista”.⁷⁶

La interpretación (*Auslegung*) apenas se distingue de la comprensión (*Verstehen*); de hecho, la desarrolla. La *Auslegung* es una explicitación de lo dado en la comprensión de la significatividad previamente abierta del mundo que responde a la estructura de algo en cuanto algo (*etwas als etwas*); una significatividad que arranca de lo dado inmediatamente de una manera preteórica y prerreflexiva en el mundo de la vida cotidiana. La comprensión es global, la interpretación es local.⁷⁷

Que la interpretación se funde en la comprensión implica que siempre se da sobre algo a partir de algo y desde un contexto que Heidegger denomina *haber previo* (*Vorhabe*). Con esta expresión se intenta poner de manifiesto que no hay interpretación que surja del vacío. En sentido estricto, hay que afirmar que “la interpretación no arroja cierto ‘significado’ sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación.”⁷⁸

Si nos atenemos a la experiencia en términos fenomenológicos, hay que reconocer que nunca experimentamos simplemente cosas o entes. Las cosas en cuestión están ya siempre revestidas de sentido; no les agregamos, en un momento secundario, etiquetas con un significado preciso. Hemos señalado con anterioridad que aún la consideración teórico-científica del ente parte inevitablemente de ciertos supuestos. En efecto, querer eliminar todo presupuesto es ya una posición, un punto de partida. La interpretación teórica tiene como base la interpretación originaria a la que hemos aludido; por eso hay que evitar la identificación de interpretación y tematización.

⁷⁶ Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger...*, p. 119.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 48-49.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 173.

En esta última, la interpretación considera al ente en términos teórico-reflexivos. Esta consideración, propia de las ciencias particulares –por ejemplo, de la biología, pero también de la filología–, sí tiene carácter derivado respecto del comprender e interpretar originarios que se llevan a cabo en términos preteóricos. La interpretación teórica es un modo más de la interpretación que, aunque lo pretenda, no puede abstraerse de los supuestos que la determinan:

La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado. Cuando esa particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que 'está allí', lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello que con la interpretación misma ya está 'puesto', es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa.⁷⁹

Es precisamente esta condición fundamental de la interpretación la que la búsqueda de objetividad y neutralidad propias del conocimiento científico ignoran. Desde esta consideración estructural de la interpretación, esto es, previa o *a priori*, la verdad no está en la consecución de lo objetivo e imparcial sino, justamente, en la atención a su naturaleza eminentemente comprensiva e interpretativa.⁸⁰

La consideración del comprender y de la interpretación en su carácter existencial-formal supone una reconducción del filosofar al ámbito de la condición de posibilidad del encuentro con los entes, *condición de posibilidad* que no debe entenderse en términos trascendentales pues está necesariamente anclada en la facticidad. Tal reconducción supone a la vez que, como lo hemos indicado, el sentido no es algo que se añada a los entes, sino que los precede: "El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté 'detrás' de él o que se cierna en alguna parte como 'región intermedia'."⁸¹

La radicalidad de estas consideraciones pone de manifiesto la superficialidad de las afirmaciones que se limitan a asentir que toda

⁷⁹ *Ibidem*, p. 174.

⁸⁰ Cf. Pilar Gilardi, "El problema de la verdad histórica...".

⁸¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo...*, trad. de Jorge Eduardo Rivera..., p. 175.

interpretación es relativa o subjetiva, ya que siempre depende del punto de vista o perspectiva de quien las lleva a cabo. Dichas aseveraciones no son falsas, pero sí banales si no se apoyan en el carácter estructural de la interpretación y en las repercusiones filosóficas que ésta implica.

Ahora bien, si toda interpretación tiene como base la comprensión y si ambas nociones tienen carácter *a priori*, entonces es necesario afirmar que incluso el conocimiento científico —que pide el rigor de la demostración evidenciante y exige que en la demostración no se presuponga lo que se quiere demostrar— se mueve en un círculo científicamente llamado *círculo vicioso* (*circulus vitiosus*). Esta situación, de la que no parecen escapar las ciencias naturales, es todavía más acuciante en la ciencia histórica. A ojos de quienes consideran no científica esta circularidad:

El quehacer de la interpretación histórica queda excluido *a priori* del dominio del conocimiento riguroso. Mientras no se elimine este *factum* del círculo en el comprender, la historiografía tendrá que resignarse a posibilidades de conocimiento menos rigurosas. Ella podrá compensar, en cierta medida, esta deficiencia mediante la ‘significación espiritual’ de sus ‘objetos’. Pero ciertamente el ideal sería, incluso en opinión de los propios historiadores, que el círculo pudiese ser evitado y hubiese esperanza de crear algún día una ciencia histórica que fuese tan independiente del punto de vista del observador como presuntamente lo es el conocimiento de la naturaleza.⁸²

La ciencia histórica es así degradada a una especie de “segundo orden”. Ver este círculo como una imperfección y buscar cómo evitarlo significa no comprender en absoluto la estructura del conocimiento.⁸³ Lejos de evitar el círculo, las ciencias deben comenzar por reconocerlo. Ésta es —lo hemos indicado anteriormente— la tarea de la hermenéutica:

Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino

⁸² *Ibidem*, p. 176.

⁸³ Cf. *Idem*.

entrar en él en forma correcta. [...] (En el círculo) se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas.⁸⁴

⁸⁴ *Idem.*