

El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica

The problem of historical truth: a reading from hermeneutic
phenomenology

Pilar Gilardi

Es investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó estudios de maestría en filosofía en la Universidad de París I, Sorbona. Es doctora en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesora del posgrado de Filosofía de la UNAM. Entre sus publicaciones destacan “La historia como posibilidad fáctica” en *La filosofía a contrapelo. Estudios fenomenológicos y hermenéuticos*, A. Xolocotzi (coord.), México, BUAP-Itaca, 2012, y “La reconfiguración del tiempo histórico en la narración historiográfica según Paul Ricoeur”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 41, enero-junio 2011. Su correo electrónico es: pilargilardi@hotmail.com.

Resumen

En este artículo se aborda la pregunta por la verdad histórica entendida en términos de comprensión y sentido, lo cual supone un deslinde respecto de la interpretación tradicional de la verdad como adecuación. El pensamiento heideggeriano, concebido como fenomenología hermenéutica, supone el desplazamiento de la cuestión de la verdad y de la historia a un ámbito anterior al de la teoría del conocimiento y lo sitúa en la apertura constitutiva del hombre caracterizada por la comprensión y la interpretación, condiciones de posibilidad de toda verdad científica.

Palabras clave

Verdad, historia, fenomenología, hermenéutica, comprensión, interpretación, *aletheia*.

Abstract

This article addresses the question of historical truth understood in terms of comprehension and respect, which is a boundary on the traditional interpretation of truth as adequacy. Heidegger's thought, conceived as hermeneutic phenomenology, is the displacement of the question of truth and history to an area prior to the theory of knowledge and places it in the opening constitutive of man characterized by understanding and interpretation, conditions of possibility of any scientific truth.

Keywords

Truth, history, phenomenology, hermeneutic, comprehension, interpretation, *aletheia*.

Recibido/Received
Aprobado/Approved

28 de junio, 2013
22 de septiembre, 2013

El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica

Pilar Gilardi

Verdad, comprensión y sentido

La cuestión que a lo largo de este artículo nos interesa pensar exige una definición terminológica que permita “encuadrar” el análisis que a continuación llevaremos a cabo. Esta cuestión, abordada desde la perspectiva de la fenomenología hermenéutica, se inserta en un horizonte que, por un lado, excede la comprensión de la *verdad* en términos de *adecuación* y *representación*, y de *historia* como el *conjunto de acontecimientos ocurridos en el pasado*. Por otro lado, rebasa el ámbito de lo estrictamente historiográfico y sin embargo lo posibilita. Por ende, el enunciado *verdad histórica* ha de comprenderse en un sentido amplio y primario, o si se prefiere, originario.

Para la fenomenología hermenéutica el fenómeno de la verdad se sitúa más allá (o más acá) del esquema sujeto-objeto impuesto por la modernidad. Es bien conocido que el representante de este modo de concebir la fenomenología es Martin Heidegger. A él compete la así llamada por los intérpretes transformación de la fenomenología reflexiva en fenomenología hermenéutica. Dicha transformación se va fraguando desde los primeros encuentros de Heidegger con su maestro Husserl y encontrará expresión en los primeros cursos que impartirá en Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1923-1928), para llegar a su máxima condensación en la obra capital del filósofo de Friburgo, *Ser y tiempo* en 1927.¹ La reflexión que en lo que sigue llevamos a cabo se inscribe en este periodo del pensamiento heideggeriano.

¹ A propósito de la transformación de la fenomenología reflexiva en fenomenología hermenéutica, véase Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a*

La fenomenología, más que considerarse una escuela o una corriente filosófica entre otras, se concibe a sí misma como método. Su carácter metodológico consiste en describir la propia donación de la cosa, en este sentido:

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” [...].²

El carácter descriptivo de la fenomenología exige colocarse en el *encuentro* con las *cosas mismas*. Éste, para Heidegger, es eminentemente *comprendido e interpretativo*. No puede entenderse a partir de una mera relación cognoscitiva con el mundo, la cual parte de la consideración del hombre como sujeto *frente* al mundo. Al hacer relevante el *acceso* se hace patente que el hombre no es primeramente un ente que esté observando al mundo, conociéndolo teóricamente, sino que está *en él*, tratando con las cosas que lo rodean, habitándolo, viviéndolo.

Sin embargo, la historia de la filosofía ha privilegiado la teoría como modo de acceso al mundo. Este privilegio no es casual, descansa sobre una comprensión determinada del ser y supone el desconocimiento de la estructura *ser-en-el-mundo* como determinación del hombre.

Al hacer del conocimiento el modo originario de relacionarnos con el mundo, la filosofía ha caído en aporías difíciles de superar. Desde la antigüedad se ha considerado que el conocimiento se lleva a cabo en una “esfera interior”, la cual se concibe como un yo, conciencia o sujeto, que se encuentra frente a una exterioridad, que se entiende como mundo, naturaleza o realidad. El problema de este planteamiento está en cómo se puede vincular

Ser y tiempo, México, Plaza y Valdés, 2004. Y también Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

² Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 51-52.

esta esfera interior con la esfera exterior sin negar la posibilidad del conocimiento, así Heidegger afirma: “¿Cómo sale este sujeto cognoscente de su ‘esfera’ interna hacia otra ‘distinta y externa’, cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera?”³

Realismo e idealismo olvidan que lo que ellos denominan sujeto cognoscente es en realidad un ente ya siempre volcado a eso que ellos designan como exterior, que no tiene que abandonar ningún fuero interno en búsqueda de aquello que pretende conocer.⁴ El radical cuestionamiento que Heidegger lleva a cabo de la noción de sujeto revela el desconocimiento del modo de ser originario que compete al hombre y que no obedece a la comprensión de éste como sujeto o conciencia. La exigencia a la que este cuestionamiento radical conduce lleva a Heidegger a introducir el término *Dasein* para expresar el modo de ser que pertenece al hombre.⁵ Con dicho término se pone de manifiesto que la “*la ‘esencia’ del Dasein consiste en*

3 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 86 (en adelante, *ST*). (M. Heidegger, *Sein und Zeit* [*SuZ*], Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 60) (en adelante, *SuZ*).

4 “Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre ‘fuera’, junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez.” *Ibidem*, p. 88. (*SuZ*, p. 62).

5 Sobre el sentido del término Dasein, así como sobre la pertinencia de no traducir dicho término al español suscribimos lo dicho por A. Leyte en *Heidegger: la metafísica del Dasein*: “A propósito de dicho término podemos afirmar lo que sigue: ‘Dasein’ es un término alemán compuesto por dos palabras: ‘sein’, que se traduce por ‘ser’, y ‘da’ que en cierto modo resulta intraducible o que puede serlo por palabras cuales ‘aquí’, ‘allí’, ‘ahí’, sin que ninguna de ellas vierta completamente su singularidad. Si las habituales traducciones al español hablan de ‘ser-ahí’ o ‘ser-aquí’, sin que eso suponga un error gramatical, dejan de lado el problema y además presuponen algo así como que el término ‘ahí’ (o en su caso ‘aquí’) *determina* el significado de ‘ser’, que de suyo parece vago e incierto. Esto traería como consecuencia que hay que distinguir entre ‘sein’ (ser) y ‘da-sein’ (ser-ahí). El error se consumaría además si rápidamente a ese ‘da-sein’ se le atribuyera el significado de ‘ser humano’, porque eso además de constituir una precipitada asociación, simplemente arruinaría la posibilidad de leer *Ser y tiempo* y lo que viene detrás. Para que esto se entienda mejor: ‘hombre’ es ya una determinación o significado que responde a un qué es, a una esencia, a algo que por lo tanto tiene una serie de propiedades pero que por eso mismo no puede tomarse como el ser, sino como un ente, algo que es de determinada manera. [...] se trata de distinguir entre el significado de ‘hombre’ y el no-significado de ‘Dasein’”. A. Leyte, *Heidegger: la metafísica del Dasein*, p. 175.

su existencia”,⁶ lo cual significa que a éste corresponde un modo de ser absolutamente particular, distinto del resto de los entes que se limitan a estar simplemente ahí. En efecto, la existencia como modo de ser del Dasein revela el carácter de apertura que lo constituye y determina. Es importante reparar en la partícula “ex” del término existencia, en la cual se hace patente su carácter extático, el permanente estar *fuera de sí*. En efecto, la aperturidad del Dasein se expresa en la estructura ser-en-el-mundo, todos los caracteres que definen la existencia (existenciaros) deberán de comprenderse sobre la base de esta estructura de carácter *a priori*.⁷

La estructura “ser-en-el-mundo” expresa a tal grado la inmediatez entre hombre y mundo que la contemplación u observación propia de la actitud teórica implica una modificación de este modo de ser originario.⁸ En efecto, la actitud teórica requiere cierta distancia para poder considerar el objeto en cuestión. El conocimiento supone un cambio de la actitud natural en la que ya siempre estamos y nos movemos. En realidad el hombre está cotidianamente *absorbido* por aquello que lo rodea, “ocupándose de”, “habiéndoselas con...”. De tal forma que podemos afirmar que el trato es el modo que expresa la inmediatez de nuestro modo de ser en el mundo.

El conocimiento teórico, a ojos de Heidegger, se da justamente cuando en el trato cotidiano se da una deficiencia que interrumpe este estar absortos. Esta interrupción supone un abstenerse de maniobrar, manejar,

6 ST, p. 67. (SuZ, p. 42: “Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz”).

7 “Las determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos *ser-en-el-mundo*.” ST, p. 79. (Traducción modificada) (SuZ, p. 53). J. E. Rivera traduce *in-der-Welt-sein* como estar-en-el-mundo; J. Gaos, como ser-en-el-mundo. Esta última traducción nos parece más pertinente debido a que en alemán no existe un término que corresponda al verbo “estar” en español. Además de que en español el “estar” alude a distintos usos que no tienen correspondencia exacta con la lengua alemana. Por otro lado, es importante indicar el sentido del término *a priori* al que se alude tanto en el texto como en la cita recién mencionada. Sobre éste, Arturo Leyte señala: “Y este *a priori*, para empezar, debe entenderse en un sentido fenomenológico: no se trata de que ‘antes de’ estas determinaciones, como telón de fondo, haya algo así como ‘el ser-en-el-mundo’, sino que esta estructura es lo primero con lo que nos encontramos si simplemente miramos alrededor”. A. Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 95.

8 “Esta modalidad de existencia del mundo se activa sólo cuando la vida fáctica suspende la actividad de su trato cuidadoso.” M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*, tr. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, p. 38 (en adelante, *IN*).

producir o cualquier otra manera en la que se realiza el “ocuparse de...”. Esta suspensión coloca al hombre frente al ente en cuestión, observándolo, mirándolo.⁹ Es entonces cuando nace la teoría. A partir de la presencia de lo ente, éste comparece en su puro aspecto (*eidos*). Este aspecto es aprehendido y determinado, y esta determinación se expresa en proposiciones y enunciados.¹⁰ Como consecuencia del primado del conocimiento teórico, la tradición, creyendo seguir lo dicho por Aristóteles, ha comprendido la verdad en términos de adecuación y ha afirmado que el lugar de la verdad es la proposición.¹¹

Sin embargo, Heidegger, en su intento de retrotraer la filosofía al ámbito de lo más originario, se propondrá mostrar que la interpretación que la historia de la filosofía ha hecho, afirmando que el lugar de la verdad es el enunciado, es altamente problemática. La filosofía ha asociado desde antaño la verdad con el ser.¹² El término que utilizaban los griegos, y que la tradición, en sus diversas interpretaciones, olvidó, es *alétheia*, que significa literalmente descubrir, desvelar, retirar del ocultamiento:

El sernos manifiesto el ente es un no-ocultamiento, desocultamiento [en alemán *Unverborgenheit*]. Desocultamiento se dice realmente en griego *alétheia*, que se suele traducir por verdad sin saber muy bien lo que se dice. Verdadero, es decir, desoculto, no-oculto, es el ente

9 “[...] en el cuidado de la observación, de la curiosidad (*cura, curiositas*), el mundo también está ahí presente, pero ya no como el asunto del trato ejecutivo, sino que ahora se da sencillamente según el aspecto desde el que se observa.” *Ibidem*, p. 36.

10 *Cfr. ST*, p. 88. (*SuZ*, p. 62.)

11 “La tesis de que el auténtico lugar de la verdad es la proposición, el juicio, hay que entenderla figurativamente en tanto que el lugar es una determinación del espacio y el propio *lógos* no está extendido espacialmente. Lo que se quiere decir con la expresión es que aquello con lo que la verdad se corresponde original y propiamente, lo que hace posible a la verdad como tal, es la proposición. Cuando esta tesis se expone y se pone sin discusión como base de toda explicación de la verdad, va acompañada casi siempre de una segunda tesis cuyo contenido dice: esta tesis de la proposición como el lugar de la verdad la expuso por vez primera Aristóteles. Y casi siempre a esta segunda tesis se le añade aun esta tercera: Aristóteles también definió por vez primera el concepto de verdad, en concreto como concordancia del pensamiento con el ente.” M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J. Alberto Círia, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 110. (en adelante, *LPV*). (Gesamtausgabe: edición integral, v. 21, [GA, 21], p. 128).

12 *ST*, p. 233 (*SuZ*, p. 212).

mismo; por medio de qué y cómo es una cuestión distinta. Por tanto no la oración o el enunciado sobre el ente, sino el ente mismo es “verdadero”. Sólo porque el ente mismo es verdadero pueden las oraciones sobre el ente ser también verdaderas en un sentido derivado.¹³

La verdad así entendida pertenece a la cosa misma y la constituye, no es una propiedad que se pueda tener unas veces sí y otras no. Tampoco una acción que el sujeto ejerce sobre las cosas. En este sentido, el fenómeno de la verdad pertenece al ámbito de la ontología, que en términos heideggerianos debe comprenderse como fenomenología.¹⁴

En efecto, hablar de ser no implica situarse en el ámbito de la metafísica sino de aquello que se muestra en el *encuentro con las cosas mismas*, esto es, en el del fenómeno:¹⁵ “Como significación de la expresión ‘fenómeno’

13 M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Frónesis/Cátedra/Universitat de Valencia, 2001, p. 87 (Gesamtausgabe: edición integral, v. 27, [GA, 27]). Véase también lo que dice Heidegger en *LPV*: “Comprendida correctamente y en sentido estricto, la expresión que los griegos empleaban para ‘ser verdadero’ significa literalmente *aletheúein*, lo mismo que descubrir en el sentido de desvelar, de retirar el ocultamiento de algo”, p. 110 (GA 21, p. 131).

14 Heidegger concluye, con toda coherencia, que la ontología sólo es posible como fenomenología. En efecto, si la ontología tiene como propósito el ser y éste es concebido como fenómeno, la ontología sólo podrá ser posible como fenomenología. Y ésta es necesariamente hermenéutica ya que el encuentro con los entes es esencialmente significativo. Esta significatividad tiene su origen en la constitución interpretativa del hombre comprendido como *Dasein*. En efecto, Heidegger señala: “Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute”. *ST*, p. 61 (*SuZ*, p. 38). Sobre la comprensión de la ontología en Heidegger, véase el excelente libro de Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*: “Mi tesis en este punto reza: la concepción de la ontología que Heidegger presenta en *SZ* sólo puede comprenderse adecuadamente en sus alcances y sus límites, si se toma debidamente en cuenta el hecho de que la peculiar transformación *temática* de la problemática ontológica que la caracteriza se halla internamente conectada con la nueva fundamentación *metódica* de la ontología que Heidegger tiene en vista. Ambos aspectos, el temático y el metódico, resultan, pues, inseparables en la concepción heideggeriana, y ello por razones de principio”, p. 120. Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

15 Cfr. *ibidem*, p. 123-124.

debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los *phainómena*, ‘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)”.¹⁶

La comprensión de la verdad como *alétheia* coloca el análisis en el ámbito de la dimensión originaria de manifestación: “en la cual tiene lugar la venida a la presencia, es decir, la apertura a la comprensión del ente, en sus diversos posibles modos de comparecencia, antes de todo intento de apropiarse de lo que así se muestra por vía de la tematización objetivante y de la articulación predicativa que brota de ella”.¹⁷

El carácter manifestativo de la verdad se expresa en la apertura constitutiva del hombre comprendido como Dasein. Dicho con otras palabras: la verdad entendida en términos de desocultación, esto es, de aquello que se muestra, exige *ahí* dónde mostrarse, este *ahí* es justamente el Dasein. De tal forma, podemos afirmar que el Dasein es condición de posibilidad de dicha manifestación. Y a éste compete, estructuralmente, comprender significativamente. En efecto, lo que viene a la presencia, en la comprensión, lo hace *siempre ya* atravesado de sentido. Toda comprensión, es *ya* articulada: expresa un contexto de remisiones significativas. De tal manera:

pensada en términos del concepto aleteiológico de verdad, *la venida a la presencia del ente significa lo mismo que su apertura a la comprensión*, y ello por la sencilla razón de que el acontecimiento de la verdad como manifestación tiene siempre la estructura de una experiencia de sentido, y el sentido es, como tal, el correlato estructural de la comprensión.¹⁸

Ahora bien, si la verdad es entendida en términos de manifestación, que se hace patente en términos de sentido, el cual tiene como correlato la comprensión, la verdad comprendida como *adaequatio* o concordancia no

¹⁶ ST (SuZ, p. 28).

¹⁷ Alejandro Vigo, “Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, *Alea, Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, v. 8, 2010, p. 6.

¹⁸ *Idem*. Las cursivas son nuestras.

tiene lugar. En sentido estricto, en la manifestación no concuerda nada con nada, porque no se trata de lograr un acuerdo o correspondencia de un término con otro, entre el pensamiento por un lado y la *realidad* o los hechos por el otro. La verdad no resulta de comparar el interior con el exterior a través de artilugios mentales. Este punto de partida necesariamente cae en aporía y resulta injustificable. Por eso el problema de la verdad no se resuelve en el ámbito de la teoría del conocimiento. La verdad no es el resultado de la relación sujeto-objeto, sino que refiere al mostrarse de las cosas desde ellas mismas. Por esto *verdad*, *fenómeno* y *ser* son términos que deben entenderse en correspondencia.¹⁹

A través de esta consideración de la verdad, Heidegger retrotrae el pensar al ámbito de lo más originario, en el cual no hay un primado del conocimiento teórico sino de la comprensión, que no debe concebirse en términos epistemológicos, por eso resulta fundamental distinguir *comprender* de *entender*. Tampoco lo considera un modo de acceso entre otros. Junto al comprender (*Verstehen*), se dan cooriginariamente el encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el habla o discurso (*Rede*).²⁰ Entre éstos no sólo no hay prioridad alguna, sino que uno no se da sin el otro. El comprender, junto con la disposición afectiva y el habla expresan el modo en el que se realiza la apertura al mundo. Aún la percepción, que tradicionalmente ha sido considerada como nuestra “ventana al mundo”, se da sobre la base de la comprensión y la disposición afectiva. Nuestra

19 Aunque no es aquí el lugar para entrar en discusión sobre el problema de la falsedad, nos parece importante apuntar lo siguiente: ¿qué lugar tiene, en la concepción de la verdad comprendida como desocultamiento (*Aletheia*), el problema de la falsedad? Veamos lo que nos dice Heidegger: “El ‘ser verdadero’ del lógos, es decir, el *aletheúein*, significa: en el *légein* como *apophaínesthai*, sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (*alethés*), es decir, *descubrirlo*. Asimismo, ‘ser falso’ (*pseúdesthai*) significa engañar, en el sentido de *encubrir*: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar por algo que ella *no* es. (ST, p. 56.) (SuZ, p. 33). El ser verdadero del lógos es un sacar del ocultamiento, “hacer ver” como des-velar. El ser comparece, se hace patente, es esta patencia a la que alude la frase “hacer ver como desoculto”. La posibilidad de falsedad no es “ajena” al ámbito de la desocultación, por el contrario, se “deriva” o se comprende desde ésta, por ello Tatiana Aguilar-Álvarez comenta: “En este sentido, el error es más bien una deficiencia, se describe como una especie de *alteración* de la verdad, no como algo que se sustraiga, absolutamente, del ámbito propio de ésta”. Tatiana Aguilar-Álvarez, *op. cit.*, p. 83.

20 Sobre la disposición afectiva y el habla como modos de apertura, *cfr.* ST, párrafos 29 y 34.

experiencia no se origina en la percepción o en la sensación, los datos de los sentidos no son, así sin más, aquello con lo que se conforma nuestra experiencia. Nuestras sensaciones están ya siempre determinadas por el comprender-afectivo que, a su vez, es posible sobre la apertura del Dasein. Por eso Heidegger afirma:

Aun cuando yo tuviera la sensibilidad más exquisitamente educada en el sentido de la percepción sensorial y de los instrumentos sensoriales, es decir, la receptividad sensorial más exquisitamente educada frente a tal cosa, y aun cuando tuviera además el más rico tesoro de conceptos del entendimiento, seguiría siendo incomprensible por toda la eternidad cómo se llega a que yo vea llanamente una tiza, incomprensible mientras no se aduzca como interpretación, junto con la estructura mencionada, esta conducta fundamental de la existencia en el sentido del tener-que-ver-con cómo procurar.²¹

En efecto, en la cotidianidad, yo no tengo experiencia de un puro ruido, sino del ruido de algo. Percibimos lo que ya, de una u otra manera, ha sido comprendido afectivamente. Habría que afirmar en sentido estricto que el Dasein escucha porque comprende y no a la inversa.²² Aun cuando desconozca de qué ruido se trata, lo comprendo justamente como un ruido desconocido, que viene de algún lado y se parece a algo. Es viviendo, en la cotidianidad, a través del trato, que los entes me son accesibles por primera vez, antes de ser pensados, considerados o analizados. Antes de la pregunta sobre qué es un ente, éste me es ya dado en su *para qué*. En este sentido es posible afirmar que existe un primado de la praxis sobre la teoría.²³

²¹ LPV, p. 123 (GA, 21, p. 148).

²² “La compréhension du monde survient immédiatement au corps. La ‘preuve’ en est donnée par le fait que les sensations, les données des sens ne sont pas d’abord enregistrées à l’état brut puis rapportées à des objets extérieurs [...]. Il n’y a pas de sensations ‘pures’, mais d’emblée un bruit, par exemple, se trouve rapporté à un étant du monde. Nous entendons toujours le bruit de *quelque chose*: d’une voiture qui passe, d’une porte qui claque, de la pluie qui tombe, et très rarement un ‘pur bruit’.” M. Haar, *Le chant de la terre*, París, L’Herne, 1985, p. 82-83.

²³ La praxis constituye para Heidegger no sólo un modo de conocimiento sino un modo de ser. La noción aristotélica de praxis se traduce en la noción de cuidado, que a su vez expresa el modo de ser del *Dasein*. Por ello Heidegger afirma que: “El sentido fundamental de la acti-

Aquello que me es dado en el trato, me es dado como parte de un contexto, de un plexo referencial, con un significado propio que se revela en el “para qué”. No es que primero me sea dado un ente determinado al que luego yo le añada un sentido específico, el ente se me revela al revelarse su sentido; nunca me es dado un ente “lápiz” al que en un segundo momento yo le añada el significado “para escribir”. No hay dos momentos porque el ente no es distinto de su sentido: yo sé qué es el lápiz cuando “a una” sé que sirve para escribir, Heidegger señala:

Y esto no hay que entenderlo como si en primer lugar hubiera algo vacío de significado a lo que se le adhiera un significado, sino que lo que en primer lugar está “dado” —en un sentido que aún hay que determinar— es eso para escribir, para salir y entrar, para alumbrar, para sentarse; escribir, salir y entrar, sentarse y similares son por tanto algo en lo que nos movemos ya de entrada: lo que conocemos cuando conocemos bien y lo que aprendemos son estos “para qué”.²⁴

Los entes no me son dados como meras cosas, como en un estado neutral; si así sucediera, me resultarían incomprensibles. La mesa es comprensible porque sé que es para comer y para escribir, lo mismo sucede con

vidad fáctica de la vida es *el cuidado* (*curare*). En el ‘estar-ocupado-en-algo’ está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: *el mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo”. *IN*, p. 35. Respecto a la apropiación y 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”. F. Volpi, *Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote*, p. 23. Véase además del mismo autor: Heidegger y Aristóteles, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012. Y *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, *Theoria*, 4, 1984. También de Carmen Segura Peraíta, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

²⁴ LPV, p. 120 (GA, 21, p. 144).

cada uno de los entes que componen nuestro mundo. La puerta, por ejemplo, no se me presenta así sin más, como algo opaco, desprovista de sentido; por el contrario, se muestra como algo (un útil) *en tanto que algo para* (para abrir y cerrar, para mantenerse al abrigo, etcétera).

Al mostrarse el ente se hace patente su constitutiva significatividad: “Todo tener ante sí y percibir algo es en sí mismo un ‘tener’ algo *en tanto que* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo *en tanto que* algo, o, dicho brevemente, tiene la estructura *del ‘en tanto que’*”.²⁵

Esta concepción implica que todo acceso al mundo es primeramente comprensivo e interpretativo, frente a éste, no sólo hay que señalar que la actitud teórica tiene carácter derivado sino que su modo de proceder no puede dar cuenta de la forma de estar en el mundo originaria del Dasein.²⁶

Comprensión (*Verstehen*), facticidad (*Faktizität*) e historicidad (*Geschichtlichkeit*)

Hemos señalado que los modos de apertura, esto es, los modos de acceso al mundo que Heidegger señala son, junto con el comprender (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*). Es importante indicar que mientras el comprender determina el acceso al ente en términos significativos, la disposición afectiva abre al mundo en términos de facticidad. Lo que esto significa es que si bien la existencia, modo de ser del Dasein, debe concebirse como apertura y, por ende, como poder-ser, las posibilidades que enfrenta no tienen carácter abstracto o lógico, sino que están enraizadas en el aquí y ahora y determinadas históricamente. En este sentido Heidegger declara:

²⁵ *Idem* (GA, 21, p. 144).

²⁶ “Esta concepción implica que todo acceso al mundo y a sí mismo por parte del hombre es, por lo pronto, de corte comprensivo-interpretativo, y posee, como tal, un carácter esencialmente mediado y articulado, al que no se le puede hacer justicia, en el plano de la reflexión filosófica, orientándose a partir de modelos de corte intuicionista, que parten de la idea puramente constructiva de lo que sería una captación directa e inmediata de cosas simples, moldeada sobre la base de la metáfora que presenta al conocimiento como una suerte de visión puramente constatativa, que quedaría, sin más, libre de toda anticipación proyectiva y de toda sujeción contextual.” Alejandro Vigo, “Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, p. 7.

La posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein. [...] La posibilidad en cuanto existencial no equivale a un poder-ser que flota en el vacío, a la manera de la “indiferencia de la voluntad” *libertas indifferentiae*. El Dasein, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades, por ser el poder-ser que es, ha dejado pasar algunas, renuncia constantemente a posibilidades de su ser, las toma entre manos o las deja escapar.²⁷

Poder-ser, para el Dasein, significa ser *posibilidad situada*: “El Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, posibilidad arrojada”.²⁸ Está siempre en una determinada situación fáctica e histórica. De lo anterior se sigue que:

Importante es el hecho de que la radicalización heideggeriana de la problemática de la comprensión trae necesariamente consigo una paralela radicalización de la problemática relativa al papel de la facticidad (*Faktizität*) y la historicidad (*Geschichtlichkeit*), en el acceso originario al sentido: tampoco éstas pueden seguir siendo pensadas en términos reductivos, como si se tratara de meros factores residuales de opacidad, que representan, a lo sumo, obstáculos para el genuino conocimiento “objetivo” y la verdadera comprensión. En el caso concreto de la historicidad, Heidegger muestra que, al igual que el comprender, ésta debe ser pensada primeramente como una estructura existencial, que representa, como tal, una marca constitutiva de la trascendencia finita.²⁹

Que la historicidad (*Geschichtlichkeit*) deba comprenderse como estructura existencial significa que todo acceso al mundo está ya determinado por el carácter eminentemente temporal y finito del Dasein. El término *Geschichtlichkeit* comparte la raíz etimológica con *Geschichte*, historia, que

27 ST, p. 167-168 (SuZ, p. 143-144).

28 ST, p. 168 (SuZ, p. 144).

29 A. Vigo, “Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, p. 16.

es necesario distinguir de *Historie*, historiografía, en el sentido de la ciencia histórica:

El término *Geschichte*, proviene del verbo *geschehen* (“acontecer”, “acaecer”, “suceder”), remite al acontecer mismo de la historia, al proceso de gestación histórica al que está sometida cualquier existencia humana. En este sentido, ser histórico significa estar constituido por las diferentes estructuras de sentido que determinan nuestra existencia temporal.³⁰

Ahora bien, en el contexto de *Ser y tiempo*, la pregunta por la “trama de la vida” pone de manifiesto el movimiento particular que constituye la historicidad (*Geschichtlichkeit*). A esta específica movilidad del extenderse propio de la vida, Heidegger la denomina *acontecer*.³¹ El término “historicidad” expresa este acontecer.³² Tarea de la hermenéutica será:

poner al descubierto la estructura de este acontecer y de sus condiciones tempóreo existenciales, llevar a cabo esta tarea significa, en definitiva, alcanzar una comprensión originaria de la historicidad y a partir de ahí situar el problema de la historia (*Geschichte*). Su lugar no debe buscarse en el saber histórico (*Historie*) como ciencia de la historia. El estatuto científico del saber histórico, y la definición de su objeto, sólo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y de su enraizamiento en la temporalidad.³³

Poner al descubierto la *estructura del acontecer y sus condiciones temporales, existenciales*, implica hacer relevantes las condiciones de posibilidad de la ciencia histórica. En este sentido, es necesario afirmar que la historicidad del Dasein hace posible la historiografía. En efecto, la apertura que constituye la existencia y la temporalidad que lo atraviesa posibi-

30 Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009, p. 100-101.

31 *ST*, p. 391 (*SuZ*, p. 374-375).

32 *ST*, p. 43 (*SuZ*, p. 20).

33 *Cfr. ST*, p. 392 (*SuZ*, p. 375).

litan el *acceso* a eso que denominamos pasado. La relación de la historia con el pasado exige dar cuenta de la noción heideggeriana de temporalidad, ya que, si bien la historia tiene que vérselas con el pasado. Esto no significa que tenga que dar cuenta de lo sucedido y concluido, tampoco de aquello que, habiendo terminado, ejerce una influencia determinada en el presente. La tesis heideggeriana es aún más radical.

El análisis de la temporalidad, anunciado al inicio de *Ser y tiempo* y tematizado en la segunda sección de la obra, abre las puertas al estudio de la historicidad. Los párrafos consagrados a la noción de temporalidad en *Ser y tiempo*, quizá resulten los más “tortuosos” y complicados del tratado. En éstos Heidegger lleva a cabo una violencia explícita al lenguaje.³⁴ Pasado, presente y futuro no expresan distintos momentos en una *línea del tiempo*. Precisamente porque lo que está en cuestión es la comprensión lineal del tiempo. A esta concepción de la temporalidad corresponde la ingenua interpretación del pasado como aquello sucedido y concluido, el presente como el ahora y el futuro como aquello que vendrá. Desde la perspectiva heideggeriana, pasado, presente y futuro se copertenecen a tal grado que no se dejan comprender en una línea de sucesión. Para esta concepción de la temporalidad, el futuro (*Zukunft*) es comprendido en términos de *posibilidad anticipante*, el pasado (*Gewesenheit*) como *haber sido* y el presente (*Gegenwart*) como *presentación*.³⁵

Pero, ¿por qué hablamos de coopertenencia de pasado, presente y futuro?, ¿cómo entiende Heidegger estos momentos del tiempo? El futuro (*Zukunft*) es comprendido como posibilidad. Toda posibilidad tiene carácter de anticipación, anuncia el carácter fundamental del tiempo como adelantarse a... En efecto, la posibilidad tiene, por decirlo de alguna manera, prioridad sobre el pasado y el futuro. Lo que he sido y soy, tuvo lugar porque fue posible.³⁶

34 Esta violencia es para Heidegger obligada. Él mismo lo reconoce por ejemplo en *ST*, p. 344 (cfr. *SuZ*, p. 326).

35 La cooriginariedad que existe entre los diferentes momentos del tiempo no es otra que la cooriginariedad ya anunciada del comprender, el encontrarse y el habla. Y por ende de la posibilidad, la facticidad y la caída.

36 Cfr. *ST*: “El dejar-se-venir-hacia-sí-mismo soportando la posibilidad eminente es el fenómeno originario del porvenir (*Zukunft*)”, p. 343 (cfr. *SuZ*, p. 325). Ahora bien, *la posibilidad*

Sobre la noción de pasado comprendido como haber-sido (*Gewesenheit*) es importante señalar lo siguiente:

Heidegger distingue claramente entre *Vergangenheit* (el pasado), lo que ha desaparecido irrevocablemente, lo enterrado por el pasado como tal, y *Gewesenheit* (el haber sido), la historia acontecida, lo que todavía permanece vivo y activo para nuestro presente, lo que todavía tiene la capacidad de influir sobre nuestro destino. La *Gewesenheit* es entonces el pasado experimentado de manera propia y se diferencia de la correspondiente manera impropia de la *Vergangenheit*. ¿Cómo vive el pasado en el presente? No simplemente en virtud de los efectos que los acontecimientos pasados tienen en nuestro estado presente. Las piedras, los árboles y los animales se ven afectados por su pasado, es decir, sólo tienen pasado (*Vergangenheit*), pero no poseen un haber-sido (*Gewesenheit*) sobre el que puedan volver. Esta distinción también guarda una estrecha relación con la diferencia entre “historia” (*Geschichte*) e “historiografía” (*Historie*).³⁷

En este sentido podemos afirmar que la naturaleza no tiene historia. Y no la tiene porque el pasado, en la naturaleza, opera como mera conclusión a la que es imposible “volver”. “Volver” sólo puede hacerlo el ente a quien corresponde la apertura como modo de ser, esto es, al *Dasein*. El carácter de posibilidad que determina la existencia distingue al hombre, radicalmente, del resto de aquello que no tiene su forma de ser y configura su carácter eminentemente histórico y, por ende, *la posibilidad de hacer ciencia histórica*. De esta manera se pone de manifiesto la implicación de pasado y futuro.³⁸ Se puede decir que hay una “prioridad” (no lineal) del futuro sobre el pasado y el presente. Ésta se funda, como dijimos anteriormente, en el carácter de posibilidad que compete al futuro.

eminente, paradójicamente sólo se cumplirá de manera total en la muerte. Cfr. *ST*, p. 346-347 (cfr. *SuZ*, p. 330).

³⁷ Jesús Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 102-103.

³⁸ Desde luego, la influencia de Heidegger en la concepción del tiempo en Reinhart Koselleck es fundamental. Véase *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

De tal forma Heidegger declara: “Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos *temporalidad*”.³⁹ Así, se hace patente la comprensión del tiempo originario en términos sincrónicos y no diacrónicos, lo cual de ninguna manera significa que empíricamente no constatemos, en nuestra cotidianidad, el tiempo como sucesión y que podamos medirlo con un instrumento como el reloj. A lo que la caracterización heideggeriana del tiempo apunta es a la necesidad de pensar no sólo desde el ámbito de los *hechos* sino de aquello que los posibilita en términos de *condición de posibilidad*. De tal forma podemos afirmar que el tiempo que medimos con el reloj y el tiempo de las cronologías están fundados en la temporalidad originaria que en realidad encuentra su carácter definitorio en la finitud radical del Dasein.

El estatuto previo de la verdad histórica

El análisis fenomenológico hermenéutico de la verdad se ha retraído al horizonte de las *condiciones de posibilidad*. No trata pues de determinar la verdad de un hecho concreto, sino de aquello que hace posible que un hecho pueda ser calificado como verdadero o falso.

El ámbito de lo *previo*, de lo *a priori*, al que el análisis nos ha conducido constituye un ámbito de indiferencia ontológica que precede la distinción sujeto-objeto característica de la filosofía moderna.⁴⁰ En efecto, el *a priori* no es expresión de la estructura del hombre concebido como sujeto, sino del Dasein que es apertura, esto es, posibilidad fáctica.

Antes señalamos que Heidegger lleva a cabo una expansión de la noción de verdad al concebirla fuera del ámbito del conocimiento teórico y de la representación. Dijimos que la verdad comprendida como *alétheia*, esto es, como manifestación tiene la estructura de la comprensión (la cual es siempre experimentada como sentido), de la facticidad (el aquí y el ahora) y de la historicidad (la temporalidad finita). Esta concepción de la verdad no permite comprenderse en términos de adecuación o correspondencia. Por esto es necesario afirmar que la noción de “objetividad” es también reformulada:

³⁹ ST, 344.

⁴⁰ Cfr. Vigo, *Arqueología y aleteiología*, p. 128-130.

Lo previo o *a priori* pone de manifiesto la reformulación de la idea de objetividad: objetividad no refiere ya a la posible correspondencia entre el pensamiento y la cosa, sino al reconocimiento del hecho estructural que apunta, que pone de relieve las condiciones posibilitantes de cualquier acceso científico.⁴¹

De tal forma, objetividad no se entiende ya como aquello que pertenece al objeto con independencia del sujeto, sino como el hacer patente las estructuras posibilitantes del acceso al mundo. Éstas, en la medida en que tienen carácter ontológico, no son resultado de la “apreciación subjetiva” del individuo empírico. Lo ontológico para Heidegger tiene, por decirlo así, carácter trascendental, estructural, no refiere a una realidad *en sí*, o comprendida en términos de sustancia:

en el marco del modelo explicativo que Heidegger presenta en *SZ*, la temática ontológica queda delimitada y definida de modo tal, que ya no apunta a la determinación de los principios y causas últimos del ente, en el sentido del modelo arqueológico tradicional, sino, más bien, a la tematización de las condiciones de posibilidad de la accesibilidad, es decir, de la comprensibilidad, del ente y el ser como tales.⁴²

De tal forma, podemos afirmar que la objetividad no viene dada por la ausencia de presuposiciones ni por la búsqueda de neutralidad.⁴³ A lo que apunta la concepción fenomenológica de la verdad es a la superación de la explicación de la verdad en términos de representación o copia, ésta no puede dar cuenta del carácter eminentemente histórico de la experiencia hermenéutica que constituye la vida tal y como es vivida. En efecto, vivir, para nosotros, los seres humanos, sólo puede comprenderse en términos de situación, facticidad e historia.

41 A. Vigo, “Comprensión como experiencia de sentido y acontecimiento...”, p. 17.

42 Vigo, *Arqueología y aletheología*, p. 130.

43 La presencia y apropiación de Heidegger en el pensamiento de H.-G. Gadamer es fundamental en el desarrollo de la hermenéutica. Sobre la rehabilitación de los prejuicios, véase de este autor *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 331-415.

Bibliografía

Escritos de Martin Heidegger

- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (SuZ), Max Niemeyer, Tubinga, 2001.
 ———, GA 2: *Sein und Zeit*, F.-W. Von Herrmann (ed.), 1978.
 ———, GA, 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), edición de W. Biemel, 1976.
 ———, GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, edición de Otto Saame y Ina Saame-Speidel, 1996.
 ——— (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*) [PIA], en *Dilthey-Jahrbuch* 6 [1989], editado por H.-U. Lessing.

Traducciones en español

- Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. (*Sein und Zeit*, GA 2.)
 ———, *Ser y tiempo*, tr. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
 ———, *Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Frónesis/Cátedra/Universitat de Valencia, 2001. (*Einleitung in die Philosophie*, GA 27.)
 ———, *Lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004. (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21.)
 ———, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*, tr. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002. (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*) [PIA], en *Dilthey-Jahrbuch* 6 [1989], editado por H.-U. Lessing).

Bibliografía secundaria

- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
 Escudero, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009.

- , *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Gilardi, Pilar, “La historia como posibilidad fáctica”, en A. Xolocotzi, R. Gibu, C. Godina (coords.), *La filosofía a contrapelo. Estudios fenomenológicos y hermenéuticos*, México, Ítaca/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2012.
- Haar, Michel, *Le chant de la terre*, París, L’Herne, 1985.
- Kosselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Leyte, Arturo, *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- , “Heidegger: la metafísica del Dasein” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid, Síntesis, 2007.
- Segura Peraíta, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana, en torno al informe Natorp de M. Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.
- Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- , “Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, *Alea, Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, v. 8, 2010.
- Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, *Theoria*, 4, 1984.
- , “Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote” en Franco Volpi et al., *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 1-41.
- Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004.