

**LOS PRINCIPIOS METODOLÓGICOS DE LA HERMENÉUTICA
HEIDEGGERIANA. INTRODUCIR LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA
PARA FRENAR EL RELATIVISMO HISTÓRICO**

**THE METHODOLOGICAL PRINCIPLES OF HEIDEGGERIAN
HERMENEUTICS. INTRODUCING HISTORY INTO PHILOSOPHY
TO STOP HISTORICAL RELATIVISM**

François Jaran¹
Universidad Complutense de Madrid
jduquett@ucm.es

Resumen: Las indicaciones metodológicas con las cuales Heidegger introduce sus interpretaciones de Aristóteles en el *Informe Natorp* (1922) no ayudan únicamente a elaborar interpretaciones históricas que puedan pretender a cierta objetividad. La meta perseguida por Heidegger es la de redefinir lo que debe ser la filosofía misma de tal forma que ella se pueda practicar desde la existencia fáctica. Este artículo busca mostrar cómo este texto —que sirve de base tanto a la ontología fundamental de *Ser y tiempo* como a la hermenéutica filosófica de *Verdad y método*— es el punto de partida de una integración de la historia en la práctica filosófica que no tiene equivalente en filosofías anteriores.

Palabras clave: Heidegger, historia, hermenéutica, relativismo histórico, historicismo.

Abstract: The methodological indications with which Heidegger introduces his interpretations of Aristotle in the *Natorp Report* (1922) do not only

¹ Esta investigación ha recibido financiación por parte del Ministerio Español de Ciencia, Innovación y Universidades a través del proyecto “La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde la apropiación hasta su crítica radical” (PID2019-108291GB-I00).

help to elaborate historical interpretations that can claim a certain objectivity. The goal pursued by Heidegger is to redefine what philosophy itself should be in such a way that it can be practiced from factual existence. This paper seeks to show how this text-which serves as the basis for both the fundamental ontology of *Being and Time* and the philosophical hermeneutics of *Truth and Method*-is the starting point of an integration of history into philosophical practice that has no equivalent in previous philosophies. **Keywords:** Heidegger, history, hermeneutics, historical relativism, historicism.

Copyright © 2024 FRANÇOIS JARAN

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Homenaje pensante a Ramón Rodríguez»,

n.º 21, 2024, pp. 105–123,

Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)

<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 13/12/2023 Aceptado: 12/03/2024

Introducción

El título de mi contribución en este homenaje a Ramón Rodríguez hace referencia a la importancia que tiene la hermenéutica de la facticidad heideggeriana —que ha cumplido ya su primer centenario— para el verdadero descubrimiento de la relevancia de la historia para la filosofía. Por supuesto, se puede defender que la historia en general y la historia del pensamiento en particular siempre fueron relevantes para la filosofía y que no tuvimos que esperar los años 1920 para que este descubrimiento aconteciera. No obstante, gracias al trabajo que emerge en la hermenéutica de la facticidad que elabora Heidegger a principios de los años 1920, el siglo XX asume más que ningún otro —más aún que el siglo XIX, el siglo que vivió, con la aparición de la conciencia histórica, “la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna” (Gadamer, 1993, p. 41)— la esencia auténticamente *histórica* de la actividad filosófica, su *historicidad*. Heidegger se apoya sin duda en autores del siglo XIX para pensar el carácter histórico de la filosofía (Hegel, Dilthey, los neokantianos de Baden), pero va mucho más allá de lo que se ha pensado antes de él. Desde entonces, desde un siglo, para bien o para mal, la filosofía europea está habitada por la historia de una forma que la define casi por completo.

Desde otras tradiciones se puede rechazar con cierta facilidad esas consideraciones históricas aludiendo al peligro que siempre corre la filosofía cuando se interesa por su historia, amenaza conocida como el “relativismo histórico”. En efecto, cuando se empieza a tener en cuenta la naturaleza histórica de la filosofía —como también es el caso de la política, de la moral, del arte y quizás también de la ciencia— enseguida surge la duda de si el conocimiento filosófico es verdadero *en sí mismo* o solamente lo es *para cierto tiempo, para cierto contexto histórico*. Es así como se deshizo Husserl de Dilthey con su famosa crítica al pretendido “historismo” (*Historismus*) en su artículo *Filosofía como ciencia estricta* (1911) y así se deshacen autores contemporáneos de la hermenéutica considerándola —según la conocida expresión de Herbert Schnädelbach— una “enfermedad” para la filosofía (cf. 1987).

La filosofía se encuentra, pues, ante una tarea compleja que consiste en dejar un sitio a cierto condicionamiento histórico de la actividad filosófica sin que esto suponga hacer imposible su búsqueda de la verdad. Este equilibrio frágil Ramón Rodríguez lo ha estudiado a fondo en muchos de los textos que componen sus libros y, de forma especialmente fina, en el análisis del método de la “interpretación fenomenológica” al que dedicó algunos estudios (recogidos en la edición de 2010 de *Hermenéutica y subjetividad*). A este problema fundamental intenté colaborar a mi manera en un libro publicado en 2013 (*Phénoménologies de l’histoire*) que abordaba la relación de la fenomenología de Husserl y la de Heidegger con la historia de la filosofía. El texto que presento ahora va en la línea de los múltiples intercambios que hemos tenido sobre estos temas a lo largo de los años.

La tarea que me interesa emprender aquí es llevar a cabo un análisis de algunas páginas de la introducción del texto conocido como el *Informe Natorp* —*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*— para intentar captar el sentido de la postura heideggeriana sobre la relación entre filosofía e historia y así intentar mostrar que su posición supera el debate tradicional sobre si la historia debe ser *introducida* en la filosofía o dejada de lado. Así, después de presentar las tesis centrales del texto sobre esta cuestión, intentaré presentar algunos argumentos —inconclusos, obviamente— sobre la necesidad de la historia en filosofía. De esta forma, me gustaría utilizar el *Informe Natorp* como punto de partida de una reflexión sobre el vínculo entre filosofía e historia de la filosofía que debería permitir mostrar el carácter derivado o artificial de los debates tradicionales sobre esta cuestión. Así, se verá lo que distingue el rechazo heideggeriano al historicismo del de las formas actuales de filosofía ahistórica.

1. La introducción de la historia en la filosofía

Se puede entender la historia y su introducción en la filosofía de dos maneras. En un primer momento, la historia se entendería como un objeto de estudio filosófico como también lo es la vida, el mundo, la percepción, el lenguaje, etc. En este sentido, introducir la historia en

la filosofía no significaría otra cosa que convertir la historia en un tema filosófico, es decir, practicar lo que se llama la “filosofía de la historia” cuya acuñación remonta al título de alguna obra de Voltaire. En este contexto preciso, la contribución de Heidegger no es desdeñable, pero de ningún modo podemos sostener que fuera el primero en introducir el objeto de estudio llamado historia en la filosofía. En este campo, Heidegger es más bien un seguidor de Dilthey y de los neokantianos —no tanto de Natorp, sino sobre todo de Windelband y de Rickert— y en ningún caso el inventor de un nuevo tema filosófico. Se puede defender —es lo que intenté hacer recientemente²— que el uso del método fenomenológico aporta una contribución notable a estos debates, pero Heidegger no abre aquí ningún campo filosófico nuevo.

Las innovaciones de Heidegger tienen más que ver con una segunda manera de entender la introducción en la filosofía de la historia, no tanto como objeto de estudio sino como parte integrante de su método. Para defender que es Heidegger quien *introduce* la historia en la filosofía, es necesario ver qué aportan sus reflexiones sobre la *historicidad* de la filosofía y en qué se distinguen de las que presentaron en su momento Aristóteles, Hegel o Husserl. Como bien sabemos, aunque la práctica de la historia de la filosofía casi siempre ha tomado la forma de la doxografía, el descubrimiento de la conciencia histórica en el siglo de Hegel permite pensar la relación entre el pensamiento filosófico y su historia de una manera novedosa. Las filosofías se construyen sobre la base de los progresos anteriores y las nuevas formas se nutren de los antagonismos de las antiguas. Con la filosofía heideggeriana, sin embargo, aparece, a mi modo de ver, un nuevo paradigma en la forma de pensar aquel vínculo y cuyos primeros pasos encontramos precisamente en el *Informe Natorp*. Para resumir, podemos decir que las características principales de la interpretación que hace Heidegger de la historia de la filosofía en esa época son las siguientes: (1) la ausencia de consideraciones teleológicas (comunes a Aristóteles, Hegel y Husserl, entre tantos), (2) el rechazo a concebir la historia del pensamiento como la de una construcción acumulativa y, sobre todo, (3) la ambición de

² Véase: Jaran, (2019).

pensar la historia no como algo que ya no existe, sino como algo que se manifiesta en el seno de la existencia fáctica misma³.

Con el *Informe Natorp* de 1922, la historia se convierte en un ingrediente absolutamente constitutivo del filosofar mismo, hasta tal punto que hace tambalear sus fundaciones y exige a la filosofía que se redefina. Obviamente, el impacto del *Informe Natorp* sobre el desarrollo de la filosofía habrá sido necesariamente indirecto ya que el texto no apareció hasta el año 1989 en una primera versión y hasta el año 2005 en su versión definitiva que contiene los añadidos de algunos manuscritos encontrados en los últimos años. Pero este texto que, bajo las apariencias de un comentario de tres textos aristotélicos termina redefiniendo lo que debe ser la filosofía, es la base sobre la cual se fundamentaron, por una parte, la *Destruktion* y la estructura histórico-sistemática del proyecto de la “ontología fundamental” de 1927 y, por otra, la hermenéutica filosófica tal y como apareció en 1960 con *Verdad y método* de Gadamer. Así, teniendo en cuenta el impacto de *Ser y tiempo* y de *Verdad y método* para nuestra época, podemos considerar el *Informe Natorp*, sin exagerar, como responsable de gran parte de la orientación histórica que ha tomado la filosofía europea en los siglos XX y XXI.

Para caracterizar de forma externa la postura que defiende Heidegger a principios de los años 1920, podemos hacer referencia a la crítica del historicismo que presentó Husserl en su ensayo *Filosofía como ciencia estricta* de 1911 y a la respuesta que le dio Heidegger en su curso de invierno 1923/24 en Marburgo titulado *Introducción a la investigación fenomenológica*. En este curso, Heidegger defiende que, si reducimos, como hace Husserl en su ensayo, la historia a la ciencia empírica llamada “historia” y que pensamos el historicismo como el intento de justificar la validez de la verdad filosófica sobre este tipo de historia, entonces se puede aceptar sin problema la crítica que hace Husserl al relativismo

³ Hemos de subrayar, como no puede ser de otra manera, la altísima calidad de las interpretaciones de textos filosóficos que ofrece el joven Heidegger. Si comparamos sus análisis con los que encontramos en las obras de Husserl o incluso en las de Dilthey, podemos afirmar que Heidegger nunca trata a los filósofos del pasado a partir de una idea general que se hace de ellos, sino siempre volviendo a los textos de tal forma que cada filósofo pueda defender sus posiciones sin que la condena haya caído sobre él de antemano.

histórico. Pero si entendemos la historia de una manera más amplia desde la historicidad, es decir, desde un carácter ontológico de la existencia humana, la crítica ya no tiene ningún efecto. El único historicismo que es invalidado por Husserl es el que defiende que “las verdades no son en sí mismas válidas, sino que son aceptadas como válidas por determinados seres humanos durante un cierto tiempo” (Heidegger, GA 17, p. 96)⁴. Pero cuando se asume plenamente la historicidad de la existencia humana y de la actividad filosófica, emerge una nueva consideración de la historia que no cabe en esa definición.

2. La historia como elemento constitutivo del método filosófico

Este intento de convertir la historia en un elemento ingrediente de la actividad filosófica es uno de los temas centrales de la obra de Heidegger a principios de los años 1920. Los análisis de los textos aristotélicos que Heidegger lleva a cabo en 1922 están precedidos por unas “indicaciones metodológicas” que tienen como meta establecer las condiciones filosóficas necesarias que permitan una apropiación de Aristóteles que se pueda considerar *sachlich*, es decir, acertada o adecuada (cf. GA 62, p. 345). Aunque el término pueda parecer extraño en este contexto, también podemos hablar de una apropiación “objetiva” en la medida en que pretende ir más allá de una apropiación meramente “subjetiva” y que Heidegger no duda en hablar de la “pretensión de objetividad” (*Objektivitätsanspruch*) de sus interpretaciones (cf. GA 62, p. 347).

Este proyecto implica inicialmente hacer “hermenéuticamente transparente” la situación desde la cual se lleva a cabo la interpretación, es decir, la *mirada* del intérprete. Uno de los objetivos de la introducción de unas treinta páginas que Heidegger ha colocado antes de los análisis de Aristóteles es mostrar que el esclarecer hermenéuticamente la “situación concreta de interpretación” » no es una tarea que pueda ayudar a adecuar la interpretación con el objeto a interpretar —como si pudiéramos tener acceso a él por otra vía y comprobar los sesgos que nuestras

⁴ A lo largo de este trabajo emplearé las siglas “GA” para referenciar la *Gesamtausgabe* de Heidegger.

interpretaciones introducen— sino que constituye una parte esencial de la realización misma de la interpretación filosófica. En otras palabras, defiende que el objeto que se va a interpretar no tiene existencia más allá de la ejecución de la interpretación.

Pero si esta reflexión sobre la esencia de toda interpretación y de su interdependencia con la situación del intérprete se presenta inicialmente como unas reflexiones metodológicas útiles para abordar objetivamente textos que pertenecen al pasado de la filosofía, se convierte rápidamente en una determinación de la esencia misma del trabajo filosófico.

El *Informe Natorp* empieza evocando unas investigaciones que deben contribuir a “una historia de la ontología y de la lógica” y que Heidegger, antes de darlas a conocer, quiere presentar brevemente. Lo primero que nos dice Heidegger sobre estas investigaciones es que son “interpretaciones”. En la medida en que el texto que Heidegger está escribiendo se titula *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, se entiende inmediatamente que el término “investigaciones” que utiliza Heidegger en las primeras líneas tiene que ver con investigaciones cuyo objeto es algún texto de Aristóteles, lo que explica que estas investigaciones sean caracterizadas como interpretaciones. Pero como vemos más adelante, la actitud histórica fundamental que adopta la interpretación proviene del sentido que Heidegger da a la investigación filosófica en general. En ese sentido, la solidaridad entre las investigaciones (*Untersuchungen*) sobre el pasado de la filosofía y la investigación (*Forschung*) en filosofía es perfecta. Es un tema bien conocido de los estudios heideggerianos, pero las primeras páginas del *Informe Natorp* —muy densas— presentan de forma ejemplar ese intento de convencer al lector del punto de vista adoptado aquí.

En un principio, podría parecer contradictorio que la filosofía y la historia de la filosofía compartan principios metodológicos. En realidad, detrás de esa voluntad de mostrar que las tareas históricas y sistemáticas de la filosofía —por utilizar una distinción corriente en la época— no son separables, se esconde el deseo de criticar lo artificial de esa distinción y también de superar los debates tradicionales sobre el papel de la historia en filosofía. Las interpretaciones (*Interpretationen*), escribe Heidegger, están sometidas a determinadas condiciones que son las del interpretar o del explicitar (*Auslegen*) y las del compren-

der (*Verstehen*). En efecto, en toda interpretación, el contenido objetivo (*Sachgehalt*) no se llega a mostrar de forma adecuada si no se vuelve accesible la “situación hermenéutica” de la cual depende la interpretación, es decir, si no se ponen de manifiesto las condiciones que la determinan. Así, toda interpretación surge de una situación hermenéutica que, de alguna manera todavía por determinar, condiciona el contenido de la interpretación. La única manera de garantizar que el contenido de la interpretación sea objetivo (*sachlich*) será aclarando la situación desde la cual se interpreta.

Desde el principio, Heidegger advierte implícitamente que no se trata en absoluto de simplemente ajustar las lentes con las cuales miramos el objeto que interpretamos de tal manera que no lo deformemos. En efecto, el objeto que se ha de interpretar no tiene una existencia objetiva e independiente de la actividad de la interpretación. Al contrario, el objeto temático de la interpretación tiene de por sí —y no solamente de forma derivada— el modo de ser del “ser-interpretado” o del “ser-explicitado”. Como escribe Heidegger, “el contenido objetivo (*Sachgehalt*) de toda interpretación (*Interpretation*)” es “el objeto temático en el modo (*Wie*) de su ser-interpretado (*Ausgelegtsein*)” (GA 62, p. 346). En ese sentido, no cabe buscar el objeto temático fuera de ese modo de ser de lo interpretado, como si pudiera también darse en el modo de ser de un objeto disponible, de algo subsistente, etc.

Estas afirmaciones algo abstractas sobre la interpretación cobran un sentido claro en el párrafo siguiente cuando Heidegger revela contra quién está escribiendo y que identifica con cierta tendencia propia de las interpretaciones “en el campo de la historia de la filosofía” (GA 62, p. 348) que buscan no introducir nada en los textos que interpretan para garantizar su “objetividad” o, más exactamente, para “poner entre paréntesis cualquier tipo de subjetividad” (GA 62, p. 348) y aspirar así a cierta “imparcialidad” (*Unvoreingenommenheit*). Al revés, defiende Heidegger, para poder ser adecuada u objetiva, para ser *sachlich*, a la altura de la cosa en cuestión, toda interpretación debe conocer la procedencia de los medios conceptuales que emplea, ser consciente de la orientación que adopta, saber qué sentido proyectan sobre los textos, etc. En otras palabras, toda interpretación debe aclarar la situación hermenéutica desde la cual interpreta. Esta situación —que varía según el

campo estudiado (*Sachfeld*) y según la pretensión de saber (*Erkenntnisanspruch*) que tiene cada interpretación— se puede caracterizar, según Heidegger, en tres coordenadas⁵ que describen el horizonte en el cual una interpretación puede pretender a cierta objetividad (*Objektivitätsanspruch*).

Lo primero que se debe hacer antes de llevar a cabo una interpretación es “volver transparente la propia situación y tenerla presente, a título de situación hermenéutica” (Heidegger, GA 62, p. 347). Como añade Heidegger en una nota en el margen de la versión del texto de 2005:

La elaboración de la situación hermenéutica es el *captar* de las ‘condiciones’ y de las ‘presuposiciones’ fácticas de la investigación filosófica. Las presuposiciones auténticas no están ‘lamentablemente’ ahí y ‘toleradas por necesidad’ como si fuesen fenómenos de [nuestra] imperfección; tienen más bien que ser *vividas* (*gelebt*). Pero esto no significa dejarlas a su suerte sin saber nada de ellas y esquivarlas, sino *captarlas* como *tales*, lo que significa: toparse con lo *histórico*. (GA 62, p. 347, nota 4)

En este añadido algo posterior (1923), Heidegger subraya que el problema de la situación hermenéutica no es únicamente un problema que atañe a los historiadores de la filosofía que buscan no proyectar nada en los textos, sino también —y quizás, sobre todo— a quien elabora investigaciones filosóficas. Como también lo intentará Gadamer unos años más tarde, Heidegger quiere aquí subrayar que nuestros “prejuicios” o nuestras “presuposiciones” no deben eliminarse ni corregirse, sino que hemos de conocerlos ya que, por una parte, pueden ser auténticos y que, por otra, son condiciones para cualquier interpretación.

Pero en un primer momento, Heidegger insiste en la situación de las interpretaciones que buscan apropiarse el pasado. Frente a interpretaciones “imparciales”, Heidegger reivindica su carácter situado y el papel positivo de nuestras presuposiciones. No lo hace para recordar

⁵ Heidegger llama a estas tres coordenadas: “punto de mira”, “dirección de mirada” y “horizonte de mirada” (*Blickstand, Blickrichtung, Sichtweite*) (GA 62, pp. 346-347) o “punto de mira”, “haber de la mirada”, “trayectoria de la mirada” (*Blickstand, Blickhabe, Blickbahn*) en los añadidos de la versión del texto de 2005 (GA 62 p. 345).

que lo que se escribe hoy sobre Aristóteles no será válido dentro de cincuenta años o, al revés, que las interpretaciones antiguas ya no valen para nosotros, sino solamente para subrayar que, en cuanto *fenomenológicas*, las interpretaciones han de tener en cuenta el hecho fundamental siguiente: el pasado solo es tal en su ser-interpretado, en una comprensión presente y viva que se lo apropia y, así, lo manifiesta. La idea de un pasado original que subsistiría de alguna manera en su objetividad y al cual podríamos tener acceso, aunque solo sea de forma ideal o deseada, independientemente de lo que comprendemos o interpretamos, es una quimera. Aunque pueda parecer la muerte de toda investigación filosófica, Heidegger considera más bien este vínculo entre pasado y presente, esta “fusión de horizontes” para hablar con Gadamer, como la “condición fundamental que permite dar expresión al pasado en general” (GA 62, p. 348).⁶

Ahora bien, si un siglo de hermenéutica filosófica nos ha habituado a prácticas en historia de la filosofía muy sensibles a esas cuestiones, hemos de subrayar que lo que es cierto en cuestiones de apropiación del pasado lo es también en cuanto a otros tipos de investigación filosófica. La filosofía también se practica desde un presente vivo, desde la facticidad, y su “validez” solo tiene “vigencia” en ese momento nuestro. No funciona en filosofía lo que sí funciona en muchos campos del saber: la herencia y la acumulación de *resultados*. Como escribe Heidegger, la posibilidad de que los filósofos del pasado nos leguen algo —lo que llama su *Wirkungsmöglichkeit*— no tiene que ver con los resultados que han obtenido, sino más bien con la originalidad del preguntar (*Frageursprünglichkeit*) que han alcanzado y que han elaborado de forma concreta.

3. El objeto de la investigación filosófica

Llegado este momento del *Informe Natorp*, el texto cambia de repente de orientación y de tema. En efecto, Heidegger indica sin preámbulo

⁶ En el texto que ahora poseemos del *Informe Natorp*, Heidegger hace referencia aquí a un “manuscrito sobre hermenéutica” (pp. 43-98) que, desgraciadamente, no ha podido ser identificado (nota 5).

alguno lo siguiente: “El objeto de la investigación filosófica es la *existencia humana* (*das menschliche Dasein*) en tanto que esta la interroga por su carácter de ser” (GA 62, p. 348). Después de haber presentado lo que parecían meras consideraciones metodológicas para historiadores de la filosofía, Heidegger aborda la cuestión del objeto de la investigación propiamente filosófica que, lo mostrará en breve, debe sin embargo seguir las pautas que rigen la investigación histórica. Se supone que, para plantear problemas filosóficos concretos, para llevar a cabo investigaciones —ya no interpretaciones de textos antiguos—, también es necesario aclarar nuestra situación hermenéutica. En este sentido, cualquier intento de solucionar un problema filosófico en el momento presente también requiere que pongamos en claro el punto de mira desde el cual planteamos el problema.

Pero en la medida en que el objeto central de la investigación filosófica es la existencia fáctica, es decir, no “la existencia en general de una humanidad universal cualquiera” (*das Überhauptdasein irgendwelcher allgemeiner Menschheit*) sino la existencia “íntegramente propia” (*das voll eigene Dasein*) (Heidegger, GA 62, p. 350) por la cual y por el ser de la cual es posible que me esté preocupando yo en este momento, podemos decir que ejecutar la investigación filosófica y volver transparente la situación hermenéutica es, al fin y al cabo, una y la misma cosa. Como escribe un poco más lejos Heidegger, recuperando ideas defendidas una década antes por Dilthey⁷, “la filosofía es la ejecución genuina y explícita de la tendencia a la explicitación de las movi­lidades fundamentales de la vida” (GA 62, pp. 362-363).

El vínculo entre la actividad filosófica y las consideraciones metodológicas que se han planteado en el texto se pone así de manifiesto: si el objeto de la filosofía es mi existencia fáctica, las grandes y magníficas teorías filosóficas acerca del ser humano en general me sirven de forma muy limitada y, en muchos casos, solo negativamente para ejecutar la investigación filosófica. En muchos casos estas teorías obstaculizan el acceso al objeto de mi investigación como tal. Ya lo hemos visto, la historia de la filosofía no puede ayudarnos entregando resultados que podría utilizar sin más. Pero esto no es motivo para desdeñar a la his-

⁷ Véase: Jaran (2019), p. 52.

toria. En realidad, la crítica de la historia permite algo absolutamente fundamental: evaluar si las preguntas que nos planteamos en el presente están “a la altura del nivel de originariedad alcanzable” (Heidegger, GA 62, p. 350). Vemos que la hermenéutica fenomenológica no pretende en ningún caso criticar la historia misma, como si la crítica pudiera darles retrospectivamente a los filósofos pasados indicaciones acerca de cómo hubieran debido llevar sus asuntos filosóficos. La crítica de la historia que aquí se practica no es sino una “crítica del presente”: “La historia no es recusada porque sea ‘falsa’, sino en la medida en que sigue siendo efectiva en el presente” (Heidegger, GA 62, pp. 350-351). Como indica Heidegger en una nota⁸ que se encuentra en la última versión publicada del texto, una cosa es “*practicar*” la historia y otra es descubrir que “*somos*” la historia (GA 62, p. 350).

Hacerse cargo de sí misma para la vida fáctica es una actividad altamente compleja. Aunque la vida tenga la tendencia natural a preocuparse por su propio ser, no significa en absoluto que sepa hacerlo de forma adecuada y transparente. La dificultad es inherente al objeto mismo que es la vida fáctica, pero hay que añadir que al hacerse cargo de sí misma, la vida fáctica tiende a simplificar las cosas, a evitar caer en la complicación que ella misma es.

La pregunta que nos tenemos que plantear entonces es la del vínculo que existe entre la tradición filosófica y esa tarea para la vida fáctica de hacerse cargo de sí misma. Heidegger la plantea un poco más lejos en esas palabras: “Ahora bien, todavía *no queda claro* qué papel desempeñan las investigaciones históricas en una hermenéutica de este tipo ni por qué entra precisamente *Aristóteles* a formar parte del tema de la investigación” (GA 62, p. 366). La respuesta a la pregunta es bastante conocida, pero intento sistematizarla brevemente. Escribe Heidegger que “los modos como la vida fáctica se nombra y se interpreta a sí misma” (GA 62, p. 367) siguen pautas que no hemos inventado nosotros mismos, sino que hemos heredado de los griegos y de toda la tradición filosófica que apareció a continuación. Como seguirá defendiendo en *Ser y tiempo*, una tendencia nefasta que caracteriza los intentos que encontramos en la historia de captar la vida fáctica consiste en tratarla

⁸ Nota 10.

como si fuera un objeto mundano. Como escribe Heidegger utilizando una expresión muy bella: “La vida fáctica (...) habla el *lenguaje* del mundo (*die Sprache der Welt*) cada vez que habla consigo misma” (GA 62, p. 358). De ahí la necesidad para la hermenéutica fenomenológica de “asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante” si pretende “contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía” (GA 62, p. 368).

4. En contra del relativismo histórico

Como vemos, a pesar de que Heidegger considere la historia como un elemento constitutivo de la actividad filosófica, no adopta en absoluto la posición tradicionalmente asociada con el historicismo, es decir, la que afirma que las verdades filosóficas no son en sí mismas válidas, sino solamente para un cierto tiempo. Asumir la naturaleza histórica de la filosofía no supone en ningún momento afirmar una forma de relativismo histórico ni tampoco adoptar sin más resultados a los cuales habrían llegado filósofos antiguos. En realidad, el “historicismo” heideggeriano, si podemos hablar de tal cosa, desconecta la práctica filosófica actual de las anteriores afirmando que “la investigación filosófica es una empresa que (...) jamás puede tomar prestados elementos de otra ‘época’” (GA 62, p. 348). No pregunta por la “validez actual” de las “verdades antiguas” sino más bien por lo que hemos heredado de la tradición en cuanto a la originalidad de sus planteamientos. En este sentido, el carácter histórico de la verdad y de la filosofía en general no tiene nada que ver con la posibilidad de recuperar verdades antiguas y comprobar su eternidad, sino con el hecho de que tanto la filosofía como la historia no se dan más allá de la existencia fáctica que es, ella misma, caracterizada por su historicidad.

En este sentido, el “historicismo” de Heidegger no responde a las definiciones clásicas que oponen la validez absoluta de las verdades filosóficas con lo efímero de lo histórico. Heidegger no afirma en ningún momento que la razón por la cual no hay verdad absoluta es que cada una está condicionada por su contexto histórico. Cuando defiende que no hay verdades absolutas —como a menudo lo hace— es más bien por

razones que tienen que ver con el hecho de que la existencia de la verdad misma depende de la existencia humana, del ser-en-la-verdad de la existencia finita o con el hecho de que seamos solamente seres humanos y no dioses⁹. En todo caso, si la filosofía tiene “validez” será únicamente en el seno de la existencia fáctica donde se ejerce la actividad filosófica y no de forma abstracta, en la existencia humana en general.

Entonces podemos preguntarnos qué distingue la hermenéutica fenomenológica de la filosofía ahistórica, tendencia que asociamos hoy en día con la filosofía llamada analítica y que pretende llevarse a cabo en el momento presente sin tener en cuenta los resultados heredados del pasado de la filosofía y el carácter histórico de nuestra situación.

Las razones —quizás válidas— que invocan los filósofos ahistóricos para no tener en cuenta la historicidad de la filosofía es que no hay motivo para creer que no tenemos la capacidad de llegar nosotros mismos con nuestras propias fuerzas intelectuales a las respuestas a las que han llegado otros. Es más: si se hubiesen dado buenas respuestas en el pasado a algunos problemas filosóficos, ya hubieran perdido desde entonces su carácter problemático. Siguiendo aquí el modelo de las ciencias naturales, la filosofía progresa eliminando problemas y no tiene por qué recapitular constantemente la historia de sus problemas antiguos y las soluciones que les hemos encontrado.

Detrás de esa confianza en nuestros poderes frente a las preguntas filosóficas se esconde la creencia según la cual el método que empleamos ahora para solucionar los problemas filosóficos es necesariamente el mejor que se puede encontrar o el más adecuado a nuestra manera de entender el trabajo filosófico —ya que, si hubiera otro, lo estaríamos utilizando. Así, no tiene ningún sentido intentar recuperar un método antiguo, una forma antigua de preguntar, en la medida en que los métodos antiguos o bien han revelado ser irrelevantes o bien hemos tomado de ellos lo que podía ser útil a nuestras investigaciones actuales. En caso de que se descubra algún fallo en la manera de llevar a cabo las investigaciones filosóficas actuales, nada nos impide mejorarla y adecuarla a nuestras necesidades.

⁹ Véanse, entre muchos, Heidegger (2001), pp. 227-230; GA 3, p. 281; GA 38, p. 79.

Por otra parte, piensa el filósofo ahistórico, tampoco hay razón para buscar en el pasado filosófico problemas que no se hubiesen solucionado todavía o que se hubiesen olvidado —como es el caso del problema del ser para Heidegger— ya que nuestros problemas corresponden a nuestras preocupaciones actuales y al estado en el cual está hoy la filosofía. No tiene sentido intentar solucionar problemas de épocas anteriores ya que, en muchos casos, estos o bien han sido solucionados o, más a menudo, han revelado ser irrelevantes o mal planteados. Ahora bien, en caso de descubrir que algunos temas filosóficos no han sido problematizados o que algunos problemas actuales son irrelevantes, también tenemos plena libertad para modificar la lista de problemas o adecuarla a nuestras preocupaciones actuales sin tener para ello que buscar en el pasado histórico o llevar a cabo una investigación hermenéutico-histórica. El presente mismo basta para llevar a cabo esa tarea y es el único criterio requerido para hacerlo.

Podemos añadir que, en esta visión más bien científicista del trabajo filosófico, algunos rechazan dar importancia a la historia de la filosofía haciendo valer que, al leer textos antiguos, uno no aprende su oficio sino más bien las malas manías de los pensadores antiguos y se arriesga si no a adoptar posiciones dogmáticas, por lo menos a hacer un uso indebido del argumento de autoridad. Es un poco lo que se ha defendido en Harvard en la época de Quine —quien quiso prohibir las clases de historia de la filosofía. Aquí no se niega por supuesto que la filosofía tenga una historia, pero se considera que su inscripción en la historia no es esencial en la medida en que, al igual que en las ciencias y en las técnicas, esa historia es “vindicatoria” —según la expresión de Bernard Williams—, es decir, que teorías nuevas invalidan teorías antiguas a la vez que explican el modo de ver propio de las teorías anteriores (2000, pp. 486-490)¹⁰.

La cuestión que plantea la consideración histórica de Heidegger sobre estas convicciones ahistóricas es la siguiente: ¿cuál es el criterio que asegura la legitimidad de nuestros problemas y métodos y su adecuación a las cosas mismas? Es más: una vez liberados de las ataduras del pasado filosófico, ¿de dónde sacaríamos “problemas” filosóficos y

¹⁰ Sobre este tema en general, véase: Jaran (2011).

qué dirección elegiríamos para solucionarlos? A pesar de que la voluntad heideggeriana de anclar la actividad filosófica en el presente vivo o en la facticidad pueda parecer acercarlo a los filósofos ahistóricos, es precisamente aquí donde las dos maneras de concebir la esencia de la filosofía divergen más.

Para justificar la legitimidad de su práctica filosófica y su ausencia de vínculo con la historia de la filosofía, el filósofo ahistórico puede aludir a varias instancias que le aseguran su autonomía filosófica. La lógica o el conocimiento de las leyes que rigen el pensamiento en general parecen ser criterios todopoderosos para asegurar la progresión en filosofía. También se puede aludir a la conformidad de nuestros resultados filosóficos con el conocimiento científico más puntero. Más allá, se puede también recurrir a lo que podríamos llamar la “experiencia humana” en el sentido más amplio posible, experiencia ante la cual toda solución filosófica ha de poder medirse. ¿Por qué, entonces, acudir a la historia si poseemos tantas herramientas para asegurar la validez de las soluciones que proponemos a los problemas filosóficos?

Como hemos visto en nuestra lectura del *Informe Natorp*, el recurrir a la historia no significa en ningún caso para Heidegger que las respuestas a nuestros problemas filosóficos se encuentren en los libros de historia y que se puedan encontrar de forma inmediata. Heidegger afirma al contrario que las soluciones de otras épocas no nos sirven. Pero esto no significa en absoluto que la situación desde la cual ejercemos la actividad filosófica sea perfectamente autónoma o que pueda aspirar a interpretaciones e investigaciones objetivas sin entender la historia de la cual depende. El filósofo ahistórico sería, en este sentido, precisamente el filósofo que piensa que esta situación hermenéutica en la cual se encuentra es perfectamente transparente y que nada en ella puede interferir en su investigación.

La finalidad del trabajo hermenéutico heideggeriano no es defender una forma de historicismo frente a la filosofía ahistórica. No pretende que descubramos que los problemas filosóficos son meras construcciones elaboradas a lo largo de los milenios y que carecen de fundamento objetivo. Al contrario, al conocer la historia que somos nos es permitido distinguir nuestras presuposiciones *auténticas* de las que son *inauténticas*. Aquí es importante recordar que lo que distinguimos no son

respuestas verdaderas o falsas sino más bien presuposiciones auténticas o inauténticas, maneras previas de ver y de entender —escribirá Heidegger en *Ser y tiempo*— que pueden ser “simples ocurrencias y opiniones populares” o que pueden fundamentarse “en las cosas mismas” (2001, p. 153). Como escribe Heidegger en el *Informe Natorp*, la historia de la filosofía no nos sirve por sus resultados sino por descubrir lo que se puede alcanzar en cuanto a nivel de originariedad en los planteamientos. Porque por muy imperfectas que sean las filosofías antiguas, nos permiten, como escribía Kant, quizás no aprender *la filosofía*, pero sí aprender a *filosofar*. Al contrario de lo que piensan los enemigos de la historia de la filosofía, uno no se apropia la filosofía recuperando sus métodos o sus soluciones —como dóciles seguidores— sino tomando ejemplo sobre ella, no *imitando* sino *repitiendo* lo transmitido de tal manera que se pueda llegar a una crítica que no afecta en nada la historia de la filosofía sino nuestra propia falta de originariedad o la inautenticidad de nuestras presuposiciones. A esa tarea dedicará Heidegger casi una década, releendo a Aristóteles por supuesto, pero también a Platón, a Descartes, a Kant y a Hegel para encontrar no tanto doctrinas que adoptar como caminos hacia planteamientos que permitan retomar la búsqueda filosófica dándole una forma que solamente sea válida para nuestro presente vivo. Es así —y solamente así— como la historicidad puede convertirse gracias a la hermenéutica fenomenológica en la instancia que otorga criterios al filósofo y que posibilita cualquiera de sus pretensiones de objetividad.

Referencias

- Gadamer, H.-G. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. A. Domingo Moratalla (Trd.), México: Tecnos.
- Heidegger, M. (1991). GA 3: “Davoser Disputation”. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Klostermann. (Traducción castellana: García Norro, J. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid: Síntesis).

- Heidegger, M. (1998). GA 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tubinga: Niemeyer. (Traducción castellana: Rivera, J. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta).
- Heidegger, M. (2005). GA 62: “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Klostermann. (Traducción castellana: Escudero, A. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Madrid: Trotta).
- Jaran, F. (2011). “Cómo la tradición continental y la tradición analítica se enfrentan con la tradición filosófica”. *Revista de Filosofía*, 36/1, (pp. 171-192).
- Jaran, F. (2013). *Phénoménologies de l’histoire. Husserl, Heidegger et l’histoire de la philosophie*. Lovaina: Peeters.
- Jaran, F. (2019). *La huella del pasado*. Barcelona: Herder.
- Rodríguez, R. (2010). *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta.
- Schnädelbach, H. (1987). “Morbus Hermeneuticus. Thesen über eine hermeneutische Krankheit”. *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Williams, B. (2000). “Philosophy as a Humanistic Discipline”. En *Philosophy* 75, (pp. 477-496).