

INTERPRETAR FENOMENOLÓGICAMENTE EL PASADO. SENTIDO Y FUNCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA COMO “MÉTODO HISTORIOGRÁFICO” EN HEIDEGGER

INTERPRETING THE PAST PHENOMENOLOGICALLY. THE MEANING AND FUNCTION OF PHENOMENOLOGY AS A “HISTORIOGRAPHICAL METHOD” IN HEIDEGGER

David HEREZA*
Universidad de Zaragoza

RESUMEN: El artículo se propone esclarecer el rasgo fundamental que define una interpretación fenomenológica del pasado, “método” o “proceder” historiográfico que atraviesa la obra de Heidegger. Tal aclaración requiere situar dicho “método” en el cruce de dos discusiones decisivas: la disputa neokantiana en torno a los modos de abordar la historia de la filosofía y aquella en torno a los límites y posibilidades del proyecto fenomenológico inaugurado por Husserl. A partir de este trasfondo, se sostiene que el análisis fenomenológico de la historia de la filosofía no debe entenderse como un “método” constituido por ciertas reglas ni como una “perspectiva hermenéutica” desde la que llevar a cabo una lectura concreta, sino como una toma de posición acerca del sentido mismo de la historia, la cual redefine integralmente el significado y la función de la investigación historiográfica.

PALABRAS CLAVE: Historia, fenomenología, hermenéutica, Heidegger, método historiográfico.

* dhereza@unizar.es. Universidad de Zaragoza. Departamento de Filosofía.

ABSTRACT: The article aims to clarify the fundamental feature that defines a phenomenological interpretation of the past, a historiographical “method” or “procedure” that runs throughout Heidegger’s work. Clarifying this point requires placing such a “method” at the crossroads of two decisive debates: the Neo-Kantian dispute concerning the ways of engaging with the history of philosophy, and the debate over the limits and possibilities of the phenomenological project initiated by Husserl. From this background, it is argued that the phenomenological analysis of the history of philosophy should not be understood as a “method” governed by specific rules, nor as a “hermeneutical perspective” from which a particular reading is carried out, but rather as a philosophical stance on the very meaning of history, one that thoroughly redefines the sense and function of historiographical inquiry.

KEYWORDS: History, phenomenology, hermeneutics, Heidegger, historiographic method.

1. Introducción

Pese a sus enormes contribuciones al desarrollo de la metafísica del siglo xx, no resultaría exagerado afirmar que el pensamiento de Martin Heidegger consiste, esencialmente, en una incesante labor interpretativa del pasado filosófico. La mayoría de los volúmenes que componen su obra completa, hoy casi al culmen de su conclusión, están dedicados no tanto a ofrecer soluciones a problemas específicos, sino a la exégesis de los escritos de Aristóteles, Kant, Hegel o Nietzsche; también de aquellos pertenecientes a otros géneros literarios, como las poesías de Hölderlin. Y, sin embargo, frente a lo que se podría pensar, tal labor exegética no es algo propio de Heidegger, o no lo es, al menos, en lo que a su vigor y contenidos se refiere.

En el marco de la discusión filosófica alemana en la que Heidegger se formó e inició su trayectoria, las interpretaciones de los más diversos autores del pasado estaban ya a la orden del día. Los pensadores neokantianos, blanco de los ataques posteriores de Heidegger, se definían principalmente por sus investigaciones historiográficas. Baste mencionar aquí el importantísimo *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de W. Windelband (1912), *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias* de E. Cassirer (1906-1957) o las monografías de P. Natorp sobre Descartes (1882) o Platón (1903). Tampoco los análisis en busca del nexo entre filosofía y poesía son algo exclusivo de su pensamiento. El mencionado Windelband (1915, 230-59) o Cassirer (1918, 262-83) realizaron

innovadoras contribuciones sobre Hölderlin mucho antes de que Heidegger le prestase atención. En suma, la constante mirada de Heidegger puesta en el pasado filosófico y los temas predilectos de sus incursiones en él, lejos de indicar algo diferencial de su pensamiento, representan más bien un elemento típico del ambiente académico de su época.

El elemento diferencial del trabajo exegético realizado por Heidegger habrá de buscarse entonces en otra parte, a saber, en el *modo* en el cual este se lleva a cabo. A ese rasgo apunta el mismo autor mediante el característico adjetivo que aparece en el título de sus primeros cursos sobre los textos clásicos del pensamiento occidental, interpretaciones denominadas por él mismo bajo el título de “fenomenológicas”.

En su lección del semestre de invierno de 1920, la fenomenología resulta, por vez primera, parte integrante de su forma de leer los textos clásicos. Desde ella Heidegger accede, por ejemplo, a la “Carta a los Gálatas” o “a los Tesalónicos” de Pablo de Tarso y, con el mismo *modus interpretandi*, realiza en el semestre sucesivo una exégesis del “*liber X*” de las *Confessiones* de Agustín de Hipona (GA 60, 67 ss.; 86 ss.; 175 ss.). En 1921, quizá con más conciencia de esta peculiar aproximación a los textos de la tradición filosófica, el adjetivo aparece directamente en el título del curso, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (GA 61), algo que repite en el semestre sucesivo (GA 62). Esta dinámica continúa en sus cursos en Marburgo. Es allí donde este supuesto nuevo método historiográfico se presenta con más fuerza mediante su aplicación a los *Principia* de Descartes (GA 17), la *Física* de Aristóteles (GA 18), *El Sofista* de Platón (GA 19), la *Crítica de la razón pura* de Kant (GA 25) o los *Discursos de Metafísica* de Leibniz (GA 26), interpretaciones que suponen el marco de toda su filosofía y labor exegética posterior¹.

¹ En su vuelta a Friburgo el uso de esta designación, “fenomenológica”, disminuye, al igual que lo hace el título en general de “fenomenología” con el que Heidegger trazaba una línea de continuidad con Husserl. Hay razones de sobra que permiten entender esta caída en desuso del término. Sencillamente este se vuelve una asunción obvia y evidente que no requiere volverse explícita; además, tal designación ya no es necesaria dada la autonomía a nivel filosófico e institucional adquirida por Heidegger como pensador (frente al pensamiento neokantiano y a la fenomenología de Husserl). En cualquier caso, en línea con las afirmaciones del mismo Heidegger y algunos especialistas, esta caída en desuso del título “fenomenología” no significa el abandono del modo interpretativo anterior. Véase GA 14, 91-102; también Herrmann 1990.

Ahora bien, de esta panorámica se desprenden numerosos interrogantes nada baladíes para una correcta intelección de los textos de Heidegger. Ante todo, se requiere elucidar en qué consiste interpretar “fenomenológicamente” un texto. Husserl introdujo este término en 1900 para indicar una aproximación anti-psicologista a los problemas clásicos de la teoría del conocimiento, como el problema de la validez, de la verdad o del ser de la conciencia. Por tanto, dicho título no tiene nada que ver con la historia, menos con la forma de acercarnos a ella o de leer un texto de nuestra tradición. Pero, curiosamente, el mismo Husserl vio en Heidegger su discípulo más aventajado, entre otras cosas, por sus esfuerzos en “aplicar el método fenomenológico a la historia de la filosofía” (Hua Dok. V, 158), haciendo así –se podría concluir– de un método teórico uno “historiográfico”.

Tales indicaciones, sin embargo, acarrearán nuevos interrogantes, pues, junto a la determinación del proceder historiográfico usado por Heidegger, se debe entender cómo este es “derivado” a partir del método fenomenológico de Husserl. Solo la respuesta a estas cuestiones permitirá, en mi opinión, resaltar la auténtica *differentia specifica* de las interpretaciones heideggerianas frente a aquellas al uso en su época. De hecho, esta pretensión de distinguirse respecto de otras aproximaciones historiográficas es algo también constitutivo del título “interpretaciones fenomenológicas”, pues con este Heidegger buscaba oponerse explícitamente al tratamiento usual de la historia de la filosofía que ofrecían otros “métodos” del momento, como la doxografía, la historia del espíritu o de los problemas (GA 2, 31).

En las siguientes páginas me gustaría responder a las cuestiones planteadas, íntimamente conectadas entre sí. Con su respuesta se espera arrojar algo de luz a la tan característica lectura que Heidegger realiza de la historia de la filosofía, cuya importancia sigue estando hoy fuera de dudas (Galimberti 2020; Jiménez 2019). Para ello partiré exponiendo los diferentes debates en los que se inserta este pensador, pues la indicación preliminar desde la que encarar los interrogantes aludidos es que la designación de “interpretación fenomenológica” mienta una solución a un problema, es decir, una toma de posición frente a dificultades propias de la discusión filosófica de la época.

Por este motivo, a continuación, presentaré el problema que suponía la historia de la filosofía en los primeros años del siglo xx, especialmente en el seno del neokantismo (2). Fijado este problema, posteriormente, mencionaré el sentido de “fenomenología” que asume Heidegger a partir de Husserl (3), pues solo desde

ahí es posible atisbar el nuevo significado “historiográfico” que Heidegger infiere de él. Lo que mienta el título de “interpretación fenomenológica” es un nuevo significado del “pasado” y de la “historia”, por lo que (4) no ha de entenderlo en términos de un “método” o una “premisa hermenéutica”, sino de una posición filosófica desde la cual se abre un nuevo sentido y función de la historia en el discurso filosófico.

Como se apuntará en la última sección, cabe mencionar que con estas indicaciones no se pretende agotar toda la carga semántica contenida en el título de “interpretación fenomenológica”; con ello, más bien se espera ofrecer los fundamentos filosóficos de este concepto que posibilite ulteriores matizaciones.

2. El problema de la historia de la filosofía en los albores del siglo XX

Desde el segundo tercio del siglo XIX, con la “caída” del sistema hegeliano, la filosofía alemana vivió lo que algunos estudiosos han denominado una situación de “crisis de identidad” (Beiser 2014, 15 y ss.; Schnädelbach 1983), una crisis que se prolongó hasta los primeros años del siglo XX, en concreto hasta el nacimiento de la fenomenología —lo que explica el gran éxito de esta propuesta filosófica (Safranski 1998, 89 y ss.)—.

Dicha crisis se manifestaba en la encrucijada que suponía definir la función y los objetivos de la filosofía después de Hegel. Por un lado, esta debía alejarse de las pretensiones idealistas de fundar un sistema metafísico que, a partir de un principio, pudiese explicar la realidad en su totalidad, como intentaba el hegelianismo. Dado el imparable avance de las ciencias, las pretensiones tradicionales de la filosofía debían restringirse a una fundamentación de la lógica o del conocimiento científico. Por otro lado, empero, este alejamiento no debía implicar una renuncia a su especificidad como saber ajeno a las propias ciencias individuales. O, dicho al revés, el saber filosófico no debía claudicar a favor de las ciencias, en concreto de la psicología, conservando así un particular carácter “metafísico”, sin implicar, con ello, una renovación de los sistemas idealistas. Obviamente, fueron muchos filósofos los que, al no ver mayor alternativa, optaron por una vía u otra, tal y como muestran los trabajos de psicólogos como Wundt o los últimos coletazos de los sistemas idealistas, como los de Schopenhauer o Schelling, que luego tuvieron su singular continuación en Kierkegaard y la filosofía de la vida.

Sin embargo, otros filósofos claves en el panorama intelectual alemán optaron por una tercera posibilidad, dar un paso atrás y preguntarse cómo se había llegado, históricamente, a semejante situación. Por este motivo, a lo largo del siglo XIX empiezan a proliferar los estudios en torno a la historia de la filosofía, mediante los cuales se intenta buscar el norte perdido en el propio quehacer filosófico (Santinello 1981-2004). Ahora bien, este ámbito de estudio ofrecía nuevos interrogantes, no menos agudos a los de la encrucijada aludida, pues la situación de desorientación que ofrecía el estado del arte de la filosofía decimonónica era similar a aquella que percibía el filósofo al mirar al pasado.

La historia representa solo una “abigarrada multiplicidad de diferentes opiniones” (Windelband 1915, 30) que no parecía ofrecer ninguna indicación, ningún denominador común bajo el que acomunar el entero desarrollo de la filosofía,

[s]i volvemos la vista hacia la historia con la pregunta ¿qué es filosofía? y advertimos los que han sido llamados filósofos [...] obtenemos tal multiplicidad de diferentes respuestas, distantes unas de otras, que sería algo sin sentido (Windelband 1911, 1).

Así, la primera dificultad que encararon un conjunto de autores alemanes como Trendelenburg, Fischer, Zeller o Windelband, fue la de cómo resolver la fragmentación que suponía el estudio de la historia, donde —y aquí reside la enjundia de la cuestión— se buscaba la clave para enderezar la indagación sistemática en filosofía².

A partir de estas coordenadas desde las que se plantea el acceso a la historia de la filosofía surge el debate en torno a las diferentes aproximaciones “historiográficas”, pues estas representan soluciones a la aparente carencia de unidad de la historia. Obviamente, la primera solución consistiría en renunciar a tal pretensión y entender la historia de la filosofía como un mero conjunto de

² Algo, a su vez, problemático por el carácter ahistórico que representaba la misma filosofía para todos estos autores. Como señala Kuno Fischer al inicio de su monumental *Historia de la filosofía moderna*, “ya el concepto de una historia de la filosofía contiene ciertas dificultades que hacen poner en duda la posibilidad de semejante asunto [...] De hecho, entre el concepto de historia y el de filosofía parece existir una contradicción, la historia no es pensable sin una línea temporal de acontecimientos; la filosofía no lo es sin el conocimiento de la verdad” (Fischer 1854, 1-2).

opiniones (doxografía³). Este camino, sin embargo, era evitable si se consideraba la historia como el desarrollo de una determinada elaboración espiritual en la que se conjugaban diferentes factores. De hecho, serían los diferentes elementos extrafilosóficos (políticos, sociales, económicos, autobiográficos) que explicarían la pluralidad de perspectivas y opiniones (*historia del espíritu*)⁴. Sin embargo, esta perspectiva, pese a dar razón de la multiplicidad de la historia, no lograba comprenderla de manera unitaria, como buscaban los autores preocupados por hallar en la historia un quehacer sistemático. Esto último, empero, es lo que ofrecía la *Problemgeschichte*, la historia de los problemas.

Esta última perspectiva consistía en entender la pluralidad de opiniones como diferentes respuestas a un único problema, pues todo concepto existe en cuanto herramienta para solucionar un interrogante previo. Así, el garante de la unidad de la historia no descansaba en los materiales ofrecidos por ella, a la postre una plétora de tesis contradictorias, sino en el sujeto inquiriente y los problemas perennes imbricados en él *per natura*,

[l]os problemas de la filosofía surgen una y otra vez en cuanto “secretos ancestrales de la existencia humana [*Dasein*]” [...], por ello se repiten en la historia de la filosofía no solo los problemas fundamentales, sino también las líneas fundamentales de sus respuestas (Windelband 1915, §2.1)

Esta última opción es la que siguieron tácitamente los ya mencionados Fischer, Trendelenburg o Zeller, y explícitamente un conjunto de pensadores como Windelband, Cassirer o Hartmann (1910). Estos últimos, al mismo tiempo, se entendieron como herederos de la empresa kantiana de una crítica de la razón; por lo que a la convicción historiográfica indicada se le sumaba otra no menos importante: era Kant, quien a lo largo de su empresa crítica había planteado de forma sistemática esos “secretos ancestrales de la existencia humana [*Dasein*]”. De este modo, se lograba establecer dos premisas evidentes desde las cuales comprender el pasado, por un lado, este debía ser entendido como el desarrollo de un problema; por otro, este problema estaba dictado por el planteamiento de la *Crítica de la razón pura*, a saber, en qué consiste el conocimiento teórico del

³ El término (en latín, *doxographus*) es un neologismo acuñado por Hermann Diels en 1879 para dar título a su volumen *Doxographi Graeci* (Diels 1879). Heidegger tenía bien presente la obra de Diels dada la especial revolución que esta supuso en el estudio de la filosofía griega, especialmente presocrática.

⁴ Esta perspectiva estaba ejemplificada a principios del siglo xx por la obra de W. Dilthey (1931).

mundo (que las ciencias tan bien ejemplifican). Por eso Windelband definió su enfoque historiográfico como el intento de “ampliar histórica y sistemáticamente la indagación de Kant sobre la «antinomía de la razón pura»” (Windelband 1915, §2.1, nota 45), la cual pasaría a ser el motor oculto no solo de los silogismos (KrV, A456/B456), sino del devenir histórico. Gracias a las cuestiones sempiternas del ser humano, el filósofo podía acceder al pasado y la historia erigirse qua “órganon de la filosofía” (Windelband 1910, 540), última meta de este conjunto de autores.

En esta consideración de la historia se formó buena parte de la intelectualidad alemana nacida antes de la primera guerra mundial, y el mismo Heidegger se adscribe a ella en un primer momento. Su tesis de habilitación se abre con una “Introducción” cuyo título reza, “Necesidad de una indagación de la escolástica en términos de una historia de los problemas [*einer problemgeschichtlichen Betrachtung der Scholastik*]” (GA 1, 193); todavía en el curso 1919, cuando ya se inserta en el proyecto fenomenológico husserliano, sigue utilizando este título (GA 56/57, 129).

Esbozar este panorama es útil, pues permite comprender la primera pretensión contenida en el título usado por Heidegger de “interpretación fenomenológica”. Con ella se apunta *in primis* a una toma de posición frente a este modo de comprender la historia en la que él mismo se había formado. Asimismo, permite acentuar que la perspectiva de Heidegger se inserta en un debate todavía hoy presente, pues la discusión actual en torno a los diferentes modos de leer el pasado (Mulsow/Mahler 2014; Oncina 2009, 2013), que se multiplicaron exponencialmente a lo largo del siglo xx, hunde sus raíces en la discusión que suscitó la “historia de los problemas”. El estudio de este contexto, por consiguiente, permite no solo penetrar de manera más adecuada en el significado de las nociones y términos usados por Heidegger, sino comprender el potencial que estos conservan para la discusión actual.

Ahora bien, aclarar en qué consiste la oposición heideggeriana a la historiografía neokantiana requiere detenerse en el significado del término “fenomenología” con el que este caracteriza su propia aproximación historiográfica; y esto conlleva elucidar en qué medida, como antes se ha dicho, es posible algo así como la “aplicación” del método fenomenológico iniciado por Husserl a la historia.

3. Las posibilidades abiertas por la fenomenología en Husserl

“Fenomenología” es un título altamente polisémico, usado por una gran cantidad de autores a lo largo del siglo xx con connotaciones muy diversas. Por este motivo es importante remitirse al contexto de surgimiento y los problemas ante los cuales dicho título pretende posicionarse. Gracias a ello se puede resaltar su sentido más basilar y fundamental, a saber, que la fenomenología indica una indagación filosófica “puramente descriptiva, no genético-psicológica” (Hua XVIII, 262).

Según Husserl, introductor de este nuevo sentido anti-psicologista del término –para la historia previa del mismo, véase Claesgues 1989; Piche 2006–, la fenomenología representa una alternativa a la comprensión usual de la época, según la cual el conocimiento consistiría en un conjunto de procesos psicológicos; para el psicologismo, es la “unión” entre determinados procesos cognitivos –hoy se diría, determinadas sinapsis químico-eléctricas de las neuronas– lo que permite resolver los problemas filosóficos relativos a la constitución del conocimiento, la validez y la verdad.

A esta comprensión del asunto se opone la fenomenología, que considera la posición psicologista como un enfoque fundado en presupuestos injustificados. El más fundamental de ellos anida en la asunción de que el conocimiento supone la relación entre un objeto, externo a mi mente, y un acto realizado en el interior de ella. Este par “externo/interno a la conciencia” es lo que, de suyo, no se muestra en un análisis inmediato de la vivencia de cualquier tipo (cfr. Hua II, 15-51). Si quiero explicar la experiencia del conocimiento perceptivo de un objeto, como el de la mesa que tengo delante, dicha explicación deberá ser obtenida a partir del fenómeno mismo, “de la cosa misma”, sin presuponer de entrada el abismo ontológico entre la mesa y mi mente que acepta el psicologista. El objeto de la experiencia, p. ej. la mesa, en cuanto elemento concreto de mi vivencia, no es un ente al que se opone mi “conciencia” y al que esta tuviera la posibilidad de “referirse” o no. Más bien, lo que pone de manifiesto el análisis de una vivencia cognoscitiva, una vez que se han cancelado los presupuestos injustificados del psicologismo, es que ese “referirse a” no será una propiedad más de mi conciencia que pudiera llevarse a cabo, sino la esencia de la conciencia en cuanto tal, su estructura más básica. Husserl denomina a dicha estructura intencionalidad (cfr. Hua XIX, 401 ss.; Hua III, 73, 187 y ss.), pues el ser conciencia consiste en un dirigirse a..., independientemente del contenido

de esta acción; y, del mismo modo, determina el camino mediante el que se ha llegado a esta conclusión como “método fenomenológico”, cuyo elemento primordial consiste en poner entre paréntesis, reducir, los presupuestos asumidos en la concepción psicologista.

Así, el verdadero examen filosófico en torno al conocimiento o, en general, la estructura de las vivencias debe estar planteado en estos términos relativos a la intencionalidad, y no a partir de un supuesto desdoble ontológico entre algo interno o externo, immanente o trascendente al pensar.

Por mor de la concreción, el objetivo aquí no puede ser el seguir explorando las potencialidades de este enfoque para la resolución de los problemas epistemológicos; con estas indicaciones solo buscamos fijar el significado primario que se mienta en el título “fenomenología” para entender el uso que Heidegger hace de él. Y para ello es crucial subrayar el corolario fundamental que se sigue de lo recién indicado: la conciencia, a partir de lo dicho, deja de ser considerada algo esencialmente intramundano; o lo que es lo mismo, esta deja de ser considerada como un ente más entre el conjunto de entes del mundo que tuviese la “posibilidad” de referirse a ellos. La conciencia es, más bien, el lugar en el cual es posible la experiencia en general, sin que quepan explicaciones que vayan más allá de ella. Su forma de ser, por consiguiente, difiere de la forma de ser de los objetos que conoce, pues esta es condición de posibilidad de estos.

Con esta advertencia, se entiende también por qué Husserl, a partir de un cierto momento, deja de ver la “fenomenología” como una mera posición específica en el debate en torno a la explicación filosófica del conocimiento, para indicar con ella el proyecto de reforma de la entera filosofía. La fenomenología, a partir de la segunda década del siglo xx, se presenta como la “ciencia de los fundamentos últimos” (Hua XXV, 68), pues propone una teoría de la conciencia a partir de la cual redefinir el sentido de toda nuestra experiencia. Así, desde el significado básico del término antes indicado, la fenomenología representa, en una segunda y derivada acepción, la “ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes”, de los “ῥιζώματα πάντων” (Hua XXV, 340). A ese nuevo programa filosófico se adscribe Heidegger en 1919 cuando comienza su colaboración con Husserl (Rodríguez 1997).

Sin embargo, los primeros cursos de Heidegger a los que hoy tenemos acceso dan muestra de que esa adscripción no se traduce en una mera repetición de Husserl, sino en la exploración de las posibilidades que este todavía no llega a

atisbar. Una de ellas, la más importante para los desarrollos que nos ocupan, es la redefinición de la noción de “pasado” e “historia” que se sigue de la concepción husserliana de la conciencia. Dicha redefinición es uno de los hilos rojos que recorren las primeras lecciones de Heidegger en Friburgo como asistente de Husserl (GA 56/57, 78; GA 58, 114; GA 59, 87; GA 9, 29).

En línea con su maestro, Heidegger admite que el carácter intencional de las vivencias es el fundamento de toda indagación filosófica auténtica sobre las mismas. Sin embargo, dicho carácter intencional no es el único que debe ser subrayado, especialmente si se quiere llegar a los fundamentos originarios de nuestra experiencia.

Heidegger considera que en los análisis husserlianos todavía hay operativo un cierto prejuicio sobre el tipo de vivencia que debía ser indagada. En los ejemplos de Husserl, el análisis siempre se lleva a cabo en un tipo de vivencia que se podría denominar “teórica”, cuya estructura fundamental consiste en mostrar el objeto de mi experiencia como algo accesible a partir de la pura percepción (Rodríguez 1997; Herrmann 2000; en un contexto más amplio, Herrmann 2020, 385-289). Desde mi mirada, del tacto o de cualquier experiencia perceptiva, es que las cosas se me muestran tal y como son, por lo que, como aparece en los textos de Husserl de esa época, el análisis de la experiencia originaria consistirá en un examen de la constitución de ese acto intencional-perceptivo. Sin embargo, señala Heidegger, toda percepción presupone ya un *horizonte de sentido* solo desde el cual es posible esta, de tal modo que el análisis de la pura percepción no puede ni debe ser el elemento principal del examen fenomenológico.

La relación intencional, p. ej., con la mesa, no está determinada, ante todo, por la percepción de sus características –señala Heidegger–, sino por el horizonte desde el cual esta se me muestra. La mesa aparece *in primis* como algo demasiado alto o bajo para la realización de esta actividad, como aquello que sirve para..., o como algo familiar o extraño (GA 56/57, p. 71). Es decir, la relación intencional que guardo con la mesa no está constituida a partir de un horizonte de sentido neutro que yo voy coloreando o ampliando desde percepciones, sino que el acceso a ella es imposible sin semejante horizonte de valores, fines y sentimientos relativos a mi contextos personal y social. Por ese motivo, a partir de 1920, Heidegger comienza a enfatizar que la intencionalidad debe ser considerada a partir

de su carácter “situacional” (GA 58, 62), carácter que posteriormente Heidegger denomina “facticidad” de la vivencia de la conciencia (GA 63, 7)⁵.

En dicha facticidad reside la clave de la solución del problema que supone la historia de la filosofía y es, por tanto, dicha facticidad la que está debajo del título de “fenomenología” que acompaña las interpretaciones de Heidegger. En suma, este paso dado por Heidegger ante las posibilidades abiertas por Husserl permite aclarar en qué consiste interpretar fenomenológicamente el pasado.

4. El pasado en cuanto sedimentos de la facticidad

Una vez que Heidegger ha fijado esta característica “situacional” que el análisis fenomenológico debe tener en cuenta (en GA 56/57, GA 58, GA 59), este advierte en sus cursos posteriores la radical asunción que esta supone (GA 60, GA 61, GA 62). Si toda relación intencional, es decir, la misma estructura de la conciencia, está articulada a partir de un *horizonte de sentido previo*, *i. e.* de su facticidad, cualquier indagación –no solo perceptiva, sino científica o filosófica– solo es posible a partir de él. Tal advertencia, empero, no conlleva la mera toma de conciencia de nuestra *inevitable ligazón* a una determinada facticidad o contexto situacional, sino la *ineludible exigencia* de que una auténtica indagación comienza allí donde tal facticidad o contexto se vuelve lo más transparente posible (GA 61, 62, 185),

aquello de lo que se trata debe ser “traído a la luz”, debe ser “descubierto”, debe volverse transparente [...] La facticidad debe volverse transparente de manera radical.

La razón de ello es obvia: en el horizonte en el que se inscribe uno u otro análisis fenomenológico existen también prejuicios negativos que pueden distorsionar el acceso autentico al objeto en cuestión –sea este del tipo que sea–. El primer paso de la investigación fenomenológica debe ser, por consiguiente, la obtención de esa transparencia relativa a la *situación* del investigador en cuestión sin la cual

⁵ Término que, justamente porque esta no consiste solo en la pura percepción, Heidegger prefiere cambiar por el de “vida” [*Leben*] o “existencia humana” [*Dasein*]. Esto es especialmente evidente en GA 58. Por razones de claridad expositiva no me detengo en la total reforma de los términos que supone Heidegger respecto de Husserl, acentuando así los puntos de unión que se busca enfatizar.

se vuelve “inútil” incluso la misma “reducción” o “puesta entre paréntesis” de Husserl (GA 58, 151).

Ahora bien, esa facticidad que debe ser examinada no indica otra cosa que la misma *historia*. Hasta el momento, la filosofía había considerado esta como un elemento ajeno al presente. Sin duda, dicha historia –como se ha indicado en 1.– podía ser objeto de indagación y no le denegaba, de hecho, su poder fundamental para el presente, de tal modo que su análisis se propusiese como un elemento esencial en la propia investigación filosófica. Pero, aun con todo, esta fundamental redefinición de la historia es ajena a los autores neokantianos antes aludidos; de hecho, estos, pese a su gran énfasis en la historia, buscan una *philosophia perennis* y, con ello, asumían la imagen de la historia como el “elemento pasado” que está detrás de nosotros⁶.

Esta imagen viene totalmente remodelada a partir del carácter situacional o de la facticidad que Heidegger descubre como elemento integral de la vivencia. La historia no debe entenderse como algo que, temporalmente, está detrás de nosotros (“lo que ha pasado”) y a lo cual podamos tener acceso. La historia, a partir de la posibilidad que abre el proyecto fenomenológico husserliano, es aquel almacén de sentido constituido por los posos de mi propia facticidad. Así, “Aristóteles”, “Kant” o “Nietzsche” no deben ser considerados un “autor” o un “corpus” en los que buscar orientación o instrucción, sino *los sedimentos de la propia situación desde la cual comprendo el mundo*. Es en esta posición donde reside el rasgo diferencial de la exégesis heideggeriana y aquello que lo distingue radicalmente de la comprensión usual del asunto. Esta posición ante la historia es lo que primeramente mienta el adjetivo “fenomenológico” que acompaña los títulos de los cursos de Heidegger.

Por ejemplo, el pensamiento cristalizado en nuestra facticidad de algunos de estos autores es lo que convierte como algo obvio y evidente la posición psicologista a la que intenta oponerse Husserl; pero también son los desarrollos de estos autores históricos sedimentados en mi pre-comprensión lo que vuelve obvio y evidente la asunción husserliana de que sea la “percepción” el modo originario de relacionarme con los objetos. Parece una convicción basilar considerar, efectivamente, que el conocimiento o, en general, mi relación con

⁶ Sería aquí útil diferenciar la posición de Windelband de la de Cassirer, pues a este no afecta la crítica radical que aquí se intenta exponer, lo que no quiere decir que Heidegger no quiera enfatizar también su distancia respecto a este último.

el mundo está determinado por dos polos, ontológicamente heterogéneos, el sujeto y el objeto; no obstante, esa natural consideración puede ser una precomprensión equivocada que no deje sacar a la luz el fenómeno de la vivencia intencional en su ser originario. Por ese motivo se requiere, ante todo, sacar a la luz tal precomprensión, explorar los sedimentos que la han hecho posible y que, en la tradición occidental, llevan el nombre de “filosofía aristotélica” o, sencillamente, “Aristóteles”. Por este motivo, Heidegger, a partir de 1921 (y a lo largo de toda su vida), no dejará de realizar “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles”.

“Fenomenológico” no está allí para indicar algo así como un método o una perspectiva desde la que leer un texto, sino una posición filosófica. Dicha posición conlleva la asunción de un cierto sentido de “pasado”, “historia” y “tradición” que se remiten a una reformulación del ser de ese peculiar ente que somos nosotros mismos (llámese “conciencia” o “existencia humana”) y que está caracterizado por la capacidad de comprender. Esta es la gran distancia que Heidegger pretende subrayar con sus contemporáneos y en esto consiste la supuesta “aplicación” del método fenomenológico a la historia de la filosofía. Como se ha intentado mostrar, tal término puede ser confuso y dar lugar a equívocos, pues, en términos estrictos, no se “aplica un método” a “un objeto”, “la historia”, sino que se trata de asumir rigurosamente un corolario fundamental del proyecto fenomenológico iniciado por Husserl.

Además, cabe resaltar que dicha posición no quiere representar “una” más entre el repertorio previo o actual de enfoques “filosóficos” desde los cuales entender el pasado. Como se ha indicado en 1, el problema del “método” solo surge allí donde el pasado se ha pre-comprendido como el conjunto de acontecimientos que me anteceden en el tiempo y sobre los cuales uno debería o, al menos, *podría* ofrecer una explicación. Exclusivamente a partir de este sentido del pasado se plantea la dificultad en torno al cómo ordenar, entonces, ese conjunto de elementos pretéritos que aparecen desperdigados: si en “ideas”, en “problemas” o, sencillamente, la tarea del historiador debería ser la de pasar lista de las opiniones (*doxa*) sin entrar en una mayor disquisición. Según se puede ver, Heidegger se opone a todas estas consideraciones metodológicas con sus “interpretaciones fenomenológicas”, pero tal oposición no estriba en una confrontación frontal, sino en denunciar como pseudoproblema la premisa de la que parten, a saber, la comprensión del pasado como algo externo, ajeno a nuestra propia existencia.

Desde el nuevo sentido que Heidegger, gracias a la fenomenología husserliana, descubre de la historia hace aparecer a esta siempre en una determinada conexión, pues no existe algo así como la mera comprensión de las cosas sin un horizonte de *sentido unitario* previo. Esto, obviamente, no quiere decir que esa “unidad” aprehendida no pueda ser problematizada, criticada o sencillamente reemplazada por otra. En cualquier caso, y esta es la piedra de toque fundamental, la historia siempre aparece como un algo ordenado sobre lo cual habrá que discutir y buscar mayor transparencia. De este modo, la posición heideggeriana no debe ser entendida desde la voluntad contraria de encarnar una inexistente atalaya neutral, que permitiese contemplar la historia sin punto de vista alguno. De hecho, los críticos que buscan atacar las “construcciones” de la historia de los problemas o del espíritu también yerran en su ataque por tal ingenua pretensión (GA 62, 348):

[t]odas las interpretaciones en el terreno de la historia de la filosofía, incluidas también aquellas que creen –frente a las “construcciones” de la historia de los problemas– no proyectar nada en el texto, acaban proyectando en la interpretación, solo que sin dirección alguna y con medios conceptuales de origen desconocido e incontrolable [*i. e.* no transparente para ellos mismos]

Las interpretaciones fenomenológicas, por tanto, además de una posición filosófica conllevan la toma de conciencia de una tarea, la criba constante de las precomprensiones en las que nos situamos y desde las cuales no solo nos relacionamos con los objetos de nuestro mundo, sino con la misma historia que constituye el sedimento de este. Esa es la paradoja y el “círculo” inevitable que debe asumir cualquier interpretación del pasado filosófico o cualquier indagación filosófica en general.

Conclusiones

Desde esta nueva perspectiva representada por Heidegger, la historia de la filosofía se abre como un campo de investigación totalmente nuevo y que es necesario subrayar hoy más que nunca ante la crisis de identidad que –en línea con aquella comenzada en el siglo XIX– sigue viviendo hoy la filosofía (Schnädelbach 1987).

Obviamente, con esta indicación no se espera haber resuelto todos los enigmas que esconde el título de “interpretación fenomenológica”, como aquellos relativos a la supuesta “violencia interpretativa” (GA 3, xvii) característica de la labor hermenéutica de Heidegger. Esta consideración, empero, requiere prestar atención a otros aspectos esenciales, que han de ser explorados en otra ocasión y que remiten a otra de las designaciones cardinales del pensar heideggeriano, como la idea de “*Destruktion*”. De hecho, en esta conjunción entre “interpretación fenomenológica” y “destrucción” yace no solo una intelección adecuada de la labor exegética de Heidegger, sino también el eje desde el que se articula todo su pensamiento.

Bibliografía

- BEISER, F. (2014). *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*. Oxford, Oxford University Press.
- CASSIRER, E. (1906-1957). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4. Vol., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* 2, 3, 4,5. Hamburg, Meiner, 1999-2000.
- (1918). “Hölderlin und der deutsche Idealismus”. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. Tübingen, Mohr, vol. VII, pp. 262-283.
- CLAESGES, U. et al. (1989). “Phänomenologie”. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe.
- DILTHEY, W. (1931). *Gesammelte Schriften VIII. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, ed. B. Groethuysen, 1962.
- FRANK, M. (2007). *Auswege aus dem deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- GALIMBERTI, U. (2020). *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'Occidente*. Milano, Feltrinelli.
- HEIDEGGER, M. (1975 ss.). *Gesamtausgabe* [se utiliza la abreviatura, GA]. Frankfurt a. M., Klostermann. Se han utilizado los siguientes volúmenes (según su orden en la obra completa),
- GA 1. *Frühe Schriften (1912–1916)*, ed. F.-W. von Herrmann, ²1978.
- GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1991.
- GA 9. *Wegmarken (1919–1961)*, ed. F.-W. von Herrmann, 2004.
- GA 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)*, ed. F.-W. von Herrmann, 2006.

- GA 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), ed. M. Michalski, 2002.
- GA 19. *Platon, Sophistes* (Wintersemester 1924/25), ed. I. Schüssler, 1992.
- GA 22. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926), ed. F.-K. Blust, 2004.
- GA 23. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Wintersemester 1926/27), ed. H. Vetter, 2006.
- GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), ed. F.-W. von Herrmann, 1997.
- GA 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), ed. I. Görland, 1995.
- GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), ed. K. Held, 1990.
- GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. B. Heimbüchel, 1999.
- GA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), ed. H.-H. Gander, 1992.
- GA 59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), ed. C. Strube, 1993.
- GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. C. Strube, 1995.
- GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), ed. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns, 1994.
- GA 62. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922), ed. G. Neumann, 2005.
- GA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), ed. K. Bröcker-Oltmanns, 1995.
- HERRMANN, VON F.-W. (1990). *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt a. M., Klostermann.
- (2000). *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt a.M., Klostermann.
- (2020). *Intentionalität und Welt in der Phänomenologie Edmund Husserls. Zwei Freiburger Vorlesungen*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- HUSSERL, E. (1973 ss.), *Husserliana, Edmund Husserl – Gesammelte Werke* [abreviatura, Hua]. Heidelberg, Springer. Se han utilizado los siguientes volúmenes (según el orden en la obra completa),
- HUA II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* [1907], ed. W. Biemel, 1973.

- HUA III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [1913], ed. K. Schumann, 1976.
- HUA XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik* [1900], ed. E. Holenstein, 1975 [trad. cast. J. Gaos, G. Pola. Madrid, Alianza, 1999].
- HUA XIX. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [1901], ed. U. Panzer, 1984 [trad. cast. J. Gaos, G. Pola. Madrid, Alianza, 1999].
- HUA XXV. *Aufsätze und Rezensionen* (1911-1921), ed. Th. Nenon y H. R. Sepp, 1979. *Husserliana Dokumente* [Abreviatura, Hua Dok.]. *Briefwechsel. Band, V, Die Neukantianer*. Heidelberg, Springer, 1994.
- JIMÉNEZ, A. (2019) (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía, Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Granada, Comares.
- MULSOW, M./MAHLER, A. (2014), *Texte zur Theorie der Ideengeschichte*. Stuttgart, Reclam.
- NATORP, P. (1882), *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Berlin, E-Book, 2014.
- (1903), *Platos Ideenlehre*. Hamburg, Meiner, 2001.
- ONCINA, F. (2009). *Teorías y prácticas de la Historia conceptual*. Madrid, Plaza y Valdés,
- (2013). *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- PICHE, C. (2006). “Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold”. *Archivio di Filosofia*, vol. 73, 1-3, pp. 59-72.
- RODRÍGUEZ, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Tecnos.
- SAFRANSKI, R. (1989). *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt a.M, Fischer.
- SCHNÄDELBACH, H. (1983). *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- WINDELBAND, W. (1911). *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Band 1. Tübingen, Mohr.
- (1915), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, Mohr [trad. cast. Barcelona, El Ateneo, 1970].

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 12/04/2022

Aceptado: 27/03/2023