



Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas

**Entre la conciencia y la existencia:
La hermenéutica como “crítica inmanente” a la fenomenología trascendental**

**Tesis que para optar el título de Licenciado en Filosofía
presenta el alumno**

RODRIGO YLLARIC SANDOVAL GANOZA

2015

Asesor de la Tesis: Dr. Roberto Gustavo Rubio

LIMA, PERU

Conciencia es precisamente conciencia “de” algo; es su esencia albergar en sí “sentido”, por así decir la quintaesencia de “alma”, “espíritu”, “razón”. Conciencia no es un título para “complejos psíquicos”, para “contenidos” fusionados, para “haces” o corrientes de “sensaciones”, que, de suyo sin sentido, no podrían originar ningún “sentido” como quiera que se mezclasen, sino que es de un cabo a otro “conciencia”, fuente de toda razón y sin razón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría.

Edmund Husserl

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.
Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, Sección tercera §86.



AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, a mi Universidad y a mis maestros, por ser condición de posibilidad de la orientación de mis búsquedas e introducir a Husserl y Heidegger, en un medio muchas veces hostil a la fenomenología: **Antonio Pérez, Rafael Fernández Hart, Jaime Villanueva, Bernardo Haour y Víctor Casallo**. También a mis compañeros de carpeta y proyectos infinitos, **Sebastián Eddowes, Claudia Córdova, Rodrigo de las Casas, Valentina Pérez, Christian Egoávil, Gabriel Moreno y Aldo Perán**, sin los cuales, la soledad de la filosofía habría sido aún más abrumadora. A **Carlos Viaña**, compañero que en ocasiones fungió de maestro y compartió en el momento oportuno el gusto por el estudio dedicado de la fenomenología; y a mi asesor, **Roberto Rubio**, quien supo acogerme, como extranjero, en un país que tampoco era el suyo, y estuvo dispuesto a orientar generosamente mis pasos en la Tesis y a compartir su conocimiento y respeto profundo por la fenomenología.

A **Juan Dejo**, a quien tuve el gusto de tener como jefe durante este año; por haber confiado en mis capacidades extra filosóficas y por entregarme amablemente parte del tiempo para esta investigación. Al colectivo **Poder Ciudadano**, por la importante tarea que me permiten lograr juntos, pues como afirma Husserl en el primer ensayo de Kaizo *¿qué diríamos nosotros a un ser humano que en vista de lo inalcanzable del ideal ético renunciase al fin moral y no hiciese suyo el combate?* También a **Renzo Porcile** y a **Gabriela Gallegos**, porque nuestro romance infatigable y su aptitud para insistirme fueron muchas veces lo único que mantuvo uno de mis pies sobre el suelo (de Luz Verde).

Finalmente, a **mis padres**, por el amor absoluto a sus hijos, y a **Zoé y Gabriel**, porque son lo más paja que me pasó.

RESUMEN

La disputa teórica entre las obras husserliana y heideggeriana no es tan comprendida como mentada. Un siglo después del texto de la discordia, *Ideas I*, distintos lugares comunes se han difundido y solidificado, en desmedro de la obra compleja de ambos y de la fenomenología como proyecto de filosofía rigurosa. Aquí pretendemos vislumbrar el proyecto amplio de la fenomenología, desde su surgimiento hasta el diseño de su primer método, y la crítica que, durante la “década fenomenológica” de Martin Heidegger, surge en su seno. Ante este problema, el abordaje escrupuloso nos llevará a estudiar elementos fundamentales de la fenomenología como la crítica al psicologismo, la intencionalidad o el método de las reducciones. De la misma manera, repasaremos la justificación de la analítica existencial y los descubrimientos ontológicos de la *Destruktion* heideggeriana. Sólo así arribaremos a la comprensión del sentido de la crítica inmanente de la hermenéutica.

ABSTRACT

The theoretical argument between the Heideggerian and Husserlian works is not as understood as it is mentioned. One century after the appearance of the book of discord – *Ideas I*– several common places have been spread and settled in detriment of the complex work of both philosophers and against the Phenomenology as a strict science. We pretend to comprehend the broad phenomenological project, from its rise to the design of its first method, and the critique that emerges from within during the “phenomenological decade” of Martin Heidegger. Before this problem, the rigorous approach will lead us to the understanding of some of the main grounds of the Phenomenology, such as the criticism of the psychologism, the intentionality or the method of reduction. In the same path, we will review the justification of the existential analytic and the ontological discoveries of the Heideggerian *Destruktion*. Only by this means we will arrive to the comprehension of the meaning of the immanent critique of Hermeneutics.

ÍNDICE DE CAPÍTULOS

INTRODUCCIÓN	p. 7
CAPÍTULO I	p. 16
¿De dónde emerge la fenomenología? Aparecer y primeros dos propósitos según las <i>Investigaciones lógicas</i> (1900-1901).	
1.1 Los <i>Prolegómenos</i> o el combate contra el psicologismo.	
1.2 ¿Del anti-psicologismo a la psicología descriptiva? La Introducción a las <i>Investigaciones lógicas</i> .	
1.3 Intencionalidad e intuición categorial como núcleo del nuevo proyecto unificado.	
CAPÍTULO II	p. 40
La crítica heideggeriana a la “indeterminación ontológica” de la intencionalidad.	
2.1 ¿Fenomenología hermenéutica, analítica existencial u ontología fundamental? Breve descripción del proyecto heideggeriano según <i>Ser y tiempo</i> (1927).	
2.2 La crítica extendida a E. Husserl y su asimilación expuestas en <i>Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo</i> (1925).	
A) El propósito de <i>Prolegómenos</i> y el primer perfil general de la crítica.	
B) La comprensión de la fenomenología en <i>Prolegómenos</i> : tres conceptos clave.	
C) La “reflexión radical” desde la fenomenología en <i>Prolegómenos</i> .	
2.3 ¿Cuál es el problema con la “conciencia”? Intuiciones heideggerianas tempranas en <i>Introducción a la investigación fenomenológica</i> (1923-1924).	
CAPÍTULO III	p. 81
El propósito husserliano tras el giro trascendental: hacia la rectificación de algunas observaciones heideggerianas	
3.1 El sentido y la necesidad de las reducciones	

3.2 La cientificidad particular de la fenomenología

3.3 La “conciencia purificada” del Husserl trascendental y los “problemas funcionales”

CONCLUSIONES

p. 110

ANEXOS

p. 119

I. El embrollo psicologista.

A El estado de la cuestión psicologista previa a Husserl.

B Los argumentos husserlianos contra el relativismo específico.

II. Heidegger previene contra las tergiversaciones de la intuición categorial.

III. Las críticas heideggerianas a la determinación de *Ideas I* de la conciencia.

BIBLIOGRAFÍA

p. 125



INTRODUCCIÓN

Un “nuevo” Husserl para un Heidegger desmitificado

El camino desde las *Investigaciones lógicas* hasta las *Ideas* es, si de la meta filosófica nos desviamos hacia la psicológica, el camino que va desde el primer descubrimiento, todavía imperfectamente aclarado y deslindado, de la *tarea*, hasta el cultivo sistemático del *arte* de consultar a la subjetividad de conciencia misma, sin dejarse ofuscar por prejuicios naturalistas, y exponerla, como quien se asienta en ella, a partir de ella misma, a partir de su propia esencia (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura¹, Epílogo §6, p. 486).

Hemos de liberarnos del prejuicio de que, como la fenomenología exige que se capten las cosas mismas, las cosas deberían aprehenderse de un solo golpe, sin tener que hacer uno nada. Más bien, es largo y difícil el camino que penetra en las cosas mismas y, ante todo, supone desmontar los prejuicios que impiden el acceso a ellas. (Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*², Parte preparatoria §5, p. 47).

Pensemos por un momento en el esfuerzo fundamental que la fenomenología demanda en la exención de prejuicios, tal como el epígrafe heideggeriano afirma. Aunque el trabajo aquí presentado sea una contribución exegética sencilla, es justamente Heidegger quien nos ha advertido de las dificultades menos evidentes en la labor de la interpretación. Así como la comprensión, en el ámbito pre-teórico de la vida, se mueve siempre en un “haber previo” (*Vorhabe*), una “manera previa de ver” (*Vorsicht*) y, especialmente, una “manera de entender previa” (*Vorgriff*) (*Ser y tiempo*³, Primera sección §32, p. 169), el exégeta de un texto filosófico también se encuentra ante esta situación existencial fundamental en su campo de trabajo teórico. En este caso, encuentra eco, especialmente, la advertencia de Heidegger sobre la conceptualidad con la que la cosa (en nuestro caso, un texto) se aprehende: “La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre (...) por una determinada conceptualidad” (*ST*, Primera sección §32, p. 169).

¹ En adelante, *Ideas I*.

² En adelante, *Prolegómenos*.

³ En adelante, *ST*.

Siguiendo esta demanda, nuestra exégesis ha elegido con especial cuidado las perspectivas desde las cuales abordaremos a dos de los filósofos más importantes del siglo XX. No sólo la lectura directa de las fuentes primarias ha sido fundamental, sino también el entramado conceptual (*Vorgriff*) con el que nos hemos aproximado nuevamente a estas, esperando ser especialmente fieles a las fuentes.

A pesar de la fuerte repercusión de los argumentos de Martin Heidegger contra la obra de Edmund Husserl (así como de la problemática relación personal entre ambos), no siempre fue comprendida, en detalle, la extensa relación teórica entre las obras de los dos filósofos. Menos aún, cuando el trabajo de ambos se caracterizó por un constante re-pensar su propio método, su vínculo con la tradición y su terminología, en consonancia con lo que Husserl expresaba en una de sus metáforas sobre el trabajo fenomenológico: “Nuestro proceder es el de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, que describe cuidadosamente lo que se le ofrece a lo largo de sus caminos antes no hollados, caminos que no siempre serán los más cortos.” (*Ideas I*, Sección tercera §96, p. 316).

Habitualmente, se reconoce la afinidad heideggeriana al proyecto de *Investigaciones lógicas* (1900-1901), pues esta obra habría delimitado un “modo de ver” sin asignar un “contenido dogmático” específico (como lo sería el descubrimiento en torno a la subjetividad trascendental de *Ideas I*, a través de la determinación metódica de las reducciones). Esto viene sugerido por la postura autobiográfica heideggeriana, expresada en obras como *Mi camino en la fenomenología* o, más claro aún, en la *Carta al padre William Richardson*⁴:

“la Fenomenología”, en el sentido de Husserl, pasó a designar extensivamente una posición filosófica determinada, esbozada ya por Descartes, Kant y Fichte. Se quedó completamente al margen de la historicidad del pensar (...). La cuestión del ser desplegada en *Ser y tiempo* se aparta de esta posición filosófica opuesta, y ello con base en lo que yo aún hoy creo ser mantenerse más ajustadamente fiel al principio de la fenomenología (Heidegger 1996:15).

Un principio que según lo expresado en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* “No encierra ningún resultado, ninguna tesis, ningún dogma extraído del contenido del conocimiento de la investigación; lo que en el principio de la investigación se encuentra es la dirección que orienta la búsqueda” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §8, p. 103).

⁴ Carta publicada originalmente a manera de prefacio del libro del sacerdote jesuita, *Through Phenomenology to Thought* (1963).

Según Rainer Thurnher, Heidegger habría querido “atribuir una importancia decisiva en su evolución intelectual sólo a las *Investigaciones lógicas*, pero no a las *Ideas*” (Thurnher 2004:431). Esta postura estaría justificada por las referencias ambiguas de *Ser y tiempo* al respecto. Así, podemos resaltar cómo Heidegger, en el párrafo de la Introducción dedicado al sentido de la fenomenología, destaca las “posibilidades” futuras de la fenomenología por encima de su ejecución anterior a 1927, desvinculándose a su vez, en una nota manuscrita al margen, del trascendentalismo (aunque mencione específicamente a Kant, no a Husserl) (*ST*, Introducción § 58⁵).

De esta manera, la postura pública de Heidegger hacia la fenomenología se dirigió principalmente contra el “giro trascendental” husserliano, que habría priorizado una visión de la conciencia que se retrotraería a Descartes y sus prejuicios escolásticos sobre el modo de ser del ente. Aunque en *Ser y tiempo* esta acusación no lleva nombre propio, en el párrafo cuarenta y tres, “Dasein, mundaneidad y realidad”, a partir de un análisis del falso problema epistémico del “mundo externo”, Heidegger menciona el defecto de la solución de la intencionalidad: esta quedaría “ontológicamente indeterminada”.

Sin rastrear completamente la motivación de las críticas heideggerianas (que se hace más explícita, detallada y clara en dos de sus lecciones de Marburgo, publicadas con los títulos *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo e Introducción a la investigación fenomenológica*), esta interpretación influye en la recepción de Husserl por la filosofía posterior, particularmente en la fenomenología francesa⁶. La interpretación levinasiana de la conciencia pura husserliana es un buen ejemplo de ello:

La Reducción trascendental, que suspende toda otra independencia en el mundo que la de la conciencia misma, hace reencontrar el mundo como noema y lleva —o debería llevar— a la plena conciencia de sí que se afirma como ser absoluto, que se confirma como un yo que se identifica a través de todas las “diferencias”, dueño de sí mismo como del universo y capaz de aclarar todos los rincones oscuros donde su señorío fuese contrariado (Levinas 2006:14).

Nosotros tomamos como punto de partida de esta investigación la insatisfacción ante una comprensión simplificada de la relación entre estas “dos fenomenologías”, asumiendo que dos vertientes alimentan el error de la exégesis tradicional. Por un lado, la falta de una interpretación amplia del proyecto husserliano que empate sus reflexiones de índole trascendental con su fenomenología genética generaba acusaciones que Husserl mismo

⁵ Las notas están incluidas en la edición de Trotta (2012), referida en la bibliografía.

⁶ Rosemary Rizo-Patrón menciona a Maurice Merleau Ponty, Paul Ricoeur y J.F. Lyotard (2012:387-388).

advirtió y enumeró, por ejemplo, en su “Epílogo” a *Ideas I* de la edición alemana de 1930⁷: “intelectualismo (...), abstracciones unilaterales, de no llegar en general y por principio a la subjetividad concreta-primigenia, la práctica-activa, ni a los problemas de la llamada ‘existencia’, y tampoco a los problemas metafísicos” (*Ideas I*, Epílogo, p. 467), declarándolas, sin embargo, infundadas. Por otra parte, como señala Steven Crowell, la ausencia de publicaciones entre la tesis de habilitación y *Ser y tiempo* impidió una lectura completa de la evolución heideggeriana, empoderando su autointerpretación tardía. Con la difusión de las *Gesamtausgabe* esta situación es revertida. La publicación, iniciada en 1975, de la mayoría de lecciones que Heidegger dicta antes de 1927 revela un trabajo constante y de múltiples influencias bien documentadas, rompiendo con la idea de *Ser y tiempo* como una obra *ex nihilo* (Crowell 2001:115)⁸.

La posibilidad de superar esta incompreensión viene dada por tres esfuerzos académicos contemporáneos. Por un lado, la investigación especializada de los últimos años ha buscado perfeccionar la comprensión de la fenomenología trascendental de Husserl, tendiendo hacia una interpretación holística, según la expresión de Donn Welton en *The New Husserl* (2003:xi). A favor de ello, el fenomenólogo danés Dan Zahavi argumenta que

Husserl no detuvo el desarrollo de sus análisis después de 1913. Más aún, hasta cierto punto, sus escritos posteriores pueden ser vistos como una serie de meditaciones respecto a los mismos temas fundamentales. Esto significa que incluso un examen introductorio de la posición filosófica trascendental husserliana no puede restringirse a *Ideas I*, especialmente porque la postura de Husserl en esta obra pertenece a la parte más criticada de sus escritos, no sólo por los fenomenólogos que le sucedieron (Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur), sino también por Husserl mismo (2003:43)⁹.

Esta postura es la que asumen también otros autores, como por ejemplo Rosemary Rizo-Patrón (2012), Soren Overgaard (2004) o, anteriormente, Klaus Held (2003¹⁰). A ella nos referimos, con el término de Welton, al hablar del “nuevo” Husserl.

⁷ Presentado como “Prólogo” en la edición inglesa de 1931, traducción de W. R. Gibson.

⁸ La primera publicación de una de estas lecciones, es de la contemporánea a *Ser y tiempo*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (semestre de verano de 1927) que se publica en idioma original en 1975. Las obras que a nosotros nos interesan particularmente, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (semestre de verano de 1925) e *Introducción a la investigación fenomenológica* (semestre de invierno 1923/24) se publican en idioma original en 1979 y 1994, respectivamente.

⁹ “Husserl did not stop developing his analyses after 1913. Indeed to a certain extent his later writings can be seen as a series of meditations on the same fundamental themes. This implies that even an introductory examination of Husserl's transcendental philosophical position cannot restrict itself to *Ideen I*, especially because Husserl's position in this very work belongs to the most criticized part of his writings, not only by later phenomenologists (Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur), but also by Husserl himself.” Ésta y las siguientes traducciones del inglés son propias.

¹⁰ Artículo publicado originalmente en 1985.

Asimismo, la publicación de las lecciones heideggerianas de los años que Theodore Kisiel ha tipificado como la “década fenomenológica de Heidegger” (citado por Crowell 2001) permite comprender el proyecto de *Ser y tiempo* en perspectiva, especialmente los motivos detallados de la crítica heideggeriana a Husserl, así como la gestación de su superación a partir de la reflexión en torno al “ser de la conciencia”. Este desarrollo es comprendido por el propio Heidegger de aquella década como una “crítica inmanente” a la fenomenología, más aún, como una “radicalización” de la fenomenología, cuyo detalle veremos más adelante.

En tercer lugar, ya existe bibliografía secundaria referida a la relación entre los dos filósofos de Friburgo que tomen como punto de partida una visión holística de Husserl y una perspectiva fenomenológica de Heidegger. La coincidencia de ambas perspectivas es fundamental para comprender, más allá de las visiones “rupturistas”, la relación entre ambos filósofos. La crítica de Steven Crowell a Theodore Kisiel funciona a manera de ejemplo de la necesaria bidimensionalidad del estudio de la “década fenomenológica” de Heidegger, pues Kisiel, a pesar de haber hecho un trabajo genético de *Ser y tiempo* que Crowell destaca como el mejor hecho a la fecha, fallaría al comprender la relación entre Husserl y Heidegger ya que

su estrategia consistente en enfocarse en las novedades y distanciamientos, tiene la consecuencia paradójica de dejarnos, al final de su reporte de la década fenomenológica heideggeriana, habiendo aprendido poco acerca de las deudas positivas de Heidegger para con el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl (2001:121)¹¹.

Por ello, son especialmente destacables los trabajos de Soren Overgaard (2004), Steven Crowell (2001, 2002, 2007), Rainer Thurnher (2004) y Dermot Moran (2011¹²), entre otros. Sin embargo, la investigación aún se encuentra en fase temprana pues, como señala Crowell, “por mucho tiempo, la relevancia filosófica de la fenomenología ha sido rehén del comportamiento excluyente de fenomenólogos, de manera que la única conjunción posible entre Husserl y Heidegger parece ser una disyunción excluyente [either/or]” (Crowell 2001:4)¹³. En castellano, por otra parte, encontramos menos investigaciones que hagan este esfuerzo, aunque los trabajos de Ramón Rodríguez (1996, 1997, 2004), Alejandro Vigo

¹¹“his strategy of focusing on novelties and departures has the paradoxical consequence that we come away from his account of Heidegger’s phenomenological decade having learned little about Heidegger’s positive debt to the founder of phenomenology, Edmund Husserl.”

¹² La versión en lengua inglesa de *Introduction to Phenomenology* es del año 2000.

¹³“For too long the philosophical significance of phenomenology has been hostage to the clannish behavior of phenomenologists such that the only possible conjunction between Husserl and Heidegger appears to be an either/or.”

(2008) y Jesús Adrián Escudero (2012 y 2013) dan muchas luces al respecto. A esta visión de un “Heidegger trascendental” (para usar el título del texto editado por Crowell) y deudor de Husserl es a la que nos referimos por “Heidegger desmitificado”.

En este contexto, nuestro propósito es destacar los vínculos que la fenomenología trascendental tendría con la fenomenología hermenéutica, a través de un estudio de la “crítica inmanente” heideggeriana (tanto en lo que conserva como en lo que cuestiona) en confrontación permanente con la obra de E. Husserl. Para ello, elaboramos una investigación en tres etapas. En primer lugar, se evaluará el aparecer de la “tarea” de la fenomenología en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901); la demanda (epistemológica) ante la que surge, la aparente contradicción a la que su primera definición como “psicología descriptiva” dirigiría, así como los aportes centrales de la intencionalidad y la intuición categorial. En segundo lugar, acudiremos a la crítica que Heidegger realiza siguiendo las posibilidades que el primer aparecer fenomenológico habría abierto. En esta etapa se procederá retrospectivamente: lo que *Ser y tiempo* (1927) sugiere, aquello que *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) declara con mayor detalle y, finalmente, la gesta de esta crítica en las lecciones *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923-1924). Por último, en aras de evaluar la pertinencia de la crítica heideggeriana, en nuestro tercer capítulo veremos la dirección hacia la que apunta la fenomenología trascendental según sus orígenes en el curso *La idea de la fenomenología* (1907), el artículo *La filosofía como ciencia estricta* (1910-11) y la obra mayor *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Libro primero, 1913). Nuestro propósito es doble: determinar si la fenomenología hermenéutica rompe con el proyecto trascendental suscribiendo exclusivamente la tarea de las *Investigaciones lógicas*, y cuestionar el carácter novedoso de la analítica existencial.

Creemos que el concepto “ser de la conciencia” o “ser de lo intencional” determina adecuadamente el elemento en torno al cual pretende girar la “superación” heideggeriana. Como bien advierte Crowell (y, antes que él, Th. Kisiel), hay que tener en cuenta los “muchos nombres que Heidegger dio a su ‘tema’ durante la década fenomenológica –‘lo primordial’, ‘facticidad’, ‘vida’, ‘sentido’, ‘ser’, ‘tiempo’, entre otros– [pues] (...) el núcleo del pensamiento heideggeriano no puede ser identificado con ninguno de ellos”

(2001:116)¹⁴. Sin embargo, el cuestionamiento común que revelará la “indeterminación ontológica” de la intencionalidad husserliana tanto en *Introducción a la investigación fenomenológica* como en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, y que exigirá una renovación metodológica, es el “modo de ser de la conciencia”. Como mostramos en el desarrollo de nuestro segundo capítulo, a partir del requisito de una analítica de la existencia que el cuestionamiento por el ser de la conciencia demanda, se aclararán los problemas del ser y de constitución de sentido, tanto como del método (hermenéutico) que Heidegger escogerá para esta tarea. Esto no implica que las objeciones heideggerianas se acepten sin más, al contrario, en un tercer capítulo proponemos confrontarlas con las pautas fenomenológicas ya no del primer diseño de la “tarea” (*Investigaciones lógicas*), sino del corpus algo más completo del “arte” (fenomenología trascendental), siguiendo la expresión husserliana que citamos en el epígrafe de esta sección.

Esta investigación tiene un propósito propedéutico y no pretende alcanzar ningún aporte originario en la interpretación de alguno de los grandes problemas sistemáticos de la filosofía. En buena cuenta, es un trabajo de investigación en historia de la filosofía cuya labor satisfará a su autor cumpliendo con la meta de “ordenar la casa”. Sin embargo, aún con este objetivo humilde, se nos podría acusar de fatuidad intelectual o simple desvarío académico ante la aparente derrota de la fenomenología en la batalla de las ideas. O, peor aún, aceptarnos con condescendencia en el archivo de los proyectos filosóficos pasados... y truncos. Sin embargo, esta empresa surge de la convicción en el potencial científico contemporáneo de la fenomenología. No sólo porque ésta aún posee una de las últimas comunidades académicas en actividad al interior de la filosofía, haciéndole frente a la censura de la tradición analítica y naturalista, sino porque brinda, además, una alternativa a la epistemología naturalizada en los estudios contemporáneos de filosofía de la mente y complementa de manera clave a las ciencias cognitivas, como explica Adrián Escudero en “Husserl y la neurofenomenología” (2012).

Hace cinco años, Stephen Hawking (2011¹⁵) (re)popularizó la muerte de la filosofía, ante el surgimiento de una nueva teoría científica unificada explicativa del universo (“Teoría

¹⁴ “Kisiel’s story introduces us to the many names Heidegger gave his ‘topic’ throughout the phenomenological decade —‘primal something,’ ‘facticity,’ ‘life,’ ‘meaning,’ ‘being,’ ‘time,’ among others— and the core of Heidegger’s thought is not to be identified with any one of them.”

¹⁵ Del 2011 es la conferencia en que divulgó la idea ya expuesta en su libro del 2010, *The Grand Design*.

M”)¹⁶. Una muerte que, según Soren Overgaard, no sorprendería a algunos filósofos, quienes familiarizados con el desplazamiento de la filosofía por las ciencias naturales aceptarían que “la ciencia ha progresado a un punto en el cual no quedan resquicios [‘gaps’] que los filósofos puedan llamar suyos” (2013:46)¹⁷. No se trata aquí, de ninguna manera, de caer en una paranoia anticientífica, sino de reconocer un error de concepción de esferas (la de la filosofía y la de la ciencia natural) que ya había sido advertido y ante el cual la fenomenología se había mostrado como alternativa¹⁸. La acusación de Hawking no cae en balde (es verdad que la filosofía debe mantenerse al tanto de los desarrollos de la ciencia y cuidarse tanto de sus propios prejuicios al respecto como de las invasiones metodológicas del naturalismo) pero emerge de un error de principio que sólo demuestra la vigencia de los problemas que motivaron el surgimiento de la fenomenología y la pertinencia de su método (con todas las actualizaciones que sean necesarias) en el contexto científico actual.

La opción con que empieza el primer cuarto de este nuevo siglo pasa por considerar a la fenomenología (y a la importante comunidad científica que es el soporte de sus investigaciones) tanto como a los resultados de las nuevas ciencias del cerebro y la conducta. En el ámbito filosófico, el acercamiento que empiezan a permitirse el pragmatismo anglosajón y la tradición continental fenomenológica es un buen signo de nuevos vientos. A nivel nacional, la discusión sobre intencionalidad entre el Dr. Quintanilla y la Dra. Rizo-Patrón en el último congreso del CIPHER (2014) es un ejemplo. A nivel internacional, pueden revisarse los trabajos de Evan Thompson o Francisco Varela.

Con respecto a las abreviaturas y traducciones

Como ya se debe haber notado, no utilizaremos la última edición del formato APA para nuestra bibliografía primaria. Hemos optado por reducir los títulos de las obras, añadiendo la sección, el párrafo y la página (en la traducción castellana que utilizamos, según lo que se indica en la sección “Bibliografía primaria”). De esa manera facilitamos la posible

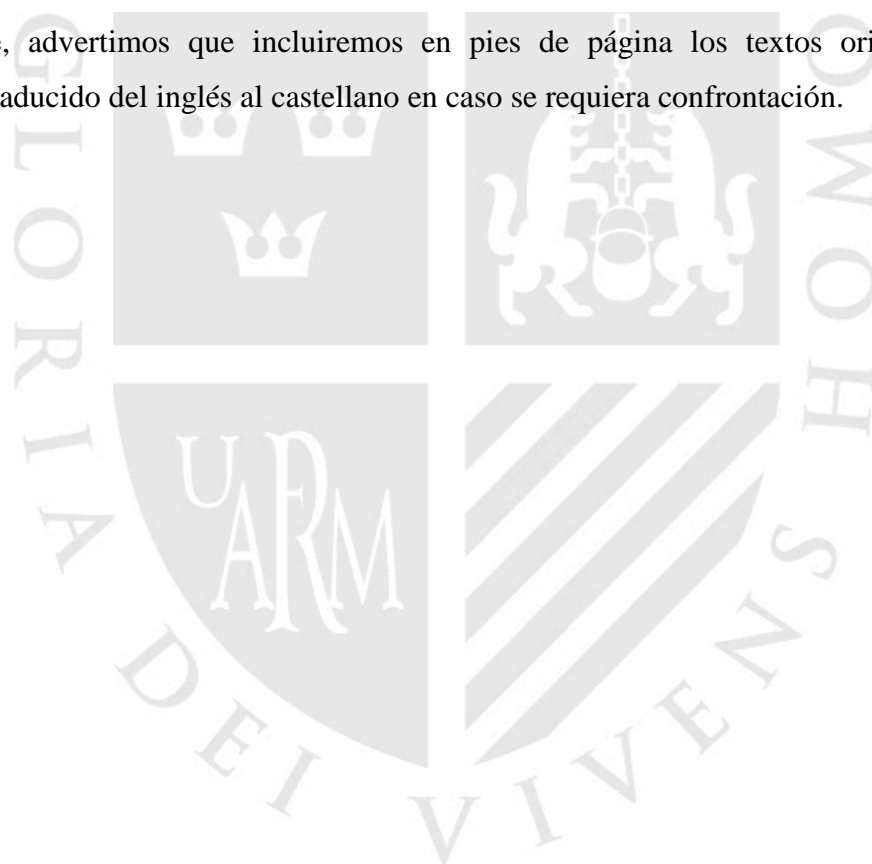
¹⁶ “Philosophy is dead: philosophers have not kept up with modern developments in science, particularly Physics. Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge” (Citado por Overgaard et al. 2013:45).

¹⁷ “If Putnam is right, leading philosophers essentially agree with Hawking: science has progressed to a point at which there are no ‘gaps’ left for philosophers to call their own”.

¹⁸ Más adelante veremos, por ejemplo, la reducción al absurdo que hace Husserl del psicologismo en las *Investigaciones lógicas* o la acusación heideggeriana de la desvirtuación de la filosofía como ciencia subsidiaria a la psicología en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*.

confrontación que el lector quisiera hacer con otras ediciones, y el reconocimiento inmediato de la fuente a la que nos referimos (que en caso de sólo consignarse el año, podría resultar confuso). En el caso de *Investigaciones lógicas* acudimos a la versión tradicional de Gaos y Morente, mientras que para *Ideas I* utilizaremos la última traducción al castellano de Antonio Ziri3n. Asimismo, y a pesar de la controversia que ha generado, optamos por la traducci3n de *Ser y tiempo* de Jorge Eduardo Rivera, por incluir justificaciones a la mayor3a de sus conceptos escogidos, as3 como las notas manuscritas al margen del propio Heidegger. Para m3s detalles, se puede acudir a la secci3n “Bibliograf3a primaria”.

Finalmente, advertimos que incluiremos en pies de p3gina los textos originales que hayamos traducido del ingl3s al castellano en caso se requiera confrontaci3n.



CAPÍTULO I

¿De dónde emerge la fenomenología? Aparecer y primeros dos propósitos según las *Investigaciones lógicas* (1900-1901)

Es una ardua tarea, si acaso no imposible, unificar los diferentes aportes que la filosofía, bajo el rótulo de “fenomenología”, ha legado a la historia del conocimiento. Más factible, pero aún compleja, es la definición de la línea de pensamiento fundada por Edmund Husserl. No obstante, sigue siendo difícil y fecundo en conflictos, escoger entre los nombres “escuela”, “teoría”, “disciplina” o “método”, no sólo cuando agrupamos al filósofo de Moravia con sus seguidores (que incluye a grandes diversos, como Martin Heidegger o Maurice Merleau-Ponty), sino también al interior de la misma obra husserliana, cuyo compromiso la impulsó a cuestionarse, criticarse, repensarse y modificarse rigurosamente.

Tal vez el término que mejor sirva a nuestros fines sea el de “movimiento”¹⁹ o, como Heidegger no se cansaría de plantear, un “modo de ver”, una “posibilidad” de investigación. Mientras el primero hace referencia, sobre todo, a la amplia repercusión sobre distintos filósofos del siglo XX, el segundo enfatiza su carácter metódico. No obstante, ¿podemos hablar de un solo método en la fenomenología? De hecho, la evolución que aquí nos ocupa gira en torno a la modificación del método. ¿Qué nos hace entonces llamar a los fenomenólogos de esta manera? ¿Cuál es la tierra que la fenomenología promete (*Ideas I*, Epílogo §7, 489)? Aquí optamos por delinear su aparecer en dos momentos: en el primer subcapítulo veremos cómo la búsqueda del primer aparecer de la fenomenología responde a una tarea de la teoría del conocimiento de inicios del siglo XX, en el específico combate contra el relativismo. En esta labor se harán visibles las primeras

¹⁹ Es interesante lo que Dermot Moran señala al respecto: la fenomenología puede ser entendida como “movimiento” y como “corriente de pensamiento”, sin embargo, la historia de la fenomenología sería más bien la historia de las desviaciones a partir de los descubrimientos del maestro (P. Ricoeur *dixit*), o la combinación de las obras disímiles de Heidegger y Husserl (Moran 2011:1-4).

influencias husserlianas. En el segundo subcapítulo, veremos el controversial contexto en el que surge el término “fenomenología” como la tarea preliminar que Husserl encarga a sus *Investigaciones lógicas*, comprendida en un primer momento como “psicología descriptiva”. A partir de ambos, resolveremos la aparente contradicción entre las dos metas encomendadas (la del combate con el psicologismo y la de la “psicología descriptiva”) comprendiendo adecuadamente el carácter nuclear de la intencionalidad.

1.1 Los *Prolegómenos* o el combate contra el psicologismo

La formación de Husserl como matemático impulsaba su interés hacia un área fundamental en el marco de la teoría del conocimiento: la Lógica pura. Una de las novedades husserlianas es la refundamentación de la lógica. Husserl pretende reemplazar el sostén de la lógica ubicado en la psicología empírica debido a que esta conduciría hacia una variante del escepticismo: el relativismo²⁰.

El autor de *Investigaciones lógicas* se pone del lado del neokantismo²¹ para defender la separación entre hecho y esencia. La refutación del escepticismo se hará fundamental ya que, en sus inicios, la fenomenología cumple con una aspiración fundacionalista, de combate a dos frentes con el positivismo (que empapa de empirismo todos sus ámbitos) y el escepticismo (que niega las pretensiones científicas de todos sus contendientes). La solución de Husserl consistirá en reducir ambas posturas a una.

El filósofo de Moravia determina su intención en su Introducción a sus “Prolegómenos a la lógica pura” (primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, publicado en 1900):

En la siguiente investigación esperamos poner en claro, en efecto, que la lógica tradicional y principalmente la lógica actual, de base psicológica, han sucumbido casi sin excepción a los peligros que acabamos de explicar [confusión de esferas entre ciencias], y que el progreso de los conocimientos lógicos ha sido seriamente dificultado por la errónea interpretación de los fundamentos teóricos y por la confusión subsiguiente de las esferas (*IL*, Prolegómenos §2, p. 37).

Husserl declara la importancia de “remontarse a cuestiones de principio” con respecto a la lógica, dado un panorama en que los presupuestos psicologistas se han admitido como válidos y se elabora un corpus lógico a partir de estos (*IL*, Prolegómenos §2, p. 36). El

²⁰ Según Dermot Moran, aquí Husserl se ubicaría en la línea de Frege antes que en la de Brentano. De hecho, al filósofo de Moravia lo habría motivado la crítica fregeana contra su *Filosofía de la aritmética* (1894). En palabras de Moran, “parece que la influencia de Frege en Husserl le hizo apreciar los verdaderos peligros del psicologismo” (2011:75).

²¹ “Husserl mismo estaba muy influido por Natorp, a quien se refiere frecuentemente en los *Prolegómenos*, y a pesar de sus críticas a ciertos tipos de neokantismo, estaba más claramente influido por esta tradición de lo que deseaba admitir.” (Moran 2011:103).

problema de la confusión de esferas sería especialmente riesgoso, puesto que, a diferencia del *impasse* originado por la “estrechez” de la esfera que se soluciona con el desarrollo de la misma ciencia, la mezcla indiscriminada generaría errores en objetivos, métodos y confusiones de principio. Ante ello, Husserl defenderá cuatro características de la lógica, opuestas a las que se seguirían del psicologismo (*IL*, Prolegómenos §3, p. 38)²²:

- a) Es una disciplina teórica, no práctica ni “arte” (*Kunstlehre*)²³.
- b) Es una ciencia independiente de las demás ciencias (no es subsidiaria de la metafísica ni de la psicología).
- c) Es una disciplina formal (no material).
- d) Es una disciplina *a priori* y demostrativa (no empírica ni inductiva).

En el Capítulo tercero de los Prolegómenos, Husserl sintetiza la postura psicologista así como sus contrargumentos habituales. Contrariamente a los propósitos husserlianos, cuando sostenemos la postura psicologista, no hay motivo para defender a la lógica como ciencia autónoma. Más aún, la defensa de John Stuart Mill²⁴ sería por una lógica como arte (técnica o ciencia aplicada), pues sus fundamentos estribarían en la psicología. El argumento esquematizado del psicologismo sería el siguiente:

- a) La lógica es una técnica o arte.
- b) La materia con la que trabaja es siempre psíquica.
- c) Un arte debe, en primer lugar, reconocer las propiedades de la materia en la que se ocupa (que se las brinda, en tanto que arte, una ciencia pura).
- d) Las propiedades de la materia psíquica las brinda la psicología del conocimiento a la lógica en tanto que arte.

²² Se refiere a la “lógica pura”, aunque recién en el párrafo 20 la llamará de esta manera. La diferencia es fundamental, en tanto supone una separación entre disciplina teórica y disciplina normativa (§16), así como una disciplina independiente en una muy peculiar relación con la psicología.

²³ Aquí nuevamente acudimos a Moran para destacar la vinculación husserliana con Frege y su desapego de Brentano: “[Brentano] no estuvo de acuerdo con los intentos de los *Prolegomena* de distinguir la lógica pura, como disciplina teórica, de la lógica, como un arte del razonamiento, *Kunstlehre*, pues, para Brentano, la lógica había sido desde Aristóteles una técnica para pensar correctamente” (2011:72). Se aclara esto, en relación además con el neokantismo, más adelante: “Aunque Husserl sabía que Brentano suscribía la visión tradicional de la lógica como una *Kunstlehre*, él mismo comprendía la lógica como una ciencia pura *a priori* de leyes ideales (...). Al igual que Frege, Husserl quiere establecer una clara distinción entre las *verdades teóricas* ideales y las *normas* del razonamiento, y critica a los neokantianos por haber confundido ambos planos” (Moran 2011:103-104).

²⁴ Husserl toma de la lógica inglesa y alemana sus ejemplos psicologistas (J. S. Mill, Lipps, Bain, Wundt, Sigwart y Erdmann) (*IL*, Prolegómenos §38, p. 119). Excluye de estos a los neokantianos (por ser “moderados”) a pesar de fallar con motivos semejantes (v. final de este subcapítulo).

Ahora bien, Husserl revisa también las habituales refutaciones a la postura psicologista, destacando a la vez su insuficiencia, por lo que incluye las respuestas del psicologismo a estas objeciones (véase nuestro Anexo I.A al respecto). Declara así que los argumentos de los psicologistas son parcialmente legítimos: demuestran que la psicología es copartícipe de la fundación de la lógica, sin embargo no suministra “el fundamento esencial” (*IL*, Prolegómenos §20, p. 73)²⁵. Husserl afirma que otra ciencia lo proporciona, esta sería la “lógica pura”²⁶, ciencia independiente de toda otra ciencia (por poseer verdades de una esfera no psíquica). Esto se apoya, en buena cuenta, en la primera característica mencionada de la lógica que garantiza su (relativa) independencia de la psicología. En el párrafo 16, titulado “Disciplinas teóricas como fundamento de las normativas” Husserl ya lo explicaba de esta manera: “toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teóricas, u obtiene aplicando las proposiciones tomadas de éstas a las constelaciones de casos determinados por el interés normativo” (*IL*, Prolegómenos §16, p. 65).

La preocupación más inminente de Husserl son las consecuencias escépticas a las que el psicologismo conduciría. No es esta una nueva observación pues se basa, en buena cuenta, en el carácter generalizador de las leyes naturalistas y la consecuente carencia de fuerza apodíctica, como ya antes David Hume había acusado, así como la diferenciación leibniziana entre *vérités de raison* y *vérités de fait*²⁷. De hecho, lo que a Husserl interesa en último término, y aquello que delinea la primera tarea de la fenomenología, es la teoría del conocimiento, como veremos más adelante. Por ahora, revisemos para terminar esta

²⁵ Véase también el §16, allí Husserl define “fundamentos esenciales” como los “grupos de proposiciones teóricas que tienen una importancia decisiva para la posibilidad de la disciplina normativa”. (*IL*, Prolegómenos §16, p. 66).

²⁶ Y aquí aparece a lo que nos referimos en una nota al pie anterior. Con el nombre “lógica pura” Husserl se separa del psicologismo pero a la vez de los neokantianos, que no supieron marcar distancia de la postura que restringe la lógica a lo normativo, a pesar de sus intuiciones: “dichas escuelas no han sido afortunadas en la definición ni en la construcción de la disciplina intentada, pero (...) se acercaron a ella, ya que advirtieron en la lógica tradicional una multitud de verdades teóricamente congruentes, que no se prestaban a insertarse en la psicología, ni en otras ciencias especiales, y que por ende hacían sospechar una esfera de la verdad propia de ellas” (*IL*, Prolegómenos §20, p. 73).

²⁷ “la psicología carece hasta aquí de leyes auténticas y, por ende, exactas, y (...) las proposiciones que honra con el nombre de leyes sólo son generalizaciones de la experiencia, muy valiosas sin duda, pero vagas, enunciados de aproximadas regularidades en la coexistencia o la sucesión, que no pretenden fijar con infalible e inequívoca precisión lo que no puede menos de coexistir o suceder en circunstancias exactamente descritas” (*IL*, Prolegómenos §21, p. 75). La inspiración de Leibniz, especialmente al momento de intentar superar el problema de la mera generalidad del empirismo, es más que relevante. Sería de este filósofo que Husserl extrae la idea de una lógica pura (*IL*, Prolegómenos §60, p. 187).

sección los argumentos de la acusación husserliana del psicologismo como relativismo escéptico según el séptimo capítulo de los “Prolegómenos”.

La posición escéptica es la valla más difícil que una teoría intenta atravesar, pues postula que cualquier pretensión de legitimidad de un corpus teórico es un absurdo radical. Al respecto, Husserl hace en primer lugar una aclaración del mismo argumento escéptico. Señala que puede hablarse en un doble sentido de las condiciones de posibilidad de toda teoría, y así distinguir dos tipos de escepticismo²⁸:

- a) Sentido subjetivo (noético): las condiciones *a priori* del conocimiento, relacionadas con el sujeto cognoscente, no son aceptadas. Es decir, el que juzga no es capaz de discernir lo verdadero (y válido) de lo falso (e inválido).
- b) Sentido objetivo (lógico): la teoría (ya no con respecto al sujeto) como unidad de verdades correctamente enlazadas es imposible. Ataca a la consistencia de toda posible teoría.

A continuación determina también dos sentidos de relativismo (pues, como el título del capítulo lo indica, el psicologismo será considerado a la vez relativista y escéptico):

- a) Relativismo individual (interpretar a Protágoras en el sentido de que cada hombre, como individuo, posee una “verdad”).
- b) Relativismo específico (interpretar a Protágoras en el sentido de que todos los hombres, como especie, poseen una “verdad”). Este último es denominado *antropologismo*.

Al primero (relativismo individual), Husserl lo refuta acudiendo al principio de no contradicción: el concepto de verdad no sería compatible con un principio de no contradicción relativizado, que acepte algo como verdadero y a la vez como falso. Asimismo, habría un contrasentido práctico: formula una tesis que se pretende a sí misma verdadera (en sentido absoluto), a pesar de declarar la ausencia de verdades de ese tipo.

A diferencia del anterior tipo de relativismo, el relativismo específico ha sido defendido con más énfasis en la modernidad: “También en ella encontramos –únicamente un poco

²⁸ Husserl rechaza un supuesto “escepticismo metafísico” por no considerarlo propiamente escepticismo. El escepticismo al que Husserl ha hecho referencia en su clasificación anterior es exclusivamente epistémico. En este sentido, Kant no sería escéptico (*IL*, Prolegómenos §33, p. 111).

encubierta– una contradicción evidente entre el sentido de su tesis y lo que no puede separarse de ninguna tesis, como tal, sin incurrir en un contrasentido” (*IL*, Prolegómenos §36, p. 113). Es por ello que desarrolla aquí, con mayor extensión, seis argumentos contra el antropologismo (véase nuestro Anexo I.B, así como nuestras referencias, en el Capítulo tercero, a *La filosofía como ciencia estricta*, texto husserliano de 1910-11).

Ambos relativismos (el específico y el individual) se fundamentan en la derivación de principios lógicos a partir de hechos, es decir, la confusión entre contingencia y necesidad²⁹. Sin embargo, Husserl sostiene que toda teoría se basa en “leyes lógicas puras” (dependientes del sentido de “verdad”, “proposición”, “objeto”, “cualidad”, “relación”, etc.) para evitar caer en el contrasentido. Siguiendo las seis refutaciones que lleva a cabo, “en este sentido riguroso es un contrasentido lógico toda teoría que deriva los principios lógicos de hechos, cualesquiera que estos sean” (*IL*, Prolegómenos §37, p. 118).

Finalmente, Husserl explicará el carácter relativista del psicologismo (que ya ha quedado claro por las alusiones al empirismo o la derivación a partir de los hechos de las leyes lógicas). La contundente afirmación de Husserl sería que toda reducción de las leyes lógicas puras a cuestiones empírico-psicológicas (el entendimiento humano, las “formas primordiales”, la “conciencia en general”, etc.) es relativista. Entre estas también incluye a las “teorías aprioristas”, pues a pesar de salvar algunas verdades como “analíticas”, derivan otras de cuestiones humanas o contingentes (*IL*, Prolegómenos §38, p. 118-119).

Antes de arribar al siguiente subcapítulo, conviene que nos detengamos un instante en una distinción husserliana fundamental que pasaría desapercibida debido al título que lleva el párrafo 39 (“El antropologismo en la Lógica de Sigwart”). Es allí donde Husserl plantea cierta caracterización de lo “ideal”, así como su diferenciación de lo empírico (temporal e individual). Esta diferencia marcará sus futuras investigaciones, tanto en el tema que el título de la primera sección de *Ideas I* declara (“Las esencias y el conocimiento de esencias”) como en su definición científica de la filosofía en *La filosofía como ciencia estricta*. El filósofo de Moravia afirma que

toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe “en un punto del vacío”, sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas. Pertenece a la esfera de lo que vale de un modo absoluto, en la cual incluimos, en primer término, todo aquello de cuya validez

²⁹ He aquí la conexión con el psicologismo.

tenemos *intelección*, o al menos presunción fundada, y en segundo lugar, el círculo (...) de aquello cuya validez presumimos de un modo indirecto e indeterminado (*IL*, Prolegómenos §38, p. 122).

Como queda claro más adelante (parágrafo 46, “La esfera de la lógica pura es una esfera ideal, análoga a la esfera de la matemática pura”), Husserl toma como ejemplo a los entes matemáticos para defender el ámbito de lo ideal. Aquí nos dice que, no obstante el “‘origen psicológico’ de los conceptos aritméticos, todos reconocen que sería una errónea μετάβασις considerar las leyes matemáticas como psicológicas” (*IL*, Prolegómenos §46, p. 149). Defiende por ello la existencia de “especies ideales” cuyo descubrimiento depende de una suerte de abstracción ideatoria: “Mirando a este caso individual intuitivo, llevamos a cabo una ‘abstracción’, esto es, no sólo destacamos el elemento independiente, la forma de colección, en lo intuitivo, como tal, sino que aprehendemos en él la idea” (*IL*, Prolegómenos §46, p. 150)³⁰. Es sobre esta distinción que se apoya realmente su refutación al psicologismo y su acusación de éste como escéptico. Por ello, en el parágrafo 51, “Los puntos decisivos en esta discusión”, Husserl reconoce que al debate en torno a la fundamentación de la lógica le “hace falta el recto conocimiento de la distinción epistemológica fundamental, la distinción entre lo *real* y lo *ideal*” (*IL*, Prolegómenos §51, p. 161) y, a su vez, alcanzar la claridad epistemológica con respecto a esta diferencia. De esta manera, la tarea de las *Investigaciones lógicas* se prolonga más allá de la refutación del psicologismo antes detallada.

Finalmente, el error del psicologismo es la confusión de esferas al momento de fundamentar la lógica pura (base del instrumento principal del conocimiento) por no distinguir entre los actos comprendidos como hechos psicofísicos y contenido de los mismos (que pueden ser “puros”, como las verdades matemáticas). Sin embargo, en concordancia con el espíritu de la teoría de la ciencia de su tiempo, Husserl no rechazará la retrofundamentación de las ciencias en la conciencia. Al contrario, buscará un tratamiento específico (el fenomenológico, la descripción eidética) de esta, para no caer en el relativismo que antes se propiciaba. De esta manera, ubicará su propia fundamentación a través de un tratamiento “puro” de aquellos actos que la perspectiva psicologista tematizaba fácticamente. En este propósito empieza a asomar la fenomenología.

³⁰ El tema de la intuición categorial, del cual forma parte la abstracción ideatoria aquí descrita a grandes rasgos, será tratado con más detalle en el tercer subcapítulo.

1.2 ¿Del psicologismo a la psicología descriptiva? La Introducción a las *Investigaciones lógicas*.

A pesar de su título, por la reseña ya hecha al problema central de los “Prolegómenos” a las *Investigaciones lógicas*, sabemos que antes que un texto inmanente a la Lógica se trata de una indagación en todo aquello que hay que resolver antes de elaborar el corpus de una Lógica pura. Ello va más allá, incluso, de la filosofía de la lógica y muy pronto Husserl ve la necesidad de elaborar una epistemología³¹. Esta descripción del contexto y propósito husserlianos es atestiguado por los mismos títulos de las secciones más importantes de la obra en sus dos tomos: la Investigación quinta, destinada a las “vivencias intencionales y sus ‘contenidos’” y la Investigación sexta, dedicada a un “esclarecimiento fenomenológico del conocimiento”.

La distinción hecha por el propio Husserl (una reflexión metafilosófica, más bien) al respecto, entusiasma por su claridad:

hacen falta dos trabajos: junto al trabajo ingenioso y metódico de las ciencias particulares, que persigue más la solución y el dominio prácticos que la intelección de la esencia, hace falta una reflexión paralela, de “crítica del conocimiento”, que compete exclusivamente al filósofo y que no deja privar³² otro interés que el puro interés teórico, al cual restablece sus derechos. La investigación filosófica supone métodos y disposiciones muy distintos, puesto que se propone fines muy distintos. No pretende remedar al especialista en su oficio, sino tan sólo llegar a tener intelección del sentido y esencia de sus trabajos, por lo que se refiere al método y el objeto. Al filósofo no le basta que nos orientemos en el mundo, que tengamos leyes recogidas en fórmulas, con las cuales podamos predecir el curso venidero de las cosas y reconstruir el pasado, sino que quiere poner en claro la esencia de “cosa”, “proceso”, “causa”, “efecto”, “espacio”, “tiempo”, etc., y la admirable afinidad que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento, que puede ser pensada; con la del conocimiento, que puede ser conocida; con la de las significaciones, que puede ser significada, etc. Si la ciencia construye teorías para resolver sistemáticamente sus problemas, el filósofo pregunta cuál es la esencia de la teoría, qué es lo que hace posible una teoría en general, etc (*IL*, Prolegómenos §71, p. 208-209).

Esta ampliación de preocupaciones de quien quiere buscar un fundamento propicio a la Lógica es el que da pie al surgir de la disciplina fenomenológica, con nombre propio recién tras los once primeros capítulos de los Prolegómenos. En la Introducción a las *Investigaciones* (originalmente, el segundo tomo, publicado un año después del primero) el

³¹ Que poco a poco se irá ampliando hasta llegar a una preocupación por la constitución de sentido en general, en todas las vivencias, sin predominancia de las epistemológicamente relevantes. Esto se hace explícito en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, pero se justifica y desarrolla en *Ideas I*.

³² Aunque en la edición castellana dice “privar”, la palabra correcta sería “primar”, de acuerdo al sentido del párrafo y en consonancia también con la traducción inglesa de J. N. Findlay: “[The work of the sciences] is in need of a continuous ‘epistemological’ reflection which only the philosopher can provide, which allows only the interest of pure theory to dominate” (Husserl 2001:159).

nombre “fenomenología” acompaña ya al de su tarea primaria (en este caso): la teoría del conocimiento³³. Así, Husserl determina como tarea principal la “claridad filosófica” con respecto a los ámbitos de validez de la lógica, con lo cual se buscará **(1 y 2)** “la intelección de la esencia de los modos cognoscitivos, que entran en juego cuando se llevan a cabo esas proposiciones (...); así como también (...) la intelección de los actos que dan sentido y validez objetivos” (*IL*, Introducción §1, p. 215). Es decir, a diferencia de la matemática (cuya validez es “ingenuamente objetiva”), la filosofía tiene por tarea –como vimos en la cita del párrafo 71– la indagación en la esencia de los objetos y su correlación con la esencia de los actos, en este caso, los actos relevantes para la teoría del conocimiento. Asimismo, se distingue de la gramática empírica o de la psicología en tanto que la fenomenología aborda las vivencias de una manera esencial, **(3)** a través de la intuición. Por otra parte, **(4)** “expresa descriptivamente” estas vivencias esencialmente consideradas.

Ahora bien, el problema que aquí nos conmueve es el de la correlación entre anti-psicologismo y psicología descriptiva (fenomenología, según la primera edición de las *Investigaciones lógicas*). Sabemos que la contradicción (de la que acusaron a Husserl, en su momento, los neokantianos) está lejos de darse, pero la aclaración de esto en detalle nos permitirá comprender mejor la tarea fenomenológica y prevenir este desvío cuando interpretemos la crítica heideggeriana. Veamos.

De las cuatro características mencionadas para la fenomenología –**(1)** campo de las vivencias, **(2)** consideraciones universalísimas no empíricas, **(3)** intuición de esencias y **(4)** expresión descriptiva– se concluye que esta “representa un terreno de indagaciones neutrales, en el cual tienen sus raíces diferentes ciencias” (*IL*, Introducción §1, p. 216), entre ellas, la psicología empírica y la lógica pura. Es decir, los resultados de la descripción esencial de los actos epistémicos conforman el contenido de una disciplina teórica pura en la cual fundar el resto de ciencias³⁴. Esto nos permitirá hablar de la fenomenología como “filosofía primera” (Moran 2011:16 y Rodríguez 1997:20), referencia importante para el

³³ No obstante, Husserl mismo distingue dos tareas fenomenológicas distintas. La de las *Investigaciones lógicas* es efectivamente epistemológica, por lo que su objeto de estudio serán “las vivencias del pensamiento y del conocimiento”. Sin embargo, tal como añade para la segunda edición de *IL* (1913), esta tarea se inscribe en la de una fenomenología en sentido amplio, i.e., “de las vivencias puras en general” (*IL*, Introducción §1, p. 216).

³⁴ Al respecto, acudir a los Prolegómenos: Capítulo segundo, “Disciplinas teóricas como fundamento de las normativas” (§§ 13-16) y, con respecto a la oposición hecho/esencia, los párrafos 39 (“El antropologismo en la Lógica de Sigwart”) y 46 (“La esfera que investiga la lógica pura es una esfera ideal, análoga a la esfera de la matemática pura”).

trabajo futuro de la fenomenología (en tanto que trascendental) así como para las intenciones heideggerianas, como veremos más adelante.

Husserl destaca que no es el juicio psicológico (empírico, concreto, individual) el que interesa al lógico puro. Antes bien, se trataría del “juicio lógico, esto es, la significación idéntica del enunciado, que es una frente a las múltiples vivencias del juicio, descriptivamente muy distintas” (*IL*, Introducción §2, p. 217). No obstante, aunque no sean objeto primario de la lógica, las vivencias psíquicas concretas deben ser “estímulo” de la investigación lógica pura (en especial porque a todas las vivencias corresponde un rasgo común esencial). Si a esto añadimos que la ambigüedad y el equívoco parecen rondar tanto a los elementos concretos como a los conceptos puros de la lógica, concluimos que la investigación en este ámbito no puede ser abandonada al mero trabajo del lógico puro. Antes bien, es preciso “llevar las *ideas lógicas*, los conceptos y leyes, a *claridad y distinción epistemológicas*” (*IL*, Introducción §2, p. 218). Aquí aparece, finalmente, el análisis fenomenológico³⁵.

Con la tarea ya descrita a grandes rasgos, Husserl detalla ciertas características de su método (en consonancia con las cuatro características antes hechas, la “a” agruparía a 2 y 3):

- a) El origen de los conceptos (los lógicos puros, que son los que ahora interesan) debe estar en la intuición: a través de la “abstracción ideatoria (...) deben aprehenderse en su identidad consigo mismos” (*IL*, Introducción §2, p. 218). Querer “retroceder a las cosas mismas” implica que el análisis no puede ser la mera descripción gramatical empírica.
- b) El propósito de la fenomenología es la “comprensión descriptiva (...) para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales” (*IL*, Introducción §2, p. 219).
- c) No sólo se trata de cuestiones lógicas, sino también de asuntos referidos a las “cuestiones fundamentales epistemológicas” (*IL*, Introducción §2, p. 220).

³⁵ Como afirmará más adelante, “Sólo la fenomenología disipa la ilusión que nos impulsa a convertir lo lógico objetivo en psicológico, ilusión que nace de fundamentos esenciales y que, por tanto, es al principio inevitable.” (*IL*, Introducción §2, p. 220)

Husserl enfatiza que el proceso que nos permita acceder a aquella claridad y distinción de los conceptos lógicos será arduo, porque requiere una especial atención extra-cotidiana: “La fuente de todas las dificultades se halla en la dirección antinatural de la intuición y del pensamiento que exige el análisis fenomenológico. (...) [Los] actos justamente, que hasta ahora no eran objetivos, [son] los que han de ser ahora objetos de la aprehensión y posición teórica” (*IL*, Introducción §3, p. 221). Es decir, la reflexión demanda un esfuerzo especial a nuestra nueva disciplina por suponer una inversión en nuestro hábito. Su objeto no es más el objeto cotidiano de la percepción, sino el acto mismo del percibir.

A esta dificultad habrían de añadirse los problemas de obtención y exposición fidedignas del acto que deviene objeto por el proceder reflexivo. En apariencia, estos se verían modificados por el traspaso de su consideración en tanto que acto a en tanto que objeto. Y, más aún, debido al lenguaje equívoco, habitualmente usado para la descripción de objetividades, habría que superar varios obstáculos antes de poder exponerlos científicamente (*IL*, Introducción §3, p. 221).

Por otro lado, en tanto que el interés primario de la fenomenología analítica destinada a la elaboración de la Lógica pura serán “las vivencias que adhieren a las ‘meras expresiones’, en la función de intención significativa o de cumplimiento significativo” (*IL*, Introducción §4, p. 223), es decir, las vivencias que producen conocimiento, Husserl advierte no confundir el análisis gramatical empírico con el análisis de la significación, siendo este último el que interesa a la fenomenología. Señala que si las “categorías esenciales de la significación” coincidieran perfectamente con las “categorías gramaticales” la fenomenología se reduciría al análisis gramatical. Sin embargo, no se da esa correspondencia y he ahí la diferencia fundamental entre análisis gramatical y fenomenología³⁶.

Con las “adiciones” señaladas en el párrafo 6 y la declaración del principio de exención de prejuicios del párrafo 7, podemos ya tener una idea más clara de la meta de la fenomenología para las *Investigaciones lógicas*. Destaca así que la esfera de la

³⁶ En *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl destaca que la preocupación más que verbal distingue a la fenomenología de toda escolástica, pues “no deduce ningún juicio de los conceptos verbales, sino que observa cuidadosamente los fenómenos que evoca el lenguaje” (1973:62-63). No obstante, en *Investigaciones lógicas*, Husserl advierte también del obstáculo que un extremismo (que radicalice la distancia entre gramática empírica y significación ideal) podría ocasionar. Concluye que la fenomenología es finalmente una “segura posición media” que da “la necesaria claridad a la relación entre el análisis gramatical y el análisis de significación.” (*IL*, Introducción §4, p. 224).

fenomenología no está dada de antemano, sino que será aclarada en el curso de la investigación (los motivos son la novedad absoluta de su campo y los equívocos en los que momentáneamente se encuentran los conceptos de los que hará uso, idea que Husserl repite incansablemente en toda su obra). En concordancia con ello, la sistematicidad de la fenomenología no estribará en proceder con conceptos plenamente claros desde el inicio. En palabras de Husserl, “La investigación se mueve, por decirlo así, en zigzag (...) resulta necesario una y otra vez volver a los análisis primarios y contrastarlos con los nuevos, como éstos a su vez con los primeros.” (*IL*, Introducción §6, p. 226). Finalmente, no es verdad que la fenomenología (ni toda teoría del conocimiento) deba fundamentarse en la psicología. Antes bien, la psicología empírica deberá fundarse en las proposiciones universales (*a priori*) de la fenomenología.

Por último, el párrafo final de esta Introducción refiere a la falta de supuestos y el carácter no-explicativo de la fenomenología. Por falta de supuestos, Husserl entiende “la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud” (*IL*, Introducción §7, p. 228). A esto se añade la “pureza” de la fenomenología, en oposición a las disciplinas empíricas. De esto se sigue que a la fenomenología no le interesen cuestiones metafísicas³⁷ (como el problema de la existencia del mundo “exterior”), físicas ni psicológicas, así como tampoco se pueda considerar una “teoría”: no es deductiva ni se ordena bajo teorías deductivas –todo esto será vital en la gestación del método de las reducciones, como veremos en el tercer capítulo con la especial referencia a *La idea de la fenomenología* (1907) –. Por otro lado, la fenomenología pretende “explicar” el conocimiento, sino aclarar “la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos” (*IL*, Introducción §7, p. 229). Por todo ello, las premisas fenomenológicas estarán sostenidas por una “legitimación fenomenológica adecuada”, es decir, “su cumplimiento mediante evidencia” (*IL*, Introducción §7, p. 230).

Con la tarea y los primeros procedimientos de la fenomenología más claros, el lector probablemente se pregunte de dónde surgió, entonces, el problema con el que titulábamos este subcapítulo: ¿en qué momento Husserl denomina a la fenomenología “psicología descriptiva”? El término es de herencia brentaniana y se utilizó en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* de manera análoga al análisis fenomenológico, generando

³⁷ Este elemento será clave al momento de evaluar el carácter del “objeto intencional”. Lo veremos en el tercer subcapítulo.

interpretaciones incorrectas que hasta ahora se difunden, especialmente referidas a la “introspección” y “solipsismo” fenomenológicos (Adrián 2012:175). Por otra parte, en su momento, aquella definición de la fenomenología habría significado que se piense que todos los progresos de Husserl contra el psicologismo en los “Prolegómenos” sean en vano ante un retroceso psicologista con la fundamentación fenomenológica de la Lógica pura³⁸. La ambigüedad husserliana al respecto (subsanaada recién para la segunda edición, en 1913) dejaría sentadas algunas de las raíces de la crítica heideggeriana (que revisaremos en el siguiente capítulo). Ya que la edición castellana que aquí utilizamos no incluye la primera versión de ese texto original, introducimos aquí una traducción de la edición inglesa (Husserl 2001:176³⁹):

La fenomenología es psicología descriptiva. La crítica epistemológica es, por lo tanto, esencialmente psicología o, al menos, sólo construible sobre una base psicológica. La lógica pura resta, por lo tanto, en la psicología; ¿cuál es, entonces, el punto de toda la batalla contra el psicologismo?

La necesidad de una fundación psicológica *de este tipo* de la lógica pura, i.e. estrictamente descriptiva, no nos puede confundir con respecto a la independencia mutua de las dos ciencias, la lógica y la psicología. Esto debido a que la descripción pura es solamente un paso preparatorio hacia la teoría, no la teoría misma. Por lo tanto, la misma esfera única de descripción pura puede servir para preparar muy distintas ciencias teóricas. *No es la ciencia completa de la psicología la que sirve como fundación de la lógica pura*, sino ciertas clases de descripciones que son el paso preparatorio a las investigaciones teóricas de la psicología. Esto en tanto que ellas describen los objetos empíricos cuyas conexiones genéticas la ciencia desea alcanzar, y también forman el sustrato para las abstracciones fundamentales en las cuales la lógica capta la esencia de sus objetos y conexiones ideales con evidencia interior [*inward*]. Dado que tiene una importancia epistemológica única que separemos el examen descriptivo puro de la experiencia del conocimiento – desembarazado de cualquier interés teórico psicológico– de las auténticas investigaciones psicológicas dirigidas hacia la descripción empírica y sus orígenes, será bueno si antes hablamos de “fenomenología” que de psicología descriptiva. También es recomendable debido a que la expresión “psicología descriptiva”, como ocurre en la terminología de muchos científicos, refiere a la esfera de investigación psicológica delimitada por la preferencia metodológica a la experiencia interior y la abstracción de toda explicación psicofísica.⁴⁰

³⁸ Puede confrontarse lo que dice Moran al respecto (2001:99): “Husserl dedicará gran parte del resto de su vida a rechazar la imputación de psicologismo y al mismo tiempo a estudiar las estructuras *a priori* que hacen posible que comprendamos estos significados objetivos.” Heidegger rescata esta importante relación ambigua entre fenomenología y psicología en *Mi camino en la fenomenología* (1963). Para Heidegger, Husserl no habría solucionado este problema sino hasta *Ideas I*, donde el ámbito de lo fenomenológico se determina en lo trascendental. A partir de esto, el autor de *Ser y tiempo* elabora la crítica que detallaremos en el segundo capítulo.

³⁹ Corresponde al párrafo 6 de la Introducción de *IL*. Es el texto que fue reemplazado, a decir de Findley, por la “tercera adición” de nuestra edición castellana.

⁴⁰ “Phenomenology is descriptive psychology. Epistemological criticism is therefore in essence psychology, or at least only capable of being built on a psychological basis. Pure logic therefore also rests on psychology –what then is the point of the whole battle against psychologism?

The necessity of this sort of psychological foundation of pure logic, i.e. a strictly descriptive one, cannot lead us into error regarding the mutual independence of the two sciences, logic and psychology. For pure description is merely a preparatory step towards theory, not theory itself. One and the same sphere of pure description can accordingly serve to prepare for very different theoretical sciences. It is not the full science of psychology that serves as a foundation for pure logic, but certain classes of descriptions which are the step

Como vemos, incluso en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl advertía la ambigüedad de la recién aparecida fenomenología en su relación con la psicología, y batallaba por su distinción a pesar de la confusa justificación de la fundación (como paso preparatorio) de la Lógica pura en la psicología descriptiva pura. En la misma sección corregida para la segunda edición es aún más claro: “si la palabra psicología conserva su antiguo sentido, entonces la fenomenología *no* es psicología descriptiva y la descripción ‘pura’, que es propia de la fenomenología (...) no es una descripción empírica (científico-natural), sino que excluye más bien la ejecución natural de todas apercepciones y posiciones empíricas (naturalistas)” (*IL*, Introducción §6, p. 227)⁴¹.

El quid de este distanciamiento estribaría en la diferencia esencial entre la pretensión de verdad de las proposiciones psicológicas y el rango de las proposiciones lógicas. En palabras de Dermot Moran:

La psicología es una ciencia fáctica, empírica, de la conciencia, y sus “leyes psicológicas” son muy vagas, cuando no meras generalizaciones de la experiencia, leyes limitadas por cláusulas *ceteris paribus*, expresables sólo como probabilidades, y en el mejor de los casos son meras aproximaciones a leyes ideales. Las leyes de la lógica, por el otro lado, son exactas, universales e ideales. Además, la lógica es una ciencia *a priori*, y por tanto no puede basarse en una ciencia de hechos (2011:104).

Dan Zahavi, por otra parte resalta que Husserl “no está interesado en las condiciones de posibilidad reales o causales, sino en las ideales. Esto quiere decir (...) explorar en las capacidades que cualquier sujeto (al margen de su constitución empírica o material) tiene que poseer para considerarse capaz de conocimiento” (2003:11)⁴².

¿Cómo, y hasta qué medida, se ubica la fenomenología en los actos de la “conciencia” siendo capaz de superar al naturalismo psicológico? Eso lo veremos en el siguiente subcapítulo. Por lo pronto, cabe destacar que la relación de lo psíquico con lo

preparatory to the theoretical researches of psychology. These in so far as they describe the empirical objects whose genetic connections the science wishes to pursue, also form the substrate for those fundamental abstractions in which logic seizes the essence of its ideal objects and connections with inward evidence. Since it is epistemologically of unique importance that we should separate the purely descriptive examination of the knowledge-experience, disembarassed of all theoretical psychological interests from the truly psychological researches directed to empirical explanation and origins, it will be good if we rather speak of ‘phenomenology’ than of descriptive psychology. It also recommends itself for the further reason that the expression ‘descriptive psychology’, as it occurs in the talk of many scientists, means the sphere of scientific psychological investigation, which is marked off by a methodological preference for inner experience and by an abstraction from all psychophysical explanation”.

⁴¹ Puede también revisarse el Prólogo a la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (pp. 28-29).

⁴² “[Husserl] is not interested in real or causal conditions of possibility, but in ideal ones. That is (...) to explore the abilities that any subject (regardless of its empirical or material constitution) has to be in possession of if it is to be capable of knowledge.”

fenomenológico continuará siendo un problema del que Husserl intente desprenderse (las reducciones fenomenológicas pueden leerse como un intento de solución), y su distinción de esferas con respecto al campo de la fenomenología motivará, en las investigaciones más avanzadas, la ubicación de esta en lo trascendental, como se verá en nuestro Capítulo tercero. No obstante, como bien señala Steven Crowell, “durante su vida, Husserl respondió a esta pregunta [aquella que define el ámbito de la fenomenología, acerca de lo que pertenece a la auto-reflexión solitaria] con categorías y conceptos tomados de la psicología, y el malentendido con Heidegger es el precio pagado por esta práctica lingüística” (Crowell 2002:128)⁴³.

Ahora tenemos ya suficientes indicadores para describir la investigación fenomenológica según el Husserl de 1901. Para el filósofo de Moravia, la fenomenología se inscribe en la tarea filosófica fundamental de “crítica” o **teoría del conocimiento** (*IL*, Prolegómenos §71 e Introducción §1), a partir de la **descripción esencial** de ciertas vivencias en particular, aquellos **actos con función de cumplimiento** o intención significativa (*IL*, Introducción §4), es decir, que producen (o pretenden producir) conocimiento. El método que nos permita esta descripción pura se denomina “**abstracción ideatoria**” (*IL*, Introducción §2), y requiere de una particular disposición **reflexiva** (*IL*, Introducción §3). Cabe añadir que Husserl considera (y considerará siempre) “en proceso” a la esfera de su nueva disciplina⁴⁴.

Es importante considerar también el procedimiento “en zigzag” de la fenomenología (*IL*, Introducción §6) ya que, como el lector atento habrá notado, la “descripción esencial” de los actos supone no sólo la distinción entre esencial y real (que ya ha sido adelantada anteriormente), sino también la posibilidad cognoscitiva que la fenomenología misma pretende fundar⁴⁵. Es decir: la fenomenología basa sus posibilidades epistémicas en sus propios descubrimientos.

⁴³ “Throughout his life Husserl answered this question with categories and concepts borrowed from psychology, and the feud with Heidegger is the price paid for this linguistic practice.”

⁴⁴ Tener en cuenta que hemos omitido aquí las adaptaciones que Husserl hace a las *Investigaciones lógicas* en su segunda edición. Es de particular importancia su ampliación de la teoría del conocimiento al campo de todas las vivencias en general.

⁴⁵ “La fenomenología expresa *descriptivamente*, con expresión pura, en conceptos de esencia y enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia” (*IL*, Introducción §1, p. 216).

Finalmente, del descartado término de “psicología descriptiva” pasamos a otro aporte brentiano asimilado y transformado por Husserl: la intencionalidad, elemento nuclear de la fenomenología.

1.3 Intencionalidad e intuición categorial como núcleo del nuevo proyecto unificado

Cuando en su exposición del principio de la fenomenología en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925), Heidegger ha de identificar un campo nuclear de la fenomenología que, sin embargo, no se cierre sobre un método ni contenido (“un dogma”) sino que simplemente “oriente la búsqueda” (*Prolegómenos* §8, p. 103), determina a la intencionalidad como este campo. De esta manera, Martin Heidegger afirma, acertadamente, que el “campo de cosas de la investigación fenomenológica es (...) la *intencionalidad en su a priori*, tomándola en la doble dirección de la *intentio* y del *intentum*” (*Prolegómenos* §8, p. 106). Con ello, Heidegger identifica al mismo tiempo dos premisas de la fenomenología: su campo, la intencionalidad, y su modo de verlo, el a priori.

No es ahora el momento para desarrollar la crítica que Heidegger elaborará a partir de ello pues esto será materia de nuestro siguiente capítulo, pero el análisis heideggeriano nos sirve de sustento para aquello que nosotros consideramos la última determinación fundamental de la investigación fenomenológica según *Investigaciones lógicas*: la descripción esencial de los actos es, en su caracterización más específica, la indagación en el a priori de la intencionalidad. Para ello hemos de acudir a las Investigaciones quinta y sexta.

En la Investigación quinta, Husserl declara necesario un análisis fenomenológico que tenga por objeto al acto significativo en tanto que vivencia. Dada la situación de la psicología, Husserl deberá aclarar primero la noción de “acto”, anulando su ambigüedad. Para ello acudirá al concepto de “vivencia intencional”. Aquí abordaremos a la intencionalidad como determinación de los actos, así como las conclusiones que este planteamiento exige en la consideración del objeto de los actos. Por otra parte, acudiremos a la Investigación sexta para ver cómo es que Husserl justifica la posibilidad de la intuición de esencias, así como el proceder de la misma en tanto acto “fundado”.

Aunque Husserl no suscribe completamente la teoría brentaniana de la intencionalidad (se declara inconforme, por ejemplo, con la frontera que el psicólogo establece entre fenómenos físicos y psíquicos, así como rechaza la relación ontológica de Brentano entre acto y contenido), de las seis definiciones de conciencia brentanianas acepta, en primer lugar, la identificación de la intencionalidad como esencia del acto. Esta se entiende como “la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto o la objetividad inmanente” (Brentano citado por Husserl en *IL*, V §10, p. 491)⁴⁶. Asimismo, toma también de Brentano la fundación de toda vivencia en la representación. Es decir, para ambos filósofos, toda vivencia ya tendría que ser una representación, o basarse (estar fundada) en una.

En el párrafo once de la Investigación quinta, Husserl establece su distanciamiento más importante respecto a la concepción brentaniana de la intencionalidad. El filósofo de Moravia se opone a comprender la relación conciencia-objeto como si un objeto “entrarse” en la conciencia o si la conciencia “entrarse en relación” con el objeto. Según Husserl, de estas expresiones se siguen dos malentendidos: a) que el proceso intencional es un proceso real⁴⁷, b) que el acto y el objeto intencional serían dos cosas presentes de manera real por igual al interior de la conciencia. Lo que interesa a Husserl no es anular la evidente relación entre un acto y un objeto (pues, ¿qué quedaría de la intencionalidad?), sino comprenderla al margen de lo “real-psicológico”. El malentendido “b” estaría sostenido por la noción de “objeto inmanente” (a la vivencia intencional), lo que Brentano llama “inexistencia⁴⁸ intencional”. Husserl combate que existan dos cosas (el objeto y el acto, presentes por igual) o que una sea un todo y el otro una parte. Para Husserl “sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional. (...) El objeto es mentado, esto es, el mentarle es vivencia; pero es meramente mentado; y en verdad no es nada” (*IL*, V §11, p. 495). Entonces, establece una diferencia: estos supuestos contenidos inmanentes (los objetos mentados) son en realidad intencionales. Sin embargo, los verdaderos contenidos inmanentes serán los que corresponden al acto, ingredientes del acto que no son

⁴⁶ Ahora bien, Husserl hace una aclaración: no todas las vivencias son intencionales. Aquello que las distingue, sin embargo, no es la direccionalidad sino el objeto (o la ausencia de objeto) de las mismas. La visión de algo está compuesta a su vez por “contenidos parciales” (sensaciones) que no son objetos intencionales. Estos contenidos, aunque de vivencias, no son intencionales. El sentido específico de contenido intencional se aclarará más adelante.

⁴⁷ No aclara la acepción que *real* tiene aquí, pero asumimos que es “empírico”, específicamente *causal*.

⁴⁸ Traducción pegada al alemán, que refiere antes a la inmanencia que a la irrealidad.

intencionales (pues no son objetos)⁴⁹. Es en esta sección donde Husserl hace su famosa referencia a Júpiter: la existencia irreal de este dios no impide que me lo represente; en un adelanto de lo que podría ser la futura *epoché*, Husserl declara que “si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido” (*IL*, V §11, p. 495). Husserl concluye haciendo referencia a la importancia de la relación del objeto intencional con la conciencia, pues esta sería la causa de la confusión de la psicología y la epistemología modernas. Como destaca Klaus Held, “con el concepto de intencionalidad, el problema clásico de la ‘teoría del conocimiento’ moderna (...) está básicamente terminado” (2003:14)⁵⁰.

Por lo pronto, Husserl parece proceder circularmente cuando declara que el ingrediente no es objeto intencional. ¿Cuál es la diferencia? ¿Su estado de acabado? ¿Qué determina esto? No puede ser su existencia empírica, ¿entonces? ¿Cuál es el momento exacto en que una sensación (o un conjunto de estas) se complejiza lo suficiente como para dejar de ser ingrediente y pasar a ser objeto? Lo que Husserl nos da como razón, por lo pronto, es que “no vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante” (*IL*, V §11, p. 496). Profundicemos un poco más en la noción de objeto intencional para terminar de comprender lo que se determina como campo de la intencionalidad en las *Investigaciones lógicas*.

El contenido *reell* o ingrediente de un acto está conformado por las partes (también llamadas “vivencias”) que integran al acto. Por otro lado, la contraparte del contenido *reell* es el contenido intencional, que puede ser entendido como (1) objeto intencional del acto, (2) materia intencional del acto o (3) esencia intencional.

⁴⁹ Aquí entra a tallar una importante distinción que en la traducción castellana de Morente y Gaos se pierde. Los traductores no distinguen entre *reell* y *real*. Mientras el último término haría referencia a la objetualidad (tanto categorial como espacio-temporal), el primero referiría al “contenido ingrediente” del acto (aquellos elementos que forman parte de la vivencia y hacia los que la vivencia va dirigida aunque sin ser objetos). Debo esta distinción al profesor Roberto Rubio. En la primera edición de *Investigaciones lógicas*, previa a la distinción noesis-noema, Husserl llama a lo *reell* “ingrediente”, “contenido descriptivo” o “contenido fenomenológico”, indiscriminadamente, puesto que el objeto intencional (no-ingrediente) no sería motivo de indagación fenomenológica. Para el Husserl de 1901, sólo lo *reell* interesaría a la fenomenología, por lo que en la sección reseñada lo llama “contenido descriptivo de la vivencia” (véase nota al pie número 27 en: *IL*, V §16, p. 511).

⁵⁰ “With the concept of intentionality, the classical problem of the modern ‘theory of knowledge’ (...) is basically brought to a close.”

Con respecto a (1), el objeto intencional es fácil de deducir: si tenemos un acto referido a una casa, el objeto intencional es la casa misma. O, si tenemos un acto “X” referido a otro acto “Y”, el objeto intencional es el acto “Y”. Al interior de esta distinción emerge una más: “*el objeto tal como es intencionado, y pura y simplemente el objeto que es intencionado*” (IL, V §17, p. 513). En el caso del “objeto como es intencionado” se trata del objeto determinado de cierta manera por el acto específico que lo “intenciona”. En el caso del objeto mismo, se trataría del “objetivo de variadas intenciones”, es decir, las “cualidades objetivas que no toca la intención del acto presente” (IL, V §17, p. 514). Aquello que se mantiene único en los diferentes actos (juicios, deseos, percepciones) que se dirigen hacia él⁵¹.

Es posible hacer, por otra parte, una distinción entre la “cualidad” del acto y la “materia” (o contenido) hacia el que se dirige⁵². Husserl estaría complejizando la distinción fregeana (aunque sin declararlo) de “sentido” y “referencia”. Así tenemos:

- a) Carácter general del acto (o cualidad en sentido amplio⁵³): sea judicativo, representativo, etc.
- b) Materia del acto o “sentido de la aprehensión”: aquello que “le presta [al acto] la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta sino también el modo en que lo mienta” (IL, V §20, p. 523). Puede mantenerse común a pesar de la variación del carácter del acto. Es decir, “quien se representa que *acaso haya en Marte seres inteligentes*, se representa lo mismo que quien enuncia que *hay en Marte seres inteligentes (...)*. El objeto intencional es notoriamente el mismo en los diversos actos” (IL, V §20, p. 521)⁵⁴. Ahora bien, cuando Husserl señala que determina también “el modo en que

⁵¹ También aborda aquí la diferencia entre “objeto total de un acto tomado íntegramente” y “objetos en actos parciales”. La diferencia es sencilla: en el caso de un acto que está compuesto de actos menores (o cuyo objeto incluye otros objetos) como en el caso de la frase “el cuchillo está sobre la mesa”, se distinguirá diferentes niveles. El “cuchillo” o la “mesa” de la frase anterior son objetos en sentido secundario. El objeto primario sería, más bien, la proposición completa (la “situación de hecho sobre que se juzga”, dice Husserl).

⁵² Según la anterior enumeración: materia es (2) y materia más cualidad es (3).

⁵³ Es importante la distinción entre “cualidad en sentido amplio” y “cualidad en sentido estricto” o “posición”, no planteada por Husserl de esta manera. En “a” nos referimos al sentido amplio, en tanto que es la variación por diferentes tipos de actos: representar, juzgar, desear, mentar, etc. En sentido estricto (al que refiere el ejemplo de los *seres de Marte*) se trata de la variación de posición, aún por aclararse. Debo la distinción, nuevamente, a Roberto Rubio.

⁵⁴ No obstante, esto no puede ser pensado a partir de la referencia empírica del acto, pues sabemos que, además de que no todos los objetos intencionales tienen referencia empírica, esta no es de interés a la fenomenología, que abstrae el ser real de los objetos.

lo mienta” no se refiere, evidentemente al carácter de acto, sino al “sentido de aprehensión”, es decir, la referencia objetiva no basta para determinar el objeto intencional: el triángulo equilátero es, en referencia objetiva, igual al triángulo equiángulo, sin embargo, no tiene el mismo sentido de aprehensión. Así, “las diferencias entre expresiones equivalentes, pero no tautológicas, conciernen a la materia” (*IL*, V §20, p. 523)⁵⁵.

Un “Apéndice” husserliano al Capítulo segundo de la Investigación quinta (sección sobre la que nos hemos centrado aquí) zanjaría la relación entre la teoría fenomenológica del conocimiento y el representacionalismo, como mencionábamos anteriormente con Klaus Held. En primer lugar, Husserl se propone descartar un error de base de la “teoría de las imágenes”. Esta, lo que plantearía es la separación entre la cosa misma y la imagen que “representa” a la cosa en la conciencia. Husserl se le opone de diversas maneras: la ausencia de una definición ontológica de aquello que es imagen, la necesidad de un sujeto (un yo) que se represente (a través de la semejanza) un algo otro. En especial, la segunda oposición dirige a una regresión infinita (y un contrasentido): representar una imagen implica que se posee perceptivamente a la cosa que se representa. Así, o la cosa que se posee es, a su vez, otra imagen, o la imagen es inútil pues se percibe a la cosa. La fenomenología no debería caer en aquel problema.

Husserl encontraría un segundo error en la diferencia tradicional entre objetos inmanentes y trascendentes. Este surgiría por el carácter equívoco de sus términos (“inmanencia”, entre otros). Por ello propone que “el objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real y –dado el caso– que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos. El objeto trascendente no sería el objeto de esta representación, si no fuese su objeto intencional” (*IL*, V Apéndice, pp. 529-530).

Que todo ello dirige a problemas complejísimos sobre el estatuto ontológico y epistémico del “objeto tal como es” (¿es diferenciable ontológicamente del “objeto en tanto que es intencionado”?) no será un obstáculo para nuestra investigación en este momento. Por lo pronto, podemos decir con Dan Zahavi que el problema de las *Investigaciones lógicas* no

⁵⁵ Una importante observación husserliana cuya ignorancia se podría traer abajo su teoría de la intencionalidad: la referencia objetiva y el sentido de la aprehensión no pueden ser comprendidos como partes separables del objeto intencional: “la referencia objetiva sólo es posible *a priori*, como un modo determinado de referencia objetiva; sólo puede tener lugar en una materia plenamente determinada” (*IL*, V §20, p. 524). A su vez, cualidad y materia tampoco pueden, evidentemente, darse por separado.

es metafísico sino epistémico, con lo que es un rasgo de la intencionalidad su “independencia existencial [*existence-independence*]” (2003:21). Por ello, al filósofo danés le parece “absurdo distinguir entre el objeto intencional y el real. No en el sentido de que todos los objetos intencionales sean, por tanto, reales; sino que si el objeto intencional realmente existe, entonces es este objeto real, y no otro, el que es nuestro objeto intencional” (2003:22)⁵⁶. Con él coincide Klaus Held: “en el sentido husserliano, los fenómenos no son distintos a las cosas existentes en el mundo ‘en sí mismas’, excepto en que se muestran a sí en su respectivo modo de dación subjetivamente ‘para mí’” (2003:9)⁵⁷.

Nuestro segundo aspecto nuclear estriba en la intuición de esencias, desarrollada por Husserl en la Investigación sexta, “Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento”. Como señala Dermot Moran, “Mientras que la quinta investigación se concentraba en la estructura intencional de los actos que tienden al significado, la sexta investigación quiere enfocarse en la manera como esos actos alcanzan su ‘cumplimiento’; es decir, alcanzan el logro (*Leistung*) de ganar la intuición de una objetividad” (2011:117). De hecho, el propósito de Husserl sería explicar cómo es que se da el conocimiento en términos de “cumplimiento” (*Erfüllung*). El análisis que hará en la Investigación sexta se centra en la relación entre actos vacíos (por ejemplo, el acto de mentar) y actos llenadores (por ejemplo, la intuición sensible), siendo la síntesis de ambos la producción de conocimiento:

es evidente que en el proceso del cumplimiento es la intención significativa de la expresión la que se “cumple” y la que lleva a “coincidencia” con la intuición, y que, por ende, el conocimiento como resultado del proceso de coincidencia, es esa misma unidad de coincidencia. Pero ya el concepto de una unidad de coincidencia implica que no se trata de una dualidad de cosas separadas, sino de una unidad en sí indivisa, que sólo se estructura en miembros desplegándose en el tiempo (*IL*, VI §9, p. 625).

Ahora bien, la particular síntesis que nos interesa es aquella que tiene por “acto llenador” una intuición de orden distinto a la sensible. Este tipo de intuición no es sólo posible para la teoría del conocimiento husserliana, sino que, en palabras de Moran, es además “la pieza central de la fenomenología trascendental de Husserl”:

⁵⁶ “it is senseless to distinguish between the intentional and the real object. Not in the sense that all intentional objects are real, but in the sense that if the intended object really exists, then it is this real object, and no other, which is our intentional object”.

⁵⁷ “In the Husserlian sense, phenomena are nothing other than the existing things which are ‘in themselves’ in the world, but only in such a way that they show themselves in their respective situatedness and as subjectively ‘for-me.’”

Además de ver objetos sensibles, veo hechos, y comprendo estados de cosas. Husserl argumenta, contra los empiristas y contra Kant, que tenemos una intuición directa inmediata, afín a la percepción sensible, no sólo de entidades sensibles concretas sino también de significados ideales, de objetos y de estados de cosas. (...) Husserl está de acuerdo con Kant en que no hay intuición intelectual pura; por otro lado, cree que tenemos una serie gradual de intuiciones de niveles elevados de categorialidad que, aunque estén basadas en la intuición sensible, tienen cada vez menos de lo sensible en ellas (Moran 2011:118).

El impulso husserliano surge de la constatación que la percepción sensible no es suficiente para llenar intenciones sencillas, como por ejemplo el acto de mentar “un papel blanco”. Aunque “papel blanco” posea un correlato empírico, el artículo “un” ya acusa cierta excedencia que implica de algún modo salir de la mera correlación empírica. El empirismo podrá defenderse ante esta dificultad, diciendo que “un” encuentra correlato en el carácter individual del objeto al que nos referimos⁵⁸. Pero si pensamos en menciones más complejas, como “el papel *es* blanco”, tenemos ya un excedente mucho más explícito que lleva a Husserl a sugerir que “la función impletiva de la simple percepción no puede alcanzar, notoriamente, a estas formas” (*IL*, VI §40, p. 695). Esto no conducirá a Husserl a un idealismo que nos despegue de la sensibilidad, antes bien, como ya advertimos con Moran, propondrá que el llenado de ciertas intenciones depende de “actos fundados” en la sensibilidad, pero que exceden a la misma⁵⁹.

Ahora bien, lo que a nosotros interesa es la intuición de esencias, entendida como aquellos juicios “que no tienen una referencia determinada a nada individual, que pueda ser dado por alguna intuición [sensible], sino que expresan en un modo *general* relaciones entre unidades ideales” (*IL*, VI §41, p. 696). En este caso, también se trataría de actos fundados, que proceden de la siguiente manera:

Quando pensamientos genéricos encuentran su cumplimiento en una intuición, erígense ciertos nuevos actos sobre las percepciones y demás fenómenos de igual orden; actos que se refieren al objeto aparente en un modo totalmente distinto que estas intuiciones que le constituyen en cada caso. (...) Y cuando la nueva intención se cumple adecuadamente por medio de una intuición base, queda mostrada su posibilidad objetiva, o la posibilidad o “realidad” de lo universal (*IL*, VI §41, p. 697).

⁵⁸ “Hay una teoría que se ofrece plausible y está universalmente difundida desde Locke, pero que es *errónea de raíz*, que (...) las categorías lógicas (...) *surgen mediante reflexión sobre ciertos actos psíquicos, o sea, en la esfera del sentido interno, de la ‘percepción interna’*” (*IL*, VI §44, p.700-701). Husserl acepta que conceptos como “juicio”, “afirmación” o “percepción” surjan de esta mirada hacia los actos psíquicos. Sin embargo, el concepto “ser” no es “un componente real de ningún objeto interno” (*IL*, VI §44, p. 701).

⁵⁹ El párrafo 43 es especialmente claro respecto a la inadecuación del concepto “ser” a toda percepción sensible (incluso acudiendo a la estrategia del “género más universal”, como si se tratara del nombre de la última agrupación posible de cosas). Referimos a ello tanto como prueba de la excedencia así como la motivación evidente que Heidegger encontraría en estos párrafos de *Investigaciones lógicas*.

Ahora bien, este carácter “fundado” de las intuiciones categoriales (en las que se incluye a las intuiciones de esencias) implica el encuentro particular entre percepción sensible y entendimiento permitiendo, a su vez, algo como “intuición universal”, algo que, como advierte Husserl, podría sonar tanto a oxímoron como “hierro de madera” (*IL*, VI §52, p. 716). El autor de *Investigaciones lógicas* lo explica, finalmente, a través de la “abstracción ideatoria”: se trata de un proceder sobre la base de intuiciones sensibles que provoca el aparecer de otra objetividad, un universal. Esto no excluye, según Husserl, que el acto pueda estar fundado por igual en la percepción sensible o en la imaginación.

Para Alejandro Vigo, la peculiaridad del logro de Husserl estribaría en que consigue hacer aparecer lo ideal-categorial, “al mismo tiempo como ‘dado’ intuitivamente y como irreductible a lo real-sensible, pero no por ello como accesible con independencia de esto último” (2002:209-210). Es decir, la explicación del conocimiento a través del concepto de síntesis exige la ampliación de la noción de intuición, de manera que pueda incluirse en ella objetos categoriales que el polo del acto vacío demanda para ser plenificado. Esta ampliación permitirá un “paralelismo bidimensional” (según la expresión de Vigo) entre el acto vacío y la intuición plenificante, de manera “que tome en consideración el excedente de intenciones significativas presente en el enunciado e identifique su correlato intencional específico, el cual (...) no puede encontrarse en el contenido material de la percepción sensible misma” (2002:196). No obstante, la fundación de la intuición categorial en la percepción sensible cierra el paso a una interpretación racionalista.

Con todo lo dicho deberíamos haber arribado a un punto en que el proyecto fenomenológico se entienda tanto por su tarea como a partir de sus propios descubrimientos. De hecho, como se hizo visible al comienzo de este subcapítulo, la fenomenología es un modo de investigación que supone sus propios resultados, en particular, lo referido a la descripción esencial. Siguiendo a Husserl, ella se debe a un peculiar tipo de actos fundados en la percepción sensible que sin embargo exceden a esta: los actos de la intuición categorial. No obstante, no hemos de confundir los propósitos husserlianos asumiendo que con *Investigaciones lógicas* la tarea de fundamentación de la teoría del conocimiento estaría acabada. Si bien se logra una descripción coherente y compleja de las síntesis productoras de conocimiento, el campo abierto por la investigación fenomenológica sobrepasa su meta inicial, abriendo las puertas a una indagación en la constitución de sentido (a partir del eje de la intencionalidad, que se seguirá considerando

esencial a las vivencias) y preparando las herramientas hacia un “giro” trascendental. Ante este panorama, en el siguiente capítulo veremos cómo Heidegger alza su “crítica inmanente”.

Aunque hasta este momento podamos decir que la fenomenología aparece como “el esfuerzo por proveer evidencia a la evidencia” (Held 2003:10)⁶⁰, se trata de un fundacionalismo *sui generis* cuya radical novedad conviene tener siempre en cuenta. Zahavi hace énfasis en la raíz socrática del mismo: no se trata de la *posesión* de una verdad absoluta, sino de *intentar* vivir la vida bajo una auto-responsabilidad absoluta (Zahavi 2003:68).



⁶⁰ “the attempt to provide evidence for evidence.”

CAPÍTULO II

La crítica heideggeriana a la indeterminación ontológica de la intencionalidad

Detrás de todas las cuestiones acerca de lo intencional, lo psíquico, acerca de la conciencia, la vivencia, la vida, el hombre, la razón, el espíritu, la persona, el yo o el sujeto lo que se encuentra es la definición tradicional del hombre –*animal rationale* (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §13, p. 160).

Las acusaciones que Heidegger emprende contra la fenomenología husserliana, repartidas a lo largo de su obra, son tan variadas como explícitas e implícitas. Solamente el intento de sistematización y reunificación ya es tarea para una investigación de largo aliento. Una lectura básica y reduccionista puede sugerirnos, sin más, que se trata de un nuevo énfasis en la dimensión pragmática de los actos, un rechazo al teoreticismo husserliano o un intento de superación de los esquemas de la racionalidad cartesiana. Aunque estas afirmaciones contengan algo de verdad, los rótulos son suficientemente complejos como para no dejarnos llevar por ellos. Por otra parte, suponer que Husserl (en su profusa obra repartida incansablemente en más de cuatro décadas) no reparó en aquellos sería una mala premisa hermenéutica. Sin embargo, podemos aproximarnos a partir de lo que se entrelaza en por lo menos tres de las obras heideggerianas: *Ser y tiempo* (1927), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) e *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923-1924).

En *Ser y tiempo*, la obra capital del filósofo nacido en Messkirch, cuatro notas a pie de página hacen referencia a la obra de Edmund Husserl, al margen de la dedicatoria “con veneración y amistad” del libro entero. En el párrafo siete, Heidegger señala que la investigación en “las cosas mismas” se debe en primer lugar a E. Husserl⁶¹. En el párrafo diez, por otra parte, Heidegger se refiere a las investigaciones “sobre la personalidad”, aún inéditas en 1927 (conocidas hoy bajo el nombre de *Ideas II*) y, más importante aún,

⁶¹ A las *Investigaciones lógicas*, pues en realidad lo menciona mientras hace un deslinde con la fenomenología trascendental, declarando que la fenomenología es sus posibilidades (abiertas por *IL*).

defiende el sentido del apriorismo como “el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma” (ST, Introducción §10, p.71, nota al pie 1). En tercer lugar, en la nota del párrafo diecisiete, Heidegger rescataría los avances de la investigación de Husserl en torno al signo y el significado en las *Investigaciones lógicas* y en *Ideas I*. Finalmente, en una nota al pie al interior del párrafo 69 de *Ser y tiempo*, momento en que Heidegger está empatando su interpretación originaria del *Dasein* con las conclusiones que se extrajeron desde la cotidianidad en la Primera sección, el filósofo de Freiburg zanjaría su relación con el descubrimiento fundamental de la fenomenología, rezagando a la intencionalidad a una relación derivada del comportamiento del *Dasein* con el mundo de los útiles. Esta relación estaría fundada en lo verdaderamente originario del *Dasein*, a saber, su “temporeidad extática”. De esta manera, el comportamiento de las estructuras del estar-en-el-mundo se descubre fundado en primer lugar en la temporeidad. Siguiendo esta explicación se ha leído la relación entre Heidegger y la fenomenología que lo precedió como una superación en dos tiempos: a) el origen de la intencionalidad en el comportamiento cotidiano que se ocupa de útiles, y b) la irrelevancia del mismo concepto una vez que se hace la interpretación más originaria del *Dasein* y se determina su trascendencia ex-tática⁶².

Por todo ello, las referencias heideggerianas a sus propias filiaciones teóricas deben ser comprendidas cuidadosamente. Por un lado porque, como Rizo-Patrón afirma, la interpretación tradicional de las notas al pie heideggerianas ha indicado insuficientemente que “se trata sólo de un reconocimiento [a Husserl] en las notas (...). *Grosso modo* se percibe que Heidegger pretende volver, más allá de la estrechez de una interpretación epistemológica, ‘a las cosas mismas’: a la realización de la fenomenología trascendental como ontología” (Rizo-Patrón 2012:294). Por otro lado, dado que lo que aquí nos interesa es la comprensión de las limitaciones (según Heidegger) de la fenomenología husserliana y la evaluación de la alternativa heideggeriana a estas, debemos perseguir el argumento original y de fondo, más allá de sus conclusiones muchas veces comprendidas desde el lugar común en desmedro de la comunidad fenomenológica en conjunto.

⁶² Véase, por ejemplo, la interpretación reciente de Dermot Moran en su *Introducción a la fenomenología*: “En *Ser y tiempo*, la noción de intencionalidad de Husserl se reemplaza por una revisión fenomenológica de los comportamientos prácticos del *Dasein* en un mundo de relaciones prácticas con las cosas (*Zuhandensein*). Esto lleva a Heidegger a revisar la concepción de intencionalidad de Husserl y, finalmente, a eliminarla totalmente a favor de la trascendencia del *Dasein*” (2011:220).

2.1 ¿Fenomenología hermenéutica, analítica existencial u ontología fundamental?

Breve descripción del proyecto heideggeriano según *Ser y tiempo* (1927)

Veamos, en primer lugar, la crítica explícita que Heidegger hace a la fenomenología trascendental en su Introducción a *Ser y tiempo*. Tengamos en cuenta que Heidegger yergue su crítica de manera sutil y, a veces, indirectamente. Por ello, esta recién será comprendida en todas sus aristas cuando se la vincule con los textos en los que se gesta, en los subcapítulos 2.2 y 2.3.

Aunque *Ser y tiempo* tuvo como propósito original la pregunta por el sentido del ser, la obra efectivamente realizada y publicada abordó exclusivamente las dos primeras secciones de la primera parte del plan del tratado original. Estas secciones constituyen el análisis fundamental del *Dasein* (“analítica existencial”), lo que llevó a interpretar a Heidegger, a pesar de sus reparos, como un “existencialista” (cf. la *Carta sobre el humanismo*). Aunque esta etiqueta muchas veces ignore el propósito más amplio de Heidegger, puede ser pertinente si se comprende desde sus limitaciones.

El quid del problema que la analítica existencial aborda puede encontrar su argumento en una sola oración del párrafo cuarto de *Ser y tiempo*: “Únicamente cuando el cuestionar de la investigación filosófica es asumido existencialmente [es decir] como posibilidad de ser del *Dasein* existente, se da la posibilidad de una apertura de la existencialidad de la existencia, y con ello la posibilidad de abordar una problemática ontológica suficientemente fundada” (*ST*, Introducción §4, p. 34). Es decir, a la pregunta por el sentido del ser (“problemática ontológica”) le precede la tematización de la analítica existencial (“apertura de la existencialidad de la existencia”). Es por este motivo que en el segundo capítulo de la Introducción se le llama “doble tarea” al planteamiento de la pregunta ontológica. Es a la primera de estas tareas a lo que Heidegger se abocará en la primera y segunda secciones de *Ser y tiempo*.

¿Qué tiene que ver todo ello con la crítica y apropiación heideggerianas de la fenomenología? Conociendo el resto del texto, se puede saber que el mismo planteamiento del problema, tal como se da en la Introducción ya constituye una crítica al proceder husserliano. En primer lugar, se advierte, hacia el final del cuarto párrafo, la transformación hermenéutica de la fenomenología, pues “la pregunta por el ser no es otra

cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser” (*ST*, Introducción §4, p. 35)⁶³.

En segundo lugar, Heidegger advierte que la analítica existencial debe evitar cualquier imposición óptica a su “objeto” de estudio, señalando que “no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy ‘obvia’ que ella sea” (*ST*, Introducción §5, p. 37). Por el contrario, “El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido (...) de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo” (*ST*, Introducción §5, p. 37-38). Esto quiere decir, para Heidegger, desde la cotidianidad (*Alltäglichkeit*)⁶⁴.

Al margen de la permanencia de la “exención de prejuicios” fenomenológica (demanda, por lo demás, que toda nueva teoría intenta perseguir de diferente manera), Heidegger quiere acusar en el olvido de la pregunta por el ser una omisión que conlleva la incorrecta teorización del Dasein y el subsecuente error de toda ontología (fundamento, a su vez, de toda ciencia positiva). La filosofía arrastraría desde Aristóteles una concepción del ser humano en tanto ζῷον λόγον ἔχον, que Descartes hereda de la escolástica (al dejar sin tematizar el “sum” de la *res cogitans*) y cede a Kant y, en última instancia, a Husserl (*ST*, Introducción §6)⁶⁵.

En concordancia con ello, cuando Heidegger expone su proceder como “método fenomenológico” establecería las fronteras que separan a su fenomenología de la husserliana. Para el autor de *Ser y tiempo*, abordar fenomenológicamente el problema ontológico “no quiere decir que (...) se adscriba a un ‘punto de vista’ ni a una ‘corriente’ filosófica. (...) La expresión ‘fenomenología’ significa primariamente una *concepción*

⁶³ Se trata aquí del “círculo hermenéutico”: la vida fáctica “obliga a plantearse la búsqueda de un ‘método’, que necesita, sin embargo, ‘saber’ ya algo válido de ella para poder tratarla adecuadamente” (Rodríguez 1997:14). Confróntese también el artículo *Las paradojas de la filosofía mundana* (2004), donde Rodríguez evalúa el carácter de “repetición” de la hermenéutica.

⁶⁴ Sería el propio mundo de la vida el que debiera dar las respuestas a la búsqueda fundamental de la hermenéutica. En el caso del primer Heidegger, dice Rodríguez, la respuesta vendrá dada claramente por la propia vida: la angustia como disposición afectiva será una iniciativa de la propia vida para comprenderse auténticamente. “Con ello, el propio mundo vital se mueve contra su propia desfiguración, abre la posibilidad de su comprensión y proporciona a la filosofía un testimonio privilegiado” (Rodríguez 2004:161).

⁶⁵ Lo que en *Ser y tiempo* se connota, en *Introducción a la investigación fenomenológica* (1924-1925) es explícito, como veremos a continuación.

metodológica. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta” (2012:48)⁶⁶.

El análisis filosófico-filológico de los términos griegos que componen la palabra “fenomenología” también arroja un concepto formal que puede equipararse a la máxima “a las cosas mismas”. Heidegger llega a la conclusión de que fenomenología es “ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα”, lo que no sería otra cosa que “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (*ST*, Introducción §7, p. 54). Entonces, ¿cómo se hace el paso de la formalidad al contenido para llegar a la conclusión de que fenomenología *es* ontología (y viceversa)? Heidegger afirma que aquello que debe ser llamado fenómeno “en sentido eminente” será lo regularmente oculto, “aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra”: el ser del ente (*ST*, Introducción §7, p. 55).

No obstante, este requiere una forma de acceso particular (y es la que da el contenido a la obra *Ser y tiempo*) a través de un ente que se nos da de manera más cercana: “La tarea preliminar de asegurarse ‘fenomenológicamente’ del ente ejemplar como punto de partida para la analítica propiamente dicha, ya está siempre bosquejada por la finalidad de esta” (*ST*, Introducción §7, p. 57)⁶⁷. Ahora bien, de este punto de partida (la analítica existencial como ontología fundamental) se seguirá el carácter mismo de la fenomenología (el “giro” hermenéutico): la investigación del ser del ente, en cuanto posibilidad del *Dasein* es interpretación, hermenéutica. De esta manera, “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*, Introducción §7, p. 58)⁶⁸. Por todo ello, es pertinente que siga a continuación un

⁶⁶ La restricción de lo fenomenológico no deja de llamar la atención si se tiene en cuenta que, en *Prolegómenos...*, como veremos más adelante, la crítica hacia Husserl es justamente por no haber determinado adecuadamente el *qué* de la intencionalidad (y quedarse en cierta vacuidad formal). Hay que tener cuidado y mantener en mente, entonces, que no se trata de que la fenomenología no haya (ni deba haber) tematizado el *qué*, sino que (para Heidegger) Husserl lo hizo incorrectamente, siguiendo prejuicios del orden de la *nóesis*. Justamente esto es lo que Heidegger pretende resolver.

⁶⁷ Es aquí donde se hacen relevantes los argumentos a favor de la primacía óntico-ontológica del *Dasein*.

⁶⁸ Ha de llamarnos la atención (y tal vez merecería una reflexión posterior más honda) cómo la fenomenología, en su proceder “en zigzag”, va condicionándose (en el buen sentido) a sí misma. En el caso de *Investigaciones lógicas*, la “descripción esencial” es dependiente de la exposición de la intuición categorial; en el caso de *Ser y tiempo*, la “analítica existencial” es dependiente del comprender propio a la estructura del “estar-en”. Por ello, cuando Heidegger declara la predominancia del “modo de ver”

deslinde con la fenomenología trascendental: Heidegger destaca las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), rechazando los aportes de *Ideas*. Aunque bajo el nombre de Kant, Heidegger señala que la fenomenología es ante todo sus posibilidades, abiertas por las *Investigaciones Lógicas*, y no la adscripción al trascendentalismo. Aunque parezca más fácil oponer sin más un enfoque ontológico (Heidegger) a un enfoque epistemológico (Husserl), como acusa Rizo-Patrón de ciertas lecturas débiles (2012:291), lo cierto es que el giro que en esta Introducción queda apenas justificado tiene más que ver con un cambio de prioridad y conceptos en el punto de partida de la investigación fenomenológica, que Heidegger llamará “analítica existencial”. En palabras de Jesús Adrián, la postura de Heidegger es que “hay que romper con ese lenguaje tradicional; hay que desconfiar del entramado conceptual de la metafísica; hay que fluidificar las categorías que se aplican a la hora de analizar el fenómeno de la vida; en definitiva, hay que practicar una constante hermenéutica de la sospecha para devolver al individuo la capacidad de pensamiento y de acción” (2013:63).

Veamos, a continuación, a qué se debe este nuevo énfasis que generó un gran impacto en la primera mitad del siglo veinte.

2.2 La crítica extendida a E. Husserl y su asimilación expuestas en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925)

A) El propósito de *Prolegómenos* y el primer perfil general de la crítica

Lo que nos interesa de este texto es la Parte preparatoria, titulada “Sentido y cometido de la investigación fenomenológica”. Esto se debe a que aquí Heidegger hace un repaso (1) del origen de la fenomenología (el vínculo entre filosofía y ciencia a fines del siglo XIX, la situación predominante del positivismo y el aporte a la teoría de la conciencia por parte de Brentano), a la vez que detalla, de manera encadenada y discursivamente coherente, (2) los tres principales aportes de Husserl: la intencionalidad, la intuición categorial y el *a priori*. Finalmente, el tercer y último capítulo de esta Parte preparatoria postula (3) la necesidad

(abstrayéndose del “contenido”) de la fenomenología husserliana, esta es imposible de pensar al margen de ciertas conclusiones husserlianas que no son meramente formales.

de una crítica inmanente a la fenomenología, a partir de la indeterminación ontológica del ser de la conciencia.⁶⁹

Si bien, como ya vimos, Edmund Husserl busca liberar a la teoría del conocimiento de las premisas positivistas que la dirigían hacia el escepticismo (v. *supra* “¿De dónde emerge la fenomenología?”), Heidegger radicaliza la separación entre filosofía y (todo tipo de) ciencia planteando un ámbito originario que permanecería velado para la ciencia y que reúne o es la génesis por igual de lo histórico y lo natural. Lo novedoso de la propuesta heideggeriana estriba en la ubicación de su búsqueda en lo que Heidegger aquí llama “*Dasein* humano”: “hay una trama de cosas unitaria y originaria que permanece encubierta, y a la que jamás se podrá volver a llegar por más que se junten luego ambos dominios: naturaleza y espíritu en el todo de la existencia [*Dasein*] humana” (*Prolegómenos*, Introducción §1, p. 16). Como veremos más adelante, la crítica de Heidegger acusa a Husserl de no haber sido suficientemente radical al momento de separarse de los “prejuicios” de la ciencia moderna. En ese sentido, su teorización de la conciencia se perdería en premisas que la filosofía debería cuestionar y, finalmente, producir por sí misma en tanto que “lógica originaria” o “lógica productiva”⁷⁰.

En un agudo análisis de historia de la filosofía, Heidegger concluye que la confluencia del empirismo y la predominancia epistemológica del neokantismo hacen de la filosofía una “ciencia de la conciencia”, demasiado cercana de la psicología (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §4, p. 33).⁷¹ Recién con Dilthey se habría abierto la puerta a una consideración más amplia de lo que se consideraba campo fundamental y originario de la reflexión

⁶⁹ Las lecciones universitarias que a través de *Prolegómenos* llegan hasta nosotros tendrían un propósito ulterior, que no es alcanzado en esta obra de 1925, aunque refieren al proyecto de *Ser y tiempo*. Cuatro partes habrían conformado idealmente este texto: a) la Introducción (que para su publicación, debido a la extensión, pasa a llamarse “Parte preparatoria”), b) la Primera parte (que revela el concepto de tiempo), c) la Segunda parte (que explora propiamente en la historia de este concepto), y d) la Tercera parte (que en base a los descubrimientos de las dos partes anteriores elabora la pregunta por el sentido del ser y su posible diferenciación en ser de la naturaleza y ser de la historia). Al igual que *Ser y tiempo*, el texto quedó incompleto.

⁷⁰ “ese alumbrar la realidad verdaderamente filosófico, precientífico, resulta ser lo que yo llamo una *lógica productiva*, esto es, un alumbrar previo, penetrando conceptualmente en lo que serían posibles dominios de objetos para las ciencias” (*Prolegómenos*, Introducción §1, p. 17) Término que también usará en la Introducción de *Ser y tiempo* (*ST*, Introducción §3, p. 31). Husserl también lo advierte en la Introducción a las *Investigaciones lógicas* cuando afirma que la lógica, a diferencia de las matemáticas, no puede andar a ciegas, ingenuamente, sin cuestionarse las premisas que utiliza. De hecho, por esa “claridad filosófica” respecto a los actos cognoscitivos que la fenomenología aportará, esta será la raíz de diferentes ciencias (*IL*, Introducción §1, pp. 215-216).

⁷¹ Se puede revisar *supra* 1.2 ¿Del anti-psicologismo a la psicología descriptiva? para aclarar la relación entre la fenomenología y las “ciencias de la conciencia” tal como se expresa en *Investigaciones lógicas*.

filosófico-científica (la conciencia). La contribución del filósofo y sociólogo alemán consistía en el establecimiento de una estructura básica de la realidad denominada “vida”. Esto suponía evitar la extrapolación de las categorías de las ciencias naturales en el tratamiento de la ψυχή evadiendo de esta manera los amarres que la teoría científica de la conciencia suponía. Sin embargo, su propuesta no habría sido suficientemente radical debido a las demandas de su contexto.

De esta manera, hacia fines del siglo XIX, la ciencia originaria que da razón de ser a la filosofía como disciplina científica (y al servicio de la ciencia) con relativa autonomía de método y campo será la psicología. En palabras de Heidegger, el razonamiento que gobierna esta conclusión es el siguiente: “Si el conocimiento es un acto de la conciencia, habrá una teoría del conocimiento sólo cuando se haya establecido lo que es la vida psíquica, la conciencia, y se haya investigado científicamente, es decir, según el método de las ciencias naturales” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §4, p. 36).

La influencia decisiva para la salida de este atolladero vino de parte de los estudios psicológicos de Franz Brentano –que, como vimos anteriormente, el mismo Husserl reconocía explícitamente en las *Investigaciones lógicas*–⁷². El aporte de la obra psicológica de Brentano, a decir de Martin Heidegger, consiste en que “por fin se libera de transplantar el método de la fisiología (de las ciencias naturales) a la investigación de la vida psíquica” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §4, p. 37). Es así como lo “empírico” para Brentano, en la obra *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874) no refiere a la inducción positivista de las ciencias naturales, sino al abandono de prejuicios teóricos para el estudio de las cosas según las cosas mismas, premisa que más adelante será máxima fundamental de la fenomenología.

Lo que a Heidegger más interesa de la fenomenología a partir de su irrupción con las *Investigaciones lógicas*, sería el método que se abre en 1901: “más inusual y absolutamente contrario a la forma habitual de filosofar es el tipo de penetración y de apropiación que la obra demanda. Sigue una marcha que en todo momento supone el indagar; exige que se vaya haciendo paso a paso presente expresamente en la intuición y

⁷² Es importante la doble influencia (causal probable, además, de la distancia) que Brentano ejerce sobre Husserl y Heidegger. Como Heidegger destaca tardíamente (cf. *Mi camino en la fenomenología*) su llegada a la fenomenología fue por afinidad al Brentano aristotélico, orientado hacia problemas ontológicos, que esperaba encontrar replicados en Husserl. La influencia brentaniana en Husserl, en cambio, era de otra vertiente. La reunión de ambas influencias (tan cercanas como divergentes) en una misma persona, nos lleva a pensar que es viable, sin embargo, el encuentro de más elementos comunes entre Husserl y Heidegger.

que se vaya comprobando aquello de que se trata” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §4, p. 43).

Haciendo las veces de máxima, esta advertencia dirige, entonces, el análisis que Heidegger hace en los párrafos siguientes a los tres elementos que considera fundamentales en la fenomenología: intencionalidad, intuición categorial y sentido verdadero (*echt*) del a priori. De esta manera, llegará a la explicación del “principio de la investigación fenomenológica” para, finalmente, justificar el nombre “fenomenología”. Consideramos necesario exponer aquí los tres conceptos según Heidegger para entrever hacia qué apunta su “crítica inmanente”.

B) La comprensión de la fenomenología en *Prolegómenos*: tres conceptos clave

a. Intencionalidad

Desde el ejemplo que Heidegger utiliza para describir la intencionalidad, nos remite a cierto distanciamiento de lo teórico-contemplativo: la percepción de una silla en una habitación a la que ingresamos⁷³. Aquí, Heidegger hace una primera observación que luego se revelará como “crítica” hacia Husserl: “La percepción natural, tal como vivo en ella mientras me muevo en mi mundo, la mayoría de las veces no es un quedarse contemplando y estudiando las cosas, sino que se diluye en el trato práctico concreto con las cosas. No es algo autónomo, no percibo por percibir, sino para orientarme, para abrirme camino, para hacer algo” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 48)⁷⁴.

Por otro lado, teniendo en mente las críticas de “dogmatismo metafísico” que los neokantianos realizan a la fenomenología, Heidegger destaca que no debe pensarse la intencionalidad como la relación entre la conciencia y un objeto físico. No se trata tampoco de una relación que considere al objeto con el que se relaciona meramente en su ser psíquico-inmanente. De hecho, este esquema clásico (que Heidegger atribuye a Descartes) no sirve a la fenomenología y su superación es el aporte novedoso que las *Investigaciones*

⁷³ “Insisto en esto último para dejar claro que se trata de una percepción de lo más cotidiana, y no de percepción en el sentido enfático de quedarnos mirando algo contemplativamente” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 48).

⁷⁴ Es importante mencionar que, a pesar del énfasis que Heidegger quiere poner en la dimensión pragmática como si esta estuviera opuesta al análisis husserliano convencional, una lectura contemporánea de Husserl rechazaría desde el inicio la oposición burda de “Heidegger-pragmático” vs. “Husserl-contemplativo”. Como dice Dermot Moran, las nociones de “horizonte” y “mundo de la vida” amplían el entramado conceptual original de la fenomenología. “El horizonte (...) nos presenta un conjunto de expectativas y busca confirmaciones o discontinuidades consistentes con el modo original como se da la experiencia.” (2011:156).

lógicas estarían proponiendo⁷⁵. En palabras de Heidegger, “No se trata de que la percepción llegue a ser intencional sólo cuando algo físico entra en relación con algo psíquico, y que dejaría de ser intencional si eso real no existe (...) la percepción es *de suyo intencional*, con absoluta independencia de que lo percibido exista o no de hecho” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 50)⁷⁶. Más adelante, refiriendo a la crítica que Rickert enarbola:

Lo que ofusca ante la intencionalidad es la presuposición de que se trata de una teoría acerca de la relación entre lo físico y lo psíquico, cuando lo único que se está señalando es la estructura de lo psíquico (...), lo primero antes de nada es ver ese dirigir-se-a. Digamos que hay que amarrar bien la estructura de las actuaciones sin hacer uso de dogma alguno proveniente de la teoría del conocimiento. (...) Se trata solamente de mantener a la vista el dirigir-se-a de la estructura de las actuaciones. Y de mantenerse apartado de cualquier teoría acerca de lo psíquico, la conciencia, la persona y demás (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 55)⁷⁷.

A semejanza de lo mencionado por Dan Zahavi o Klaus Held, Heidegger comprendería la indagación en la intencionalidad siguiendo una petición de abstención de prejuicios metafísicos. No obstante, sigue en Heidegger el complemento de la descripción “formalmente vacía” de la intencionalidad con la caracterización de aquello que es “lo percibido del percibir”.

¿Qué es lo percibido?⁷⁸ A través del ejemplo de la silla citado anteriormente (y anticipando lo que en *Ser y tiempo* será la diferencia entre *zuhandenheit* y *vorhandenheit*), Heidegger declara que lo percibido, en primer lugar, no sería un conjunto de sensaciones sino *la silla*, más aún, esta (con su historia y manejo cotidiano) aparece como una “cosa del mundo-entorno” (*Umwelt Ding*) (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 58). De este primer aparecer de la silla, uno puede detenerse en las características particulares en tanto “cosa de la naturaleza” (y, así, “describir” bajo los parámetros de las ciencias naturales: peso, tamaño,

⁷⁵ Como, citando a Klaus Held, vimos anteriormente en la sección dedicada a *Investigaciones lógicas*. Aquí, la “refutación” de Heidegger no es sino una repetición de la explicación que Husserl da y que hemos expuesto en el debate sobre la fenomenología como “psicología descriptiva”. Ahora bien, lo sorprendente es que, como acusa Adrián Escudero, se siga pensando hoy en la fenomenología husserliana en los mismos términos: “a diferencia de lo que opinan Dreyfus y McIntyre, resulta altamente problemático calificar a Husserl de introspeccionista. (...) Husserl, al igual que Heidegger y que Merleau-Ponty, rechaza de forma categórica la separación de mente y mundo. Por el contrario, para ellos, mente y mundo son esencialmente interdependientes.” (Adrián 2012:175-176).

⁷⁶ Piénsese en el ejemplo del dios Júpiter, citado en el anterior capítulo.

⁷⁷ “Psíquico” debe entenderse aquí en un sentido absolutamente novedoso, descrito exclusivamente por la intencionalidad. Aunque parezca una tautología (de hecho, lo es: cf. la p. 56, acusación de Wundt), las pruebas vendrán de las conclusiones, no de los “principios” que una disciplina no-constructiva, como la fenomenología, tendría.

⁷⁸ Esta pregunta ya demuestra que Heidegger se encuentra en una visión post *Investigaciones lógicas* de la intencionalidad. No se considera únicamente al acto (y su mero “dirigirse”) sino también al objeto (*noema*, en palabras de *Ideas I*) hacia el que este se dirige (Rodríguez 1997:51-52). Esta adscripción debería quedar más clara en nuestro Capítulo tercero.

características físicas en general). Heidegger señala que “Lo percibido en sí mismo es tanto la una como la otra [cosa descrita]” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 59). Sin embargo, declara que las características de la cosa en tanto *Umweltding* anteceden a las características como cosa de la naturaleza.

Esta descripción de la cosa del “mundo-en-torno” contradice la apreciación “científica” o “de la teoría del conocimiento”. Sin embargo, Heidegger afirma que

Frente a esta descripción científica preferimos, ciertamente, ingenuidad, y nada más que ingenuidad (...) [pues el] campo de lo que se encuentra en el simple aperebirse de algo es de principio mucho más amplio de lo que cualquier teoría del conocimiento o la psicología quisieran reconocer para una teoría de la percepción. No se trata de cosas que yo encuentre en el aula, sino de un entramado de nexos entre caracteres generales (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 60).

A esto, sin embargo, falta hacer una precisión más: “lo que en sentido estricto llamamos lo percibido en la fenomenología no es lo *ente* en sí mismo percibido, sino lo *ente percibido*, en cuanto percibido, *tal cual* se muestra en la percepción concreta. Lo percibido en sentido estricto es lo percibido en cuanto tal, más exactamente, el *ser-percibida* de la silla” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 61)⁷⁹.

Ya hemos mencionado anteriormente la relación entre objeto intencional y “objeto externo” según la intencionalidad husserliana. Sin embargo, veamos cómo el filósofo de Freiburg plantea y establece las fronteras del conflicto restringiéndolo a un cambio de actitud. La observación del ser-percibida de la silla implica, en primera instancia, un cambio de mirada. Ya no se trata de la percepción dirigida hacia la silla (que nos alcanza la silla misma), sino de una vuelta reflexiva que incluye al acto de percibir (que Husserl llamaba “antinatural”). De esta manera, señala Heidegger, lo que se revele será el carácter de corporalidad (*Leibhaftigkeit*) que lo percibido demuestra en tanto percibido. Heidegger afirma que “La corporalidad es un modo eminente del darse ello mismo de lo ente” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 62). El filósofo hace referencia a la distinción entre la aproximación a una cosa (presente o no, imaginada o percibida) y la aproximación a una cosa corporalmente (donde la cosa está necesariamente presente, por ejemplo en la percepción sensible). El ejemplo más claro es la comparación entre la vivencia *recuerdo de un objeto visto* (por ejemplo, yo recuerdo mi computadora) y la vivencia *percepción visual de un objeto* (por ejemplo, yo veo en este momento mi computadora). Mientras en el

⁷⁹ Aquí se podría hacer el paralelo con lo que en nuestro primer capítulo, siguiendo a *Investigaciones lógicas*, se llamó “esencia intencional”.

primer caso, la cosa misma se me da (aunque no de manera presente), en el segundo caso, la cosa misma se me da y *está presente* (está “corporalmente ahí” [*leibhaft-da*]). La oposición, reducida a dos conceptos, es entre el “mentar vacío” (actos de decir, recordar o imaginar) y el mentar con plenitud o “representar intuitivo” (actos de percepción sensible o de abstracción ideatoria)⁸⁰.

Con esta caracterización breve del ente en su ser-percibido, Heidegger busca delimitar el campo de trabajo de la fenomenología. A partir de la relación *intentio-intentum*, lo entendido, ámbito de labores para la fenomenología develado por la intencionalidad, no refiere a “lo percibido en cuanto ente, sino lo ente en el cómo de su ser-percibido (...). Sólo con el cómo del ser-entendido inherente a toda *intentio* se logra poner a la vista, aunque sólo sea de modo provisional, la constitución fundamental de la intencionalidad” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 68).

Hasta aquí, entonces, ¿qué crítica Heidegger de la fenomenología husserliana? Además de sugerir un vínculo más sólido con *Ideas I* (por el énfasis en el objeto intencional, *noema*, como veremos más adelante), Heidegger parece suscribir en todo a la teoría husserliana de la intencionalidad. Sin embargo, el caso que toma de ejemplo con especial énfasis en el “mundo en torno” (ejemplo de la silla) sería un modelo incómodo para el aparato conceptual de *Investigaciones lógicas*. Heidegger declara que “*intentio* se suele entender en la fenomenología también en cuanto pensar [*Vermeinen*]” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5 p. 68). Para el autor de *Ser y tiempo*, el vínculo terminológico de la fenomenología con el *voeiv* griego no sería gratuito, pues en él se encuentra una interpretación del *dirigir-se-a* (descripción heideggeriana “formal” de la *intentio*) determinada. Si todo acto (“temor”, “esperanza” y “amor” son los ejemplos que utiliza Heidegger) se insertan en la esfera de la *noesis*, ocurre en la fenomenología “una interpretación de la esfera práctica que enraíza en la teórica” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5 p. 68), es decir, una extrapolación de propiedades.

Sin embargo, para Heidegger sería valiosa la tipificación husserliana para comprender la estructura intencional como correlación, en tanto que “inherencia mutua de *intentio* e

⁸⁰ Diferencia fundamental para la explicación husserliana del conocimiento tal como vimos en nuestra sección dedicada a la intuición categorial. Sirve también de argumento contra el representacionalismo: “si el conocimiento como tal consiste en la aprehensión de la imagen de un objeto en cuanto imagen inmanente de una cosa transcendente que se halla fuera, ¿cómo se puede aprehender, entonces, el propio objeto transcendente?” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 64).

intentum” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5 p. 69), pues supera así la interpretación brentaniana, ya que “Brentano vio en la intencionalidad la *intentio*, la *noesis*, y sus diferentes modos, pero no el *noema*, el *intentum*” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5 p. 69). No obstante, Heidegger lanza desde ya el núcleo de su crítica a la fenomenología husserliana usando a Brentano como pretexto:

Brentano toma en su teoría lo psíquico en el sentido tradicional de lo perceptible inmanente, de lo consciente inmanente (siguiendo la traza de la teoría cartesiana). El carácter propio de lo psíquico queda sin determinar, de tal manera que no se saca a relucir como originariamente debería de qué es estructura la intencionalidad. **Es éste un asunto que en la fenomenología de hoy en día tampoco se halla todavía resuelto** (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5 p. 69).

Será en este contexto donde Heidegger declare que la fenomenología requiere un “desarrollo más radical” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5 p. 70), apuntando de ya a la analítica existencial. Como vamos a ver recurrentemente, la crítica inmanente heideggeriana apunta hacia la insuficiencia de la (in)determinación ontológica de la conciencia (intencionalidad). Con esta interpretación coinciden Jesús Adrián (2013:68), Dermot Moran (2007:140), María Paredes (2007:135) o Steven Crowell (2002).

Por otra parte, en palabras de Rainer Thurnher y adelantando nuestras conclusiones,

la aproximación teórico-reflexiva, en la vía de la introspección la subjetividad se muestra siempre sólo en su modo abstracto y reducido como conciencia intencional, y no en su ser pleno y concreto como ser-en-el-mundo. Pero la intencionalidad se funda, en opinión de Heidegger, en el ser-en-el-mundo; por tanto, sólo puede ser comprendida y explicada en su plena esencia desde allí (2004:451).

b. La intuición categorial y el “a priori”

Intuición quiere decir simple y directa aprehensión de lo que se encuentra dado corporalmente, tal como ello mismo se muestra. En este concepto, en primer lugar, no se prejuzga si la percepción sensorial es la única y más originaria manera del intuir o si hay otras posibilidades de intuición que afecten a otros campos de cosas y a otras subsistencias (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 71).

Es importante añadir que, por el aporte de la intencionalidad, a la característica formal de la intuición se agrega que esta presenta la cosa como ella misma se muestra (descartando misticismos e “intuicionismos”). Como ya hemos visto, la intuición tendrá particular interés cuando se revele la posibilidad del aprehender categorial, así como en el proceso de conocimiento, a través de la “compleción” o “llenado” (*Erfüllung*) de otro acto cuyo carácter es el de ser “vacío”. En ello coincide con las *Investigaciones lógicas*⁸¹.

⁸¹ “La compleción significa tener presente [*Gegenwärtighaben*] lo ente en su contenido intuitivo, de tal modo que lo que antes se pensaba sólo de manera vacía se acredite como fundado en las cosas. (...) El mentar vacío se acredita en el estado de cosas que la intuición da; la percepción de lo originario da la acreditación” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, pp. 72-73).

Ahora bien, esto nos conduce al concepto de evidencia, puesto que el conocimiento (la síntesis entre mentar vacío e intuición completiva) es comprendido como un “acto de identificación” (donde no se da la identidad como objeto intencional, sino que se experimentan como idénticos los dos polos del acto de identificación). De esta manera, la evidencia “es un determinado acto intencional (...), el de la identificación de lo pensado y lo intuido” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 73). Esto vencería, a decir de Heidegger (y según lo que Husserl también afirmaba) al concepto “místico” de evidencia, bajo el cual esta es un “signo que en ocasiones surge del alma y nos anuncia que el proceso psíquico al que se halla ligado es verdadero” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 73). Señala también la importancia de mantener una concepción de la evidencia como variable según cada estado de cosas. Es decir, esta sería “en cada caso siempre de distinta especie y rigor” dependiendo de los actos intuitivos que involucra (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 74). Se refiere a ello como “regionalidad de la evidencia”. Aunque no detalla aquí en qué modo es que la evidencia varía, sí acusa un elemento que será central para su crítica a Husserl (como veremos en *Introducción a la investigación fenomenológica*): “Es un sinsentido pretender trasplantar una posibilidad de evidencia –la matemática, por ejemplo– a otros tipos de aprehensión. Lo mismo se puede decir de la idea de rigor de la demostración teórica, que por su propio sentido se basa en el correspondiente concepto de evidencia en cada caso, sea filosófico, teológico o físico” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 74)⁸². Esto no quiere decir, por supuesto, que la evidencia no sea al mismo tiempo universal, en el sentido en que es una función de todos los actos (no sólo los epistémicos).

Ante esta explicación de la evidencia entre mentar vacío y mentar plenificante, surge una duda: en la conciencia uno puede encontrar procesos psíquicos (como juicios, deseos, representaciones...) pero no categorías. ¿Cómo puede coincidir un mentar vacío que incluya objetos como la cópula, la identidad, el artículo o el verbo ser? ¿Cuál es el acto plenificante que otorgue a estas menciones sus objetos? La solución de Husserl estriba en atender al objeto mismo como se da en tanto que objeto, sin pretender extraerlo de la conciencia. De esta manera, habrá que pensar también que un tipo de intuición (no

⁸² Cabe tener en mente que basta con leer correctamente *Ideas I* o *La idea de la fenomenología* para descubrir que en la diferencia entre esencias morfológicas y esencias exactas la teoría husserliana se encuentra al amparo de esta acusación. A ello volveremos en las conclusiones, luego de haberlo referido en nuestro tercer capítulo.

sensible) debe acreditarlos. La explicación heideggeriana de la percepción simple, los actos fundados y la intuición categorial sería la siguiente:

- a) Percepción simple: da al objeto como él mismo es, corporalmente. Su simplicidad estriba en que se trata sólo de “un nivel de acto” (sólo el percibir sensible) que da plenamente. De este acto se sigue el concepto de realidad: “un objeto real es, por definición, objeto posible de una percepción simple” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 87).
- b) Intuición categorial: también da al objeto (categorial) tal como él es, pero tiene por base (*Boden*) objeto(s) de la percepción simple, por ello se trata de un “acto fundado”.

Al estado de cosas, Heidegger lo ubica entre las formas categoriales, pero advierte que “cuando decimos que la relación del estado de cosas es ideal, o no real, eso no significa –y esto es lo esencial– que no sea objetiva o que sea de alguna manera menos objetiva que lo dado realmente” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 92).

Con respecto a los “actos de ideación” (actos de intuición del universal) se distinguen de los actos fundados anteriores en que no mientan más a la cosa del percibir simple del acto sobre el que se fundaron. Haciendo uso del griego y el latín (*idéa* y *species*), Heidegger declara que ver “el aspecto de algo” no es sino ver lo que se da de modo simple en las cosas. “La ideación es aquella intuición dadora que lo que da es la especie, es decir, el universal correspondiente a los individuales” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 93).

Ahora bien, Heidegger reconoce que su uso y manejo no es monopolio de la ciencia. Cuando decimos “eso es una casa” ya estamos haciendo uso del universal “casa” (mientras que el “eso” corresponde al individuo). Esto se funda, a la vez, en el aprehender de individuos, sin embargo, el objeto hacia el que se dirige el nuevo acto fundado no es un individuo.

Tenemos, entonces, que los actos pueden dividirse en 1) actos de intuición sensible y 2) actos de intuición categorial, que a su vez se divide en 2.1) actos que presentan estados de cosas y 2.2) actos de ideación. Podemos ver cómo Heidegger ha coincidido en este punto con las *Investigaciones lógicas*, factor que no debe sorprendernos pues es el autor de *Ser y*

tiempo el que convence a E. Husserl, a pesar de sus reparos, de republicar (en 1920) la Investigación sexta a pesar de haberla desplazado en la reedición de 1913⁸³.

Este tema, finalmente, nos refiere al “a priori”. Heidegger declara que aún no es un tema acabado en la fenomenología, pues se hallaría envuelto en prejuicios tradicionales y supone la tematización del problema del tiempo. Según el filósofo de Messkirch, a priori es algo que manifiesta anterioridad en el tiempo y que, siguiendo los desarrollos de Kant, suponía el conocimiento de orden marginal a la experiencia. Si a ello sumamos la postura cartesiana, encontramos que el a priori se hallaba “encerrado en el sujeto” y se le entiende como “conocimiento interior”, ambas posturas (la kantiana y la cartesiana) opuestas a la explicación fenomenológica de la intuición categorial. Por otro lado, las tesis previas a Husserl suponen la distancia (moderna) entre inmanencia y trascendencia, con lo que el simple traspaso de estos prejuicios a la fenomenología o su comprensión a partir del horizonte clásico (por ejemplo, de Platón) carece de sentido⁸⁴.

La fenomenología, a diferencia de Kant o Descartes, demostraría que el a priori no depende de la subjetividad⁸⁵. De hecho, el “a priori material” contradiría esta relación, y la geometría es una ciencia basada en a prioris sensibles. Para Heidegger, el a priori “no es un rasgo de la actuación, sino un *título del ser*. El a priori no sólo no es nada inmanente, primariamente inherente a la esfera del sujeto, es que tampoco es nada trascendente, específicamente arraigado en la realidad” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §7, p. 101). Así, la comprensión fenomenológica del a priori defiende su universalidad, su indiferencia con respecto a la “subjetividad” y su alcance intuitivo. Dice Heidegger por ello que

no es algo que se descubra indirectamente, que se conjeture a partir de ciertos indicios en lo real, que se calcule a manera de hipótesis como cuando de la aparición de determinados estados dinámicos en un cuerpo se deduce la presencia de otro cuerpo que, sin embargo, no se ve. Trasplantar a la filosofía de este modo de observación, que tiene su sentido en el dominio de la física, y admitir también para ella una especie de estratificación de cuerpos y demás... es un absurdo. El a priori, por el contrario, se puede aprehender en sí mismo de modo directo (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §7, p. 102).

c. El principio de la fenomenología

⁸³ “he tenido que ceder a la presión de los amigos de la presente obra (...)” (*IL*, Investigación sexta. Prólogo, p. 594). Para mayor detalle sobre la defensa heideggeriana de la intuición categorial puede revisarse *infra* nuestro Anexo II.

⁸⁴ Para Heidegger la referencia a Platón es importante, pues epistemólogos y psicólogos contemporáneos habrían equiparado los problemas modernos de la “conciencia” a los de la “psique” griega.

⁸⁵ “el a priori no se restringe a la esfera de la subjetividad; es más, (...) en principio no tiene en absoluto nada que ver con la subjetividad” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §7, p. 101).

Como “actividad de investigación”, su principio será exclusivamente aquel que “dirija” la investigación, al margen de cualquier contenido⁸⁶. Por ello, cuando identifica al principio con una máxima (“a las cosas mismas”) tiene que suponer al mismo tiempo que esta es “una determinada posibilidad del *Dasein* humano” (lo que supondrá, a su vez, la analítica existencial). Sin embargo, como bien resalta Heidegger, “El principio que la rige no se deduce de la idea de la fenomenología, sino que se reconoce en la labor concreta de la investigación” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §8, p. 104). Con ello no sólo aporta una idea que batalle con la contradicción señalada al pie de página, sino que además discute el aporte de este breve estudio. La fenomenología es, ante todo, su ejecución. Es una disciplina cuya comprensión depende de la misma operación bajo su guía.

En este horizonte, la intencionalidad es el campo fundamental desde el cual distinguir los objetos que, en su surgimiento, la fenomenología tuvo por propósito aclarar. Ahora bien, esto se extiende, como sabemos, a “la totalidad de las actuaciones y la totalidad de lo ente en su ser” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §8, p. 105). Por ello, el (1) **campo** y la (2) **mira** de la fenomenología serán “[1] la intencionalidad [2] en su a priori” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §7, p. 106) (con lo que las actuaciones del conocimiento teórico no serán sino una parte de la esfera total de actuaciones⁸⁷), mientras que su (3) **tratamiento** será el de la descripción analítica. Ahora bien, (y sobre ello se cierne el giro hermenéutico) este “describir” será vacío mientras no se determine su contenido y este, a su vez, no impacte sobre el describir de manera tal que fije sus parámetros y estructura: “el carácter de la descripción vendrá determinado sólo por el contenido de aquello que haya de describirse” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §8, p. 106)⁸⁸. La descripción refiere solamente a la aprehensión directa (como vimos, posibilitada por la intuición categorial), contraria a la “construcción” metafísica y a la “experimentación”. En síntesis, la fenomenología será “descripción analítica de la intencionalidad en su a priori” (*Prolegómenos*, Parte

⁸⁶ Aunque esto podría sonar como una contradicción. Como Heidegger mismo ha expuesto, el “contenido” que la fenomenología supone es el que se tematiza bajo los títulos de intencionalidad, intuición categorial y a priori.

⁸⁷ En ello, Heidegger coincide con el Husserl de 1913 (ya sea de *Ideas I* o de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*), aunque ya está indicado desde 1907 en *La idea de la fenomenología*.

⁸⁸ Piénsese aquí en lo que Heidegger declara más enfáticamente en *Ser y tiempo*: “Al mostrar cómo toda visión se funda primariamente en el comprender (...) se ha quitado a la pura intuición su primacía, la cual corresponde, en un plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está-ahí. Tanto la ‘intuición’ como el ‘pensar’ [entendimiento] son derivados ya lejanos del comprender. También la ‘intuición de esencias’ de la fenomenología se funda en el comprender existencial” (*ST*, Primera sección §32, p. 166).

preparatoria §8, p. 107), pero asumiendo las condiciones que aquello que va a ser descrito impone desde su modo correcto de ser comprendido.

Como vimos en nuestro primer capítulo, si no se comprende la superación de prejuicios metafísicos que la intencionalidad supone, la descripción de esta será simplemente comprendida como “descripción de lo psíquico” o “psicología descriptiva”. Sin embargo, Heidegger señala que esta comprensión de la fenomenología equivaldría a “pretender explicar la física moderna a partir de la astrología o la química a partir de la alquimia” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §8, p. 107), es decir, evadir la superación y recaer sobre los prejuicios que se estaban venciendo.

Si a lo anterior añadimos el análisis del sentido de la fenomenología según la etimología de sus dos conceptos componentes (fenómeno y logos), tal como se hace también en *Ser y tiempo*, finalmente se logra:

- a) Vincular a la fenomenología con la tradición griega y su concepción de la percepción (es decir, descartar la aproximación moderna a la misma, como vimos brevemente en las menciones a Kant y Descartes).
- b) Rebatir la teoría de las imágenes (y su regresión al infinito) a través de los conceptos errados de *Erscheinung* (apariencia) y *blosse Erscheinung* (mera apariencia).
- c) Al suponer la mostración de algo por sí mismo (a eso es lo que refiere el término ἀποφαίνεσθαι) la fenomenología no se vincula con un entramado específico de objetos (pues no es una teoría de Dios, teología, o de la vida, biología, etc.) simplemente refiere a un cómo, pero supone la intencionalidad en tanto supera el concepto de “apariencia”.
- d) El “objeto”, en todo caso, que la fenomenología tomaría en su propósito de filosofía primera es el de la intencionalidad, considerado desde su a priori (esencialmente).
- e) Cabe la posibilidad de que lo que se muestra a sí mismo esté encubierto (no en el sentido de “apariencia”, sino en el sentido de aún no revelado). De estos fenómenos debe ocuparse la fenomenología, para “desmontar los encubrimientos” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §9, p.116).

- f) Este encubrimiento es factible de afectar incluso a la misma fenomenología: “Cualquier proposición fenomenológica obtenida originariamente tiene la posibilidad de verse, en cuanto enunciado comunicado, encubierta. Por ser transmitida de manera vacía, según un modo de entender ya predeterminado, perdiendo su arraigo en el suelo y deviniendo voz que flota suspenda en el aire (...) Junto con la posibilidad del descubrir radical lleva en sí a la vez el peligro correspondiente de empeñarse en sus logros” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §9, p. 117).

Con todo ello, Heidegger declara desde ya que lo que sigue es un trabajo crítico de “des-encubrimiento” de la propia fenomenología, siendo que “La dificultad del auténtico trabajo fenomenológico radica justamente en mantenerse crítico, en sentido positivo, consigo mismo” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §9, p. 117).

C) La “reflexión radical” desde la fenomenología en *Prolegómenos*

Heidegger sostiene que la fenomenología debe regresar a su campo originario de trabajo, es decir, “la determinación fundamental de la intencionalidad y de lo que con ella se da de antemano” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria, p. 121). Este problema es análogo, para Heidegger, a la pregunta por el sentido del ser, cuya respuesta generalizadamente presupuesta debe cuestionarse. No obstante, la posibilidad de este cuestionamiento emerge de la misma investigación fenomenológica, a partir de una “crítica inmanente”.

De las posibilidades abiertas por los múltiples estudios de Husserl y sus discípulos (entre 1900 y 1913, haciendo referencia a la obra pública), Heidegger declara como fundamental (región propiamente inaugurada por la fenomenología) el estudio de la intencionalidad en su a priori. Esto significa una conducción en tres etapas. Ya que la investigación de la intencionalidad “en su a priori”, significa que se recurre a la *ideación*, y de acuerdo con la descripción de la intuición categorial no se trata sino de un acto fundado en cierta individuación concreta, el primer paso a seguir es determinar “el suelo ejemplar, el campo de las individuaciones concretas de las vivencias del cual se va a hacer resaltar ideativamente su estructura de intencionalidad” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §10, p. 127). En seguida se busca un “tipo de resalte” de las estructuras sobre el campo determinado. Finalmente, se fija “el carácter y el modo de ser de la región puesta de relieve en cuanto tal” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §10, p. 127).

Esto lleva a Heidegger a considerar con especial importancia el “suelo ejemplar” o punto de partida desde el que se va a estudiar la intencionalidad. Aquí podemos ya intuir hacia lo que se dirige: en *Investigaciones lógicas*, el campo de trabajo estaba originariamente condicionado por la psicología y la lógica, ahora se trata de encontrar el campo verdaderamente originario, la “actitud natural” auténtica.

Sin embargo, Heidegger describe un primer problema al que se enfrentaría la determinación de la conciencia como “región” de “esencia propia” para la ciencia fenomenológica: el entrelazamiento. La conciencia será siempre un entramado psicofísico que, en tanto dependiente de su animalidad, es un acontecimiento de la naturaleza. Por otra parte, hay una separación absoluta entre “inmanencia” y “trascendencia”⁸⁹ (observable a partir de la relación entre acto y objeto en la reflexión –donde ambos son de una misma esencia– y en la percepción externa –donde ambos son de distinta naturaleza). ¿Cómo emerge de este ámbito mixto una región delimitada para una ciencia?

A la vez, Heidegger destaca que no se debería reducir la intencionalidad a la aprehensión. Esta última es un modo específico del *dirigir-se-a*, mas no es el modo al que toda intencionalidad pueda ser reducida (como se vio en el ejemplo de la percepción de la silla en nuestra sección, de este capítulo, dedicada a la intencionalidad). Por otra parte, se refiere a la ἐποχή de la manera siguiente:

Todo análisis fenomenológico de un acto considera el acto sin tomar verdaderamente parte en él, sin seguir su sentido temático, sino haciendo del propio acto el tema, de tal manera que sólo así entra el objeto del acto en el cómo de su ser-pensado, en la correspondiente intención, a formar parte de ese tema. Esto quiere decir que lo percibido no se piensa directamente en cuanto tal, sino en el cómo de su ser. Esta modificación, bajo la cual se considera ahora lo ente, al ser objeto de la intencionalidad, es lo que se llama *poner entre paréntesis* (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §10, p. 131)⁹⁰.

De inmediato, declara que la ἐποχή es la primera “reducción” (que re-conduce hacia el ámbito de la conciencia), mientras que en un segundo momento se ejecuta una “reducción eidética” que, una vez hecha la suspensión de la tesis de existencia para dirigirse a la

⁸⁹ “una separación notable, digna de atención, por el hecho de que precisamente la esfera de la inmanencia, la esfera de las vivencias, determina la posibilidad de que dentro de ella se objetualice ese mundo trascendente separado de ella por un abismo” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §10, p. 130). Sin embargo, el aporte crítico hacia el que apunta aquí Heidegger es que la separación entre el ser y el “cómo” de este ser encuentra un serio obstáculo al abordar la existencia humana (la inseparabilidad de esencia y existencia en el *Dasein* humano).

⁹⁰ Cabe mencionar que Heidegger comprende correctamente la ἐποχή, pues señala que a) no cuestiona la existencia de la cosa y b) más bien pone de relieve “carácter de ser” de aquella (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §10, pp. 131-132).

estructura intencional, se trabaja con esta de manera esencial. Así, se arriba al “campo puro” de la conciencia.

He aquí el origen de la crítica que Heidegger alzaría contra la exposición husserliana de la fenomenología: la región de la conciencia pura, luego de las mencionadas reducciones, se presenta como un ámbito de posición absoluta. La reflexión (aprehensión inmanente de la vivencia) tiene un objeto dado absolutamente, de existencia incuestionable. De esta manera, Heidegger establece la afinidad de Husserl con Descartes: la conciencia como región absoluta presenta las características que Descartes encontraba en la *res cogitans* (v. el detalle de la crítica heideggeriana en nuestro Anexo III).

Tras su análisis de las características de la conciencia, Heidegger concluye que “Esas características del ser no se han obtenido con la vista puesta en el ser mismo de lo intencional, sino poniéndolo a la vista en cuanto *aprehendido, dado, constituyente o ideante* y concebido en cuanto esencia” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 139)⁹¹. Por ello, Heidegger concluirá que lo que a Husserl dirige no es el problema del ser de la conciencia, antes bien, se trataría del problema de cómo hacer de la conciencia un objeto de la ciencia en términos absolutos, misma preocupación que habría guiado a Descartes. Esta es también la conclusión de su *Introducción a la investigación fenomenológica*.

La pregunta con la que Heidegger continúa es una trampa. Se plantea si es que acaso mirando con detalle el proceder de la reducción aparecerá la cuestión del ser de la conciencia, justo tras haber hecho el paso de la actitud natural a la fenomenológica. Heidegger se responde que “En la reducción justamente se prescinde de la realidad de la conciencia, dada en la actitud natural del hombre fáctico” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §12, p. 141). La reducción sería, en este sentido, la herramienta opuesta a los fines de Heidegger: en lugar de permitirnos alcanzar el ser de la región conciencia, se abandona “la realidad de la conciencia en cuanto tal” con lo que “se renuncia al suelo único sobre el que se podría preguntar por el ser de lo intencional” (*Prolegómenos*, Parte

⁹¹ Heidegger da espacio en su argumento para la posibilidad que nosotros defendemos en los pies de página del Anexo III y mencionaremos en nuestras conclusiones: “Quizá lo único que aquí [en *Ideas I*] se pretendía definir era el ser de la región de la conciencia, el modo de ser del campo ante una determinada consideración, mas no el ser de lo ente mismo que puede distinguirse en cuanto campo posible de contemplación” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 139). Sin embargo, hace una acusación que tiene más de hipótesis (psicológica) que de verdad: “todas estas características de ser se han obtenido con miras a hacer de la *trama de vivencias una región que permita la contemplación científica absoluta*” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 139). Esta acusación es el resultado de su investigación en *Introducción a la investigación fenomenológica*.

preparatoria §12, p. 142). La reducción, entonces, permitiría a uno enfocarse en la estructura (el “qué”) de los actos, sin verse preocupado por el modo de ser específicos de las existencias. En definitiva, Heidegger plantea que la delimitación de las esencias, tal como la reducción eidética la entiende, permitiría determinar la esencia prescindiendo de la existencia, más aún, obviar los individuos (los hechos) es su demanda: “A partir del qué jamás se logra saber nada acerca del sentido y de la manera del qué (...). Atender sólo al contenido del qué significa: ver el qué en cuanto aprehendido, dado, constituido” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §12, p. 143).

El principal problema que subyace a la confianza en las reducciones como método efectivo para determinar el ser de las cosas (que habría sido el error de Husserl, en caso de no haber omitido el tratamiento ontológico intencionalmente) es “la creencia de que el qué de todo ente ha de determinarse prescindiendo de su existencia” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §12, p. 143). Sin embargo, con cierto ente específico esta posibilidad yerra fundamentalmente: en el caso del ser de la conciencia (problema que nos dirigirá más adelante al *Dasein* humano) justamente la posibilidad de tipificar la esencia al margen de la existencia se cae⁹².

Volvamos entonces al momento anterior a las reducciones, en las que la existencia (realidad como *Wircklichkeit*) aún no ha sido puesta de lado. Husserl llama a este momento “actitud natural”; ¿qué características se pueden extraer de la realidad de lo intencional, previamente a las reducciones, para luego tenerlo en cuenta al momento de hacer una consideración eidética que incluya el ser de la región conciencia además de su pura estructura? El error fundamental de Husserl (y el aporte fundamental de Heidegger) es que hasta *Ideas I* comprende la actitud natural como el ámbito de realidad en tanto realidad espacio-temporal (*Realität*). Lo intencional se entiende (prejuiciosamente), en la actitud natural, según los parámetros de “los acontecimientos reales del mundo, el de los seres vivos que están ahí (*vorhanden sind*) objetivamente, instalados según su ser en el ‘estrato fundamental’ de toda realidad, en el ser material de las cosas (...), en el sentido de un

⁹² En este punto (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §12, p. 143), Heidegger lanza un argumento ontológico y hermenéuticamente complejo: “Si se ha de preguntar por la manera de ser de lo intencional, entonces lo ente que sea intencional deberá estar originalmente dado, es decir, experimentarse en su manera de ser. Habrá que lograr una relación-de-ser [*Seinsverhältnis*] originaria con lo ente que es intencional.” Jesús Adrián explica esto de manera concisa: “el ser está de algún modo dado en todo ente. El ser suministra la comprensión que está presente en cada comportamiento respecto del ente. Pero comportarse respecto del ente es propio de un ente determinado que somos nosotros mismos, el ser humano, el *Dasein*. El ente que pregunta deviene así el objeto mismo de la pregunta” (2013:66).

fenómeno natural” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §12, p. 144). El error de Husserl es resaltado por las comillas de “estrato fundamental” en la narración de Heidegger. El filósofo de Freiburg reclama una concepción positivista de la actitud natural en Husserl, quien habría considerado como “ámbito primigenio” u “originario” (en tanto que mundo en que la existencia se desplaza) aquel que las ciencias naturales determinaron. Antes de investigar la realidad (*Wirklichkeit*) pre-reducciones, la determinó como realidad espacio-temporal (*Realität*).

Este error, a decir de Heidegger, estaría motivado por un afán epistémico husserliano. Al ser el propósito del proyecto husserliano una “teoría de la razón”, la determinación de lo real se ve empañado por el prejuicio de aquello hacia lo que se dirige el conocimiento (en este caso, el conocimiento por excelencia, las ciencias naturales). Así, llegamos a que la conciencia (en el ámbito de la actitud natural, previa a la consideración eidética que las reducciones hacen posible) es “vivencia empírica”, “personalidad psíquica”, “unidad empírica” ... y a partir de estas se establece la oposición con la conciencia en sentido absoluto, no relativizable. Para Heidegger, la consideración de la intencionalidad en la actitud natural se estaría sometiendo, nuevamente, a las premisas de una conciencia absoluta que se quiere constituyente.

La posición de partida husserliana estaría errada en tanto que no considera que el hombre, en el ámbito de la actitud natural, no se piensa a sí mismo (en primera instancia) en tanto que objeto de la naturaleza en el mundo espacio-temporal. Heidegger se pregunta: ¿no es ésta más bien una actitud “naturalista” en lugar de “natural”?

Para *nada* en absoluto es ésa una experiencia natural, sino que encierra en sí una posición teórica bien definida, la de que todo ente se entiende *a priori* en cuanto discurrir legalmente reglado de acontecimientos que tienen lugar en la exterioridad espaciotemporal del mundo. (...) a través de esa llamada actitud natural se enmascara justamente el ser específico de los actos (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §12, p. 146).

Así, Heidegger concluye que el ser de lo intencional, en el desarrollo de la fenomenología, no es examinado con propiedad. Aquello que se define como “conciencia pura” no resulta satisfactorio para el problema planteado (sería una solución “absurda”, dice el autor de *Ser y tiempo*), y lo que se cree descubrir como características del ser de la conciencia (no de su estructura eidética, sino de su dación originaria) no es sino una metátesis desde las categorías de la realidad naturalista.

El conocimiento del modo de ser de la conciencia sería fundamental en tanto que a partir de este se categoriza el resto de regiones de ser. La crítica de Heidegger consiste en que “se pretende lograr la diferencia más radical de ser sin llegar verdaderamente a cuestionarse acerca del ser de los entes que intervienen en la diferencia” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §13, p. 148). Y el problema no estaría sólo en la falta de pregunta en torno al ser de estos entes, sino con respecto al sentido del ser mismo, en general (*Sein überhaupt*). La explicación, un poco más simple, de Adrián Escudero, sobre el problema de la indeterminación ontológica del ser de la conciencia es la siguiente:

¿cómo hay que entender al hombre en su relación con el ser? ¿Cómo *zoon logon echon*, *animal rationale*, espíritu, sujeto, autoconciencia? Heidegger rechaza todas estas concepciones del ser humano, porque fundan sus diferentes modos de acceso a las cosas en la percepción sensible y la razón; en otras palabras, porque comprenden la realidad de las cosas existentes en el mundo exclusivamente desde el prisma de la teoría. Heidegger reprocha a la tradición antigua y moderna no haber distinguido con claridad la esencia del hombre de la esencia de las cosas, hasta el punto de haber determinado categorialmente al ser humano como algo existente ahí delante. (2013:66-67)

¿Cómo puede suceder algo así en el núcleo de la fenomenología si es que su surgimiento es justamente la oposición al naturalismo y la distinción de sí misma frente a los defectos teóricos que el psicologismo acarrea? La solución husserliana a los problemas del psicologismo para la fundamentación de la lógica estriba en distinguir el acto considerado idealmente (el contenido de un acto psicofísico) y el acto mismo (ser real del juicio). Así, el ámbito naturalista tendría en el segundo un ámbito de acción (en tanto se trate de un proceso psicofísico), mas no en el primero (que corresponde a la fenomenología). Sin embargo, dice Heidegger

justamente la realidad de eso real de los actos queda indeterminada. El ser del juicio, el ser del acto, es decir, el ser de lo intencional, no se cuestiona, de tal modo que siempre queda la posibilidad de entender esa realidad en el sentido de los procesos psíquicos naturales. Digamos que fascinó de tal modo el descubrimiento, o el redescubrimiento de lo ideal, que se cedió lo otro, los actos y los procesos, a la psicología (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §13, p. 150)⁹³.

⁹³ La idea de un cuestionamiento del ser de la conciencia que escape de los esquemas de la psicología naturalista llega a Heidegger a través del proyecto de Dilthey. A pesar de no haber logrado grandes resultados, señala el filósofo de Freiburg, habría dado la idea de pensar el ser del hombre fuera de las categorías del naturalismo científico. Así, Dilthey logra “la apertura radical de nuevos horizontes para la cuestión acerca del ser de los actos, en sentido amplio, del ser del hombre” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §13, p. 152). Estos descubrimientos, que Heidegger llama “personalismo” influyen (junto a las críticas del mismo Heidegger) en el Husserl de *Ideas II* (que Heidegger declara haber recibido en invierno de 1924) que aborda una consideración personalista en oposición a la anterior naturalista. Sin embargo, esta aproximación personalista cae nuevamente en el defecto de la naturalista con respecto a la prioridad teórica: “La actitud y la experiencia personalistas se caracterizan en cuanto *inspectio sui*, en cuanto contemplación interior de uno mismo, del yo de la intencionalidad, del yo que es el sujeto de las *cogitationes*” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §13, p. 156). Así, tres críticas permanecen vigentes a pesar de la inserción del personalismo en las consideraciones fenomenológicas: a) permanecen (y emergen) en el problema de la constitución de las objetividades, b) accede a la persona desde la reflexión inmanente (*inspectio sui*) y c) la definición de

Ello dirige a Heidegger a conclusiones que ya engarzan con su propia tematización del *Dasein*: “el *Dasein* no puede llegar a su ser más que cuando se rebela contra ese modo de ser suyo que es el *abandonarse*” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §13, p. 165).

2.3 ¿Cuál es el problema con la “conciencia”? Intuiciones heideggerianas tempranas en *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923-1924)

Como hemos advertido varias veces en el curso del subcapítulo anterior, una de las acusaciones que Heidegger hiciera a Husserl referida a la preocupación husserliana por la certeza y evidencia (antes que “las cosas mismas”) podría quedar en mera suposición sobre la psique del autor de *Investigaciones lógicas*. Sin embargo, esta no obedece a un diagnóstico psicológico, antes bien, se trata de una investigación de descubrimiento metafísico que Heidegger llama “destrucción” (*Destruktion*), sustentada en el existencial del comprender y confrontada al análisis histórico.

En este capítulo, hemos escogido con especial intención los tres textos que reseñamos críticamente: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* es una obra con un pie en la crítica y el intento de superación metódica del maestro, y otro en el análisis existencial (aún incipiente) que justifica, en su ejecución, el giro hermenéutico. Esto hace de ella una obra “bisagra”: como el lector atento descubrirá, la analítica existencial de *Prolegómenos* es aún incipiente y encontrará su esplendor en *Ser y tiempo*. Asimismo, la crítica hacia la fenomenología husserliana (la pérdida de la facticidad, *Wirklichkeit*, la absolutización de la conciencia y la prioridad de la ciencia exacta) supone investigaciones previas con mayor desarrollo. De estas, la *Introducción a la investigación fenomenológica*⁹⁴ (lecciones dictadas entre 1923 y 1924) es tal vez la más explícita y donde se cumple con especial ahínco la labor de la *Destruktion*.

En esta sección prestaremos atención tanto a los resultados de este procedimiento en *Introducción a la investigación fenomenológica* como al desarrollo de su soporte, la aperturidad del *Dasein*, en el capítulo V de *Ser y tiempo*. Seguiremos una suerte de macramé metodológico, encontrando los ecos conceptuales de aquella obra temprana en el trabajo más amplio de la hermenéutica heideggeriana en *Ser y tiempo*.

“espíritu” o “persona” mantiene la tradicional de *homo animal rationale*. Por otro lado, al referirse a Scheler, tampoco acepta que haya alguna contribución especial al modo de ser de la persona. Aunque hay un avance en cuanto a la des-objetivación, no encuentra Heidegger ninguna determinación ontológica de la estructura de ser de la persona como “actor” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §13, pp. 162-163).

⁹⁴ En adelante “Introducción”.

Desde el inicio de la *Introducción*, Heidegger adelanta el centro de su crítica y eje de sus preocupaciones: “Ser humano quiere decir una clase de vida tal, que está en la posibilidad de tratar con las *prágmata*, con el mundo como un mundo del que cabe ocuparse y, por tanto, como un ser que puede hablar” (*Introducción*, §2, p. 40). Reducir esta noción compleja de existencia humana a la de conciencia supondrá, como Heidegger se propone probar, la insostenibilidad de la relación epistémica entre fenómeno y conciencia. Por el contrario, asumir esa complejidad (que va a la búsqueda de algo más que el *animal rationale* al que hacía mención en nuestro epígrafe a este capítulo) implica tomar el rumbo de la hermenéutica, como quedará aclarado cuando hagamos referencia al existencial del “comprender”. En esta *Destruktion*, Heidegger se ocupará de la genealogía del trato husserliano de la conciencia: desde Aristóteles, pasando por Agustín, Tomás y Descartes. La fuerte acusación, históricamente situada, de Heidegger consiste en que después de Aristóteles, los estados de cosas y su investigación estarían “guiados por el predominio de una idea vacía y, por tanto, fantástica, de certeza y evidencia” (*Introducción*, §3, p. 61) que influye, como vimos, en (in)determinación ontológica de la conciencia: “La preocupación por un determinado conocimiento absoluto, tomado puramente como idea, se convierte en el predominio frente a toda cuestión por los temas que son decisivos, es decir, se trastoca todo el desarrollo de la filosofía” (*Introducción*, §3, p. 61)⁹⁵. En pocas palabras, el problema no es la evidencia (que llega a un gran nivel de claridad con Husserl, como hemos visto ya), el problema es que las características de ésta para cierta región (la de las ciencias exactas, según Heidegger) orienten la investigación y definan el horizonte al que accede el modo de ver las cosas en la fenomenología husserliana.

Esto adquiere mayor precisión cuando se le vincula a la existencia humana: el tratamiento husserliano “meramente formal” impide determinar su contenido, permitiendo así el desarrollo de los prejuicios que requeriría una búsqueda con la “evidencia científica” como meta. Si identificamos el objeto de la fenomenología con la “conciencia trascendental pura” (como Heidegger cita del párrafo 75 de *Ideas*), el problema es entonces más claro. Problematizar la elección del tema y su tratamiento significa, siguiendo esta línea, criticar frontalmente a la fenomenología.

⁹⁵ No está de más recordar que en esta Tesis no pretendemos aceptar sin cuestionamientos la postura heideggeriana. Rizo-Patrón ha refutado muy bien sus críticas en torno a lo “absoluto” de la evidencia heideggeriana (2012: 287-325). Sin embargo, lo que en este momento nos interesa es seguir la crítica en detalle, sin juzgarla.

Heidegger vuelve a la filosofía griega para sentar una oposición: mientras que esta se mantiene “dentro de la existencia” (*Introducción*, §5, p. 71), es decir, su “campo temático es el ente como mundo y el ser de la vida” (*Introducción*, §5, p. 71), la filosofía moderna tiene un carácter distinto. Esta habría perseguido una conciencia purificada, de modo tal que el mundo (lo que antes estaba siempre ante la vista) tuvo que reelaborarse para encajar con las demandas de la conciencia moderna. Esto explica, además, que la preocupación máxima de las *IL* sea una “clarificación crítico-epistemológica” (*Introducción*, §5, p. 72)⁹⁶. Esta no sería, sin más, la acusación, desde el lugar común, al “teoreticismo” husserliano. El problema de fondo debe verse en conexión con lo que señalábamos en nuestra lectura de *Prolegómenos*: el describir de la fenomenología debe considerar con especial cuidado el contenido de aquello que describirá, para no imponerle metodologías ajenas. El procedimiento, como Husserl señaló desde *IL* y nosotros hemos destacado constantemente, es en “zigzag”.

Se hacen explícitas ahora las dos cuestiones cuya relación traza la crítica a Husserl: “1. ¿Qué clase de ser determinado por qué carácter de ser es la región “conciencia”? 2. ¿Qué pasa para que precisamente esta región (...) [se convierta] en tema de una ciencia que se designará posteriormente como ciencia fundamental de la filosofía?” (*Introducción*, §6, p. 72). Con respecto al orden de estas preguntas y su interrelación no basta quedarnos en lo que dice Heidegger en 1923: “La determinación de los caracteres del ser de un ente se hace posible gracias a la interpretación de la preocupación en la que tal ente, como ente determinado, se encuentra.” (*Introducción*, §6, p. 72) La interpretación, afirma Heidegger, tiene por tema “el modo y la manera del *estar ocupado en algo*.” (*Introducción*, §6, p. 72) Es por ello que debemos acudir al existencial del comprender (del cual la interpretación es un derivado) en *Ser y tiempo*.

El Capítulo V de *Ser y tiempo* es fundamental porque allí encontramos uno de los núcleos de la metodología fenomenológico-hermenéutica heideggeriana: la estructura del “estar-en” o la *apertura* (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, donde se enmarca la “interpretación”

⁹⁶ La preocupación por el “ser en el mundo” o la “existencialidad”, llega aquí después de las investigaciones tempranas de Heidegger (que para Kisiel, son las más “auténticas”). Sin embargo, no se las debe sólo a Dilthey, Kierkegaard o San Pablo, sino, en primer lugar, a Aristóteles, como veremos con la referencia al “poder ser”. El problema moderno es que no parte de esta existencia como poder-ser, sino que parte de un objeto específico (el científico) y de él se retrotrae para determinar una existencia de cierta manera específica (la conciencia), imponiendo sobre esta las demandas de una búsqueda especial, sin permitir, al contrario, que la búsqueda esté dada por la fidelidad hacia su “objeto”.

como posibilidad existencial. Como advertimos desde nuestro primer capítulo, la fenomenología (como disciplina rigurosa ocupada en el problema de la constitución) avanza en zigzag, evaluando a la vez que diseña y ejecuta sus propios conceptos. Asimismo, no olvidemos el pedido heideggeriano con el cual abríamos este capítulo: la necesidad de asumir la investigación filosófica como una “posibilidad de ser del Dasein existente” (ST, Introducción §4, p. 34)⁹⁷.

El ser del *Dasein* se constituye cooriginariamente por la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*)⁹⁸, el “comprender” (*Verstehen*), el “discurso articulador” (*Rede*) y la “caída” (*Verfallen*). Aunque en igualdad de originariedad (*Gleichursprünglichkeit*), la disposición afectiva y el comprender “abren” al *Dasein* (a sí mismo, a las cosas, a los otros y al ser⁹⁹) de una manera que siempre se articula en el discurso; todo ello siempre “arrojado” al mundo, en movimiento cotidiano de caída. Es por esta conjunción de variables que llegaremos a algo como la definición de la cotidianidad del *Dasein* en tanto que “estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del ‘mundo’ y coestar con otros le va su poder-ser más propio” (ST, Primera sección, §39).

La aperturidad es fundamental en tanto que describe lo originario del *Dasein*. En la Segunda sección de *Ser y tiempo* esta se vinculará con algo aún más de base, la temporeidad. Sin embargo, por ahora podemos evadir ese fundamento pues lo que nos interesa (para la comprensión de la *Introducción a la investigación fenomenológica*) es el

⁹⁷ O, en una versión más elaborada: “La interpretación fenomenológica deberá entregar al Dasein mismo la posibilidad de la apertura originaria y dejarlo, en cierto modo, interpretarse a sí mismo. Ella se limita a acompañar esta apertura, con el fin de elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo abierto.” (ST, Segunda sección, §30, p. 159). Ahí yace la importancia de estos párrafos y este “excurso” por la analítica existencial más densa para poder apreciar con claridad las implicancias del método.

⁹⁸ No detallaremos aquí al primero de estos dos existenciales, pero recomendamos la lectura del párrafo 29. Para Heidegger, se trata de un análisis ontológico (existencial) de aquello que a nivel óptico encuentra su correlato en los “estados de ánimo”. No es, de ninguna manera, un análisis psicológico. Sin embargo, da cabida a una comprensión del ser humano que no sea puramente teoreticista. Por eso, también, es que debe tomarse con mucho cuidado la comparación sin más de la “aperturidad” con el “conocimiento del mundo”. En este caso, el conocimiento queda corto frente a la aperturidad posibilitante de la disposición afectiva, que no termina de ser comprendido por el Dasein. Esto signa la condición de arrojado (*Geworfenheit*) del Dasein: “oculto en su de-dónde y adónde pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el ‘que es’, es lo que llamamos la *condición de arrojado*” (ST, Segunda sección, §29, p. 154). Con respecto a la subsunción de esta condición a lo teórico: “Se desconocería completamente el fenómeno de *lo que* el estado de ánimo abre y *cómo* lo hace, si se quisiera poner bajo un mismo denominador con lo abierto lo que el Dasein templado ‘a la vez’ conoce, sabe o cree. (...) Desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la ‘evidencia’ de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí. Pero no menor es la falsificación de los fenómenos cuando éstos son desplazados al campo de lo irracional” (ST, Segunda sección, §29, p. 155).

⁹⁹ Cf. El comentario de Rivera en Heidegger 2012:470.

modo derivado del “interpretar”. El “ahí” que compone el nombre *Da-sein* refiere, justamente, a esta aperturidad esencial. Esta es la condición de posibilidad de, por ejemplo, la espacialidad, pues por “medio de ella, este ente (el *Dasein*) es ‘ahí’ para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo” (*ST*, Primera sección, §28, p. 152).

Como se hará patente con la interpretación existencial unitaria originaria del “ser para la muerte” (*ST*, Segunda sección, Capítulo I), el *Dasein* se comprende ante todo como “posibilidad” o “poder ser”. Esta es “la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*” (*ST*, Primera sección, §31, p. 162). Sin embargo, esta originariedad debe ser asumida con pinzas pues, como ya mencionamos antes, Heidegger prioriza una convivencia de elementos determinantes que no despoje a la esencia de lo humano de su inmersión en el mundo. Esto fue signado anteriormente con el término *Gleichursprünglichkeit*. En ese sentido, mientras la posibilidad es un elemento originario fundamental y aglutinador (bajo ella agrupamos los conceptos de comprender, proyecto, anticiparse y existencia) esta nunca se da sin su correlativa, la condición de arrojado (bajo el cual agrupamos a la disposición afectiva, entrega a sí mismo, el estar-ya-en y la facticidad). Por ello, el “*Dasein*, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades; (...) el *Dasein* es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*” (*ST*, Primera sección, §31, p. 163).

La importancia originaria de la comprensión estriba en que concierne siempre a la constitución entera del estar-en-el-mundo. Estar-en-el-mundo es “poder-estar-en-el-mundo”, por ejemplo, el estar de la ocupación es “la comprensión en cuanto *comprensión común*” (*ST*, Primera sección, §31, p. 166). Esto significa que abre, a su vez, la posibilidad del ente individual. Tanto independientemente como considerado en su totalidad (como “naturaleza”, por ejemplo) se trata de la apertura fruto de la posibilidad del *Dasein*.¹⁰⁰

Con esta exposición, Heidegger cumple con uno de sus propósitos fundamentales, posteriores a la *Destruktion* de la filosofía de la conciencia: la intuición pierde su primacía. Heidegger arguye que esta habría correspondido a la usual primacía de “lo que está ahí”

¹⁰⁰ Debemos hacer una observación marginal al desarrollo discursivo en este punto pero importante para nuestra investigación. Heidegger vincula la aperturidad del comprender con la filosofía trascendental. De hecho, señala que no en vano Kant entendió la tarea filosófica como la pregunta por las condiciones *de posibilidad*. El trascendentalismo sui generis de Heidegger es evidente. El anterior ejemplo sobre la relación entre el “ahí” y la espacialidad prueba como la interrogación a los existenciales se acerca muchísimo a las preguntas de Husserl (Cf. *ST*, Primera sección, §31, pp. 163-164).

(*Vorhandenheit*). Sin embargo, con la descripción esencial existencial aquí planteada, vemos que tanto el pensar como el intuir “son derivados ya lejanos del comprender” (*ST*, Primera sección, §31, p. 166). La misma intuición esencial fenomenológica tendría su fundamento en el comprender, de ahí su importancia repetidas veces mentada en este capítulo.

Por otra parte, la interpretación (*Auslegung*) se concibe como un “desarrollo” del comprender: “En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él (...) [se trata de] la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (*ST*, Primera sección, §32, p. 167). Aplicado, por ejemplo, a la comprensión impropia¹⁰¹ pero auténtica (*echt*) de la cotidianidad del *Dasein* (es decir, a su relación con el mundo en tanto *Zuhandensein*), la característica de la interpretación es su desdoblamiento en la respectividad, es decir, expresarse a través del “algo en cuanto algo”, haciendo énfasis en el “ser para algo”. Como Heidegger ya había mencionado en el capítulo sobre la mundaneidad (Cap. III), “La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de ‘algo en cuanto algo’ es *previa* al enunciado temático acerca de él” (*ST*, Primera sección, §32, p. 167). Es decir, el supuesto “ver puro” es un derivado del ver algo en cuanto algo.

El énfasis típico hermenéutico estaría puesto en los “prejuicios” que el filósofo de Freiburg quiere develar como subyacentes a toda interpretación. Aquí enumera por lo menos tres condicionamientos de este modo de ver derivado: (a) el haber previo (*Vorhabe*) como comprensión total previa a la interpretación, (b) la manera previa de ver (*Vorsicht*), una suerte de “recorte” de la comprensión previa, que enfoca la pre-comprensión hacia cierta interpretación y (c) la manera de entender previa (*Vorgriff*), conceptualidad que se extrae del ente o en la que se fuerza al ente a entrar (*ST*, Primera sección, §32, p. 169). Esto, evidentemente, nos conduce a admitir que “la interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado” (*ST*, Primera sección, §32, p. 169)¹⁰².

¹⁰¹ Aquí, “impropia” debe comprenderse como ontológicamente derivada. No se trata de un calificativo ético.

¹⁰² Una mención al margen pero fundamental para una futura profundización en las diferencias teóricas entre Husserl y Heidegger. Para este, el sentido emerge del despliegue de la interpretación de una manera complejamente explicada: “Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El concepto de sentido abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo (...), el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender” (*ST*, Primera sección, §32, p. 170). Por

Finalmente, el comprender (a) siempre atañe a la totalidad del estar-en-el-mundo; (b) todo comprender del mundo supone también un comprender de la existencia (he aquí su importancia, además de su explicación a partir del *Seinsverhältnis*, como vimos anteriormente) y (c) la interpretación supone (pre) comprensión.

Según la *Introducción a la investigación fenomenológica*, el tema de la conciencia aparece en la fenomenología a pesar de la superación del psicologismo y el neokantismo por el aseguramiento de la posibilidad del conocimiento evidente (acusación con sentido si consideramos que el combate con el que Husserl abre las *Investigaciones lógicas* es contra el escepticismo): “La preocupación se dirige al conocimiento reconocido, porque el conocimiento tiene que tomar sobre sí la tarea de asegurar la existencia y la cultura” (*Introducción*, §6, p. 74).

Para sus acusaciones Heidegger se basa en la obra, de mayor autoclaridad, *La Filosofía como ciencia estricta* de 1910, a la que referiremos más adelante. La “preocupación” presenta cinco características que Heidegger entiende como descubrir, explicitar lo descubierto, mantener lo explicitado, entregarse a lo mantenido y perderse en esta preocupación subordinando toda otra (*Introducción*, §7, p. 76). La preocupación en Husserl, entonces, es “la preocupación por el conocimiento reconocido, siendo este conocimiento reconocido mostrado y mostrable a partir de una fundamento definitivamente asegurado” (Cf. *Introducción*, §7, p. 76). Fundamento que, según la lectura de Heidegger, es la conciencia.

Esta crítica no significa que Heidegger asuma el bando del naturalismo, al contrario. Sin embargo, Husserl habría sucumbido ante la seducción de cierto carácter específico de las Ciencias Naturales: la legalidad que estas alcanzan. Dado que el carácter de los “universales constrictivos” y la normatividad no son ideales ajenos a la filosofía, los objetivos de ambas disciplinas podrían trocarse.

El primer efecto, señala Heidegger, sería la “naturalización de la conciencia”: “El ser anímico, visto como naturaleza, es determinado en el sentido de las categorías de la ciencia de la naturaleza. La organización unitaria de esta mala comprensión es (...) [la] psicología experimental (...). Las leyes ideales son reinterpretadas como legalidades de los meros

eso la pregunta por el “sentido del ser” adquiere tanta importancia y es tan aguda. Se refiere a la pregunta “por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein” (*ST*, Segunda sección, §32, p. 170).

procesos de la conciencia” (*Introducción*, §8, p. 78). Pero la cientificidad de la filosofía debería distinguirse de la cientificidad matemática, en tanto que la aplicación de la segunda no puede hacerse cargo de los problemas filosóficos fundamentales, ni siquiera, de su propia crítica.

En definitiva, Heidegger acusa en Husserl el haber superado a la ciencia natural en su proceder más no en su propósito. Antes bien, Husserl importaría el propósito de cientificidad de las ciencias naturales a la fenomenología. No se trata de una crítica cualquiera, sino más bien algo parecido a una “rectificación” que obedece a los mismos propósitos de cientificidad y rigor de la ciencia matematizada de la naturaleza, aunque para este objeto deba ser restituido el carácter especial del ser de la conciencia. Para ello, se propone una purificación de la conciencia:

La conciencia tiene que ser purificada de toda mezcla de posiciones de la naturaleza. No puede ponerse en ella algo como la conciencia de un *hombre*. Husserl llama “trascendental” a este estar libre de toda posición de la naturaleza. (...) Sin embargo, no se desconecta que este ente es un ente individual, único. El ser de la conciencia es en toda desconexión trascendental de la naturaleza una unicidad individual de la corriente de vivencias (*Introducción*, §8, p. 91).

Ahora bien, la validez (intersubjetiva) de las afirmaciones sobre la conciencia trascendental surge, como hemos visto en nuestro capítulo dedicado a Husserl, del “conocimiento de esencias”, noción que, a su vez, surge de una crítica a la ciencia de la naturaleza. Con ambas variables en mente (trascendentalismo y esencialismo), Heidegger acusará que “En esta doble tendencia de purificación (...) está viva la preocupación por asegurar un campo de objetos que pueda lograr una constricción absoluta” (*Introducción*, §10, p. 91).¹⁰³

Una vez confirmada la “preocupación” directriz de Husserl, Heidegger se pregunta “qué aspecto tiene esta preocupación misma, qué momentos característicos son tenidos en cuenta precisamente para esta preocupación concreta” (*Introducción*, §12, p. 94). La peculiaridad hermenéuticamente más relevante es el “descuido” y en el caso de Husserl, el

¹⁰³ Como ya mencionamos antes, esto no significa que Heidegger haya roto radicalmente con el trascendentalismo, como han querido ver algunos para sumarse a la crítica contra Husserl. Heidegger reconoce una diferencia entre las posibilidades que se habrían abierto a través de “lo trascendental” y lo que Husserl produjo al respecto. Rescata que a Husserl se lo interpretó mal (“su obra *Ideas* sólo se vio en conexión con la filosofía de su época” *Introducción*, §10, p. 92) y que por último habría que ir más allá de ella misma: “Lo esencial es que aquí se hizo algo, que los temas avanzaron. La autointerpretación carece de importancia. Donde se hace algo efectivo, la mayoría de las veces quien lo hace no sabe de qué se trata” (*Introducción*, §10, p. 92). Recordemos también la férrea defensa al idealismo trascendental en *Ser y tiempo* como “la única posibilidad adecuada de una problemática filosófica” (*Ser y tiempo*, Primera sección §43, p. 225).

descuido más importante sería el del ser de la conciencia, coincidiendo con lo que vimos en *Prolegómenos*. Dado que “Para nosotros la cuestión principal es comprender la conciencia en lo que toca al carácter de su ser” (*Introducción*, §13, p. 99), el problema en el planteamiento de Husserl habría estado en que genera “una preocupación deficiente de manera que la preocupación no puede llegar a aquello de lo que se ocupa de acuerdo con su propio sentido (...). Bajo la mirada está una supuesta carencia de la existencia humana que debe ser eliminada fundamentalmente mediante el trabajo de dar seguridad absoluta a las normas” (*Introducción*, §13, p. 99-100).

A su vez, la preocupación haría evidente su carencia en el *Apéndice*, pues “se apoya en aquello que descuida”. Demostrando cómo sería la existencia desprovista de la validez absoluta, la preocupación husserliana se basa en argumentos existenciales para justificar su propósito. “Esto es lo que no se dice del sentido auténtico de toda argumentación que se cree capaz de asustar al escepticismo. La preocupación por el conocimiento reconocido no es otra cosa que *la angustia ante la existencia*.” (*Introducción*, §14, p. 105).

A partir de todo lo mentado, Heidegger vincula a Husserl con Descartes de una manera, en primera instancia, simple: ¿cuál es la primera relación entre “conocimiento reconocido” (constricción universal o rigor matematizado) y conciencia? La respuesta son los textos del filósofo francés. A la Parte segunda de la investigación heideggeriana habrá que aproximarse con cuidado, pues el filósofo conecta con erudición y sutileza la ontología cartesiana y la ontología escolástica, identificando a su vez su origen aristotélico.

La constatación de los intentos fallidos por preguntar acerca de la “constitución peculiar” de la existencia humana demostraría la incapacidad de superar el dominio de la ontología clásica (antigua) sobre toda interpretación de la vida y la existencia. A ello obedece aquella mención, utilizada por nosotros a manera de epígrafe, referida a la insuperabilidad de la definición del hombre como *animal rationale*. Entonces, Heidegger buscará demostrar la incompatibilidad del esquema conceptual mencionado con este particular objeto de investigación.

Pero ¿por qué apelar a la historia? ¿Por qué, como decía en *Prolegómenos*, indistinguir filosofía sistemática de historia de la filosofía? Esto se sostiene, no solo en consideraciones epistémicas, sino existenciales: nuestra existencia es siempre históricamente condicionada, “la historia no es algo sin importancia que está detrás de nosotros y es ocasión para las

labores de las ciencias del espíritu, sino que la historia es algo que nosotros mismos somos (...) importa revelar, antes que nada, el pasado” (*Introducción*, §18, p. 121). Es ante esta situación que Heidegger propone su concepto de destrucción positiva (*Destruktion*). Pero, atención, no se trata de un mero trabajo historiográfico, al contrario, la crítica que la destrucción dirige no tiene por objeto el pasado, sino el presente: “nuestra existencia de hoy día, en la medida en que está cubierta por un pasado que se ha vuelto inauténtico (...) La refutación no es el propósito de la destrucción. Se trata, más bien, de “revelar el tema de la existencia” (*Introducción*, §20, pp. 125-126). La justificación de este condicionamiento histórico estribaría en la estructura originaria de la aperturidad (*Verstehen y Befindlichkeit*) que, como vimos al acudir a *Ser y tiempo*, sugiere que todo proyecto se halla enmarcado (arrojado) en ciertas posibilidades previas¹⁰⁴.

La *Destruktion* demostraría que la preocupación husserliana por la conciencia (indiferente al acto consciente particular de “este” hombre) se retrotrae al campo “descubierto” por Descartes cuyo especial vínculo con lo lógico-formal (“la relación especie-ejemplar”) encuentra sus verdaderas raíces, ya olvidadas por la propia historia de la epistemología, en el θεωρεῖν griego. Esto no significa que disminuya la influencia de este cauce histórico, al contrario, existe subterráneamente a pesar de su olvido.

Si la acusación heideggeriana en la *Introducción* es por la falta de tematización del ser de la conciencia en la fenomenología trascendental (coincidentemente, como vimos, con los *Prolegómenos*), al retrotraerse hacia Descartes, buscará el carácter de ser de la *res cogitans*. Su estrategia es partir por el carácter de ser de lo *falsum*: si la verdad es ser, la falsedad será no ser, ¿cómo y de dónde surge lo *falsum* considerando la proveniencia de Dios de aquello que *es*?

En primera instancia, el juicio se identifica como el tipo de acto donde el error puede hacerse presente. Sin embargo, sin más noticia que esa: “Sólo sabemos negativamente qué es el *judicium*: aquella *cogitatio* en cuyo ser se funda, de acuerdo con su ser, la *falsitas*”

¹⁰⁴ ¿Y cuál es el hilo conductor de esta “destrucción”? ¿Qué elementos conceptuales persigue si es que la conciencia, como tal, sólo se abre en la modernidad? Creemos que la guía heideggeriana es el ser (la ontología) pero con los especiales énfasis del ser-verdad, el ser de la existencia y el ser en general. El problema de la “validez”, por ejemplo, deja en claro esta perspectiva: Heidegger menciona un enredo en la suscripción moderna al ideal griego. La verdad, en su sentido original (ἀλήθεια), habría sido una “constitución fundamental de la vida misma” (*Introducción*, §20, p. 127), más allá del mero carácter teórico. Sin embargo, la verdad comprendida como “validez” se entrapa en el juicio y el conocimiento teórico, sin extender sus fronteras a su ámbito original en la relación con la existencia.

(*Introducción*, §26, p.147). A su vez, ubica la raíz del juicio errado en la voluntad: Dios no es la única causa de lo que capto, antes bien, puede no ser la causa en el caso, por ejemplo, del error. Heidegger cita a Descartes para afirmar que el motivo del error se encontraría en la confluencia de “la facultad de conocer que hay en mí, y de la facultad de elegir (...); esto es, de mi entendimiento y mi voluntad”. (Descartes, *Meditatio* IV, citado por Heidegger en *Introducción*, §27, p. 153).

Por tanto, debemos dirigirnos al concepto de libertad que subyace a la comprensión cartesiana de la voluntad. Esta se caracteriza por la “*absentia coactionis et determinationis*” (*Introducción*, §27, p. 156), un concepto escolástico que se diferencia del agustiniano (donde la *determinatio* es lo constitutivo de la *libertas*). Sin embargo, Heidegger sostiene que la libertad se termina comprendiendo como la confluencia de ambos conceptos: “*absentia coactionis*, pero a pesar de ello como un *determinari*” (*Introducción*, §27, p.157). La libertad sería, entonces, el estar determinado hacia algo que el intelecto propone. Así, “cuanto más originaria es la *propensio* a lo *bonum*, más auténtica es la libertad del obrar. Un obrar que está enteramente bajo la voluntad de Dios, es absolutamente libre. (...) Soy propiamente libre cuando me dirijo hacia algo *quod intelligo*” (*Introducción*, §27, pp. 157-158)¹⁰⁵.

Así, Descartes se ubica en la disputa de manera más cercana a Agustín, aunque conservando la definición aristotélica como “nivel inferior” de la libertad: “La *indifferentia* es el *infimus gradus libertatis*” (*Introducción*, §27, p. 162):

Lo que, en términos teológicos se designa como el obrar de la gracia de Dios, lo transpone Descartes a la relación del entendimiento que influye en la voluntad. La *clara et distincta perceptio* adopta el papel de la gracia. (...) Como pertenece al ser de la voluntad la *determinatio a un bonum*, es el entendimiento el que proporciona a la *voluntas* el *perceptum* en tanto que *prosequendum*. Cuando más estrechamente se mantenga la *voluntas* en lo aprehendido clara y distintivamente, más propiamente el ser humano es lo que es (*Introducción*, §27, p. 162-163).

Lo que, en primer lugar demostraría esto, es que la base de los principios cartesianos se demuestran con algo que “nada tiene que ver con un conocimiento puramente racional” (*Introducción*, §27, p. 163). En Descartes operaría una suerte de “desteologización” de los mismos argumentos (como vimos en el párrafo anterior): “Ser libre significa: mantener en el juicio la *inclinatio* a la *clare et distincte perceptum*” (*Introducción*, §28, p. 164). No obstante, en tanto naturaleza humana, admite un *defectus*. Es decir, la *regula generalis* de

¹⁰⁵ Según Heidegger, esta sería una postura en defensa del jansenismo antes que del jesuitismo.

la libertad (la percepción clara y distinta) puede ser obviada por una no-determinación hacia el *perceptum*. “*Errare es un usus libertatis non rectus*” (*Introducción*, §28, p. 165). En tanto que el error *es* (es decir, es una *res*), Dios es causa suya. Sin embargo, ya que el error es un “*non rectus usus*” surge de la voluntad humana. Apoyándose en Tomás (ST I, q. XLIX, a. II), si bien el efecto de una causa (causa segunda: el hombre) puede ser deficiente, la causa primera es suya sin perder entidad ni perfección, es decir, el defecto no surge de Dios.

De esta manera, Heidegger arriba a la conclusión de que “El *esse creatum* es la determinación fundamental en la explicación del *errare* y del ser de la *libertas*. Errar es dañar al auténtico ser del ser creado del hombre.” (*Introducción*, §28, p. 166) Así, a la aprehensión clara y distinta como característica unitaria de la *res cogitans*, se debe sumar la de *creatum esse* como determinación fundamental.

Al parecer de Heidegger, ambos caracteres que vinculan a la *res cogitans* encuentran su elemento común en el *esse verum*, pues el “ser percibido” puede identificarse con el “ser verdadero” y, a su vez, el *esse creatum* se entiende como *esse bonum et verum* (*Introducción*, §28, p. 166). Por ello, es menester retroceder al fundamento de “lo verdadero” en Tomás: la pregunta tomista, dado que la verdad no es una cosa corpórea, es por la relación entre lo *verum* y el *ens*. Se dice, entonces, que “Lo *verum* es un modo del *ens*.” (*Introducción*, §29, p. 169). La clave para la interpretación del sentido de lo *verum*, señala Heidegger, estaría en el concepto ambiguo de *convenientia*. Sin embargo,

Esta interpretación del parecer de Aristóteles de que el ser de la *ἀλήθεια* está en la *διάνοια*, muestra la tendencia, viva en la escolástica, de justificar de forma independiente proposiciones que son simplemente propuestas por Aristóteles, y cuya fundamentación se obtiene a partir de una investigación de las relaciones de las tendencias inquisitivas de la investigación. A partir de la argumentación total se pone de relieve cómo Tomás quiere mantener la autoridad de Aristóteles y de este modo fundamentar una teoría completa de la *convenientia* (*Introducción*, §29, p. 180)

Lo que llega hasta Descartes es la vinculación entre lo *verum* y el ser del *intellectus* (el problema conocido de metátesis de lo teórico a toda región posible de verdad), ignorando el sustrato onto-teológico que aún lo determina. “El ser divino, en el sentido del ser cognoscente, es el originario ser de la *veritas* de manera que por este ser originario queda determinado el ser auténtico de lo *verum* en el hombre, además del ser inauténtico de lo *verum* en la *res*” (*Introducción*, §31, p. 182). Así, la pregunta a la que se dirige Heidegger es por el ser de Dios, en tanto que es “dentro del ser de Dios” que se configura

el ser de la verdad. Sin embargo, según Heidegger, una cierta concepción del ser de lo creado sería lo que determina al ser increado (Dios) y no a la inversa. Esta es la base, dice el filósofo de Freiburg, de la teología negativa.

A partir de las cinco determinaciones que hace Tomás de Dios por la vía negativa, Heidegger extrae las características del *ens creatum* (con la mente puesta, de una vez, en los griegos): el *πραγμα* es *κινούμενον* (sometido al movimiento), *ποιούμενον* (producido/causado), *μεταβλητικόν* (contingente), *καλόν* (bello/bueno), *τέλειον* (tendiente a un fin). Para Heidegger, entonces, el *esse creatum* está visto a partir de las categorías de la ontología griega. Por ello, “no se plantea ninguna pregunta originaria, sino que se ve a Dios, desde el comienzo, en la perspectiva y en la determinabilidad del ser que han sido heredadas de la ontología tradicional (...) Por consiguiente, esta ontología predetermina el ser específico del conocer, el ser de la preocupación de conocer, y, a la vez, predetermina – ya que lo *verum* es lo que importa al conocimiento– aquello hacia lo que se dirige la preocupación” (*Introducción*, §33, p. 196). De esta manera, desde la ontología aristotélica hasta Descartes no habría ningún avance, sino solamente ocultamiento. No obstante, hay que añadir que la ciencia para Descartes, según las *Regulae ad directionem ingenii*, es conocimiento *certa et evidens*. La ciencia francesa de la época cartesiana, orientada sobre todo por las matemáticas y las ciencias naturales, tenía como premisa el rechazo de los conocimientos “probables”, no certeros. De esta manera, surge una delimitación del conocimiento, que ha de orientarse exclusivamente hacia aquello con lo que nuestra cognición es capaz de lidiar con certeza (de acuerdo a las demandas de la idea de ciencia mencionadas). Así, como Heidegger dice bien, “se configura una *esfera totalmente determinada de objetos* que tienen la peculiaridad de entrar en consideración como posibles objetos del conocimiento científico.” (*Introducción*, §36, pp. 207-208). De esta manera, la regla “configura de antemano los objetos específicos que le corresponden.” (*Introducción*, §36, p. 208).

El problema es que esta determinación formal traza una red por la que solamente ciertos objetos son capaces de cruzar: en la teoría cartesiana, se puede concluir, al momento de determinar la ciencia como *cognitio certa et evidens*, “no se habla del objeto de la ciencia (...). Toda la reflexión se lleva a cabo sin que actúe ninguna orientación hacia un determinado ámbito de ser, sino que es una reflexión totalmente formal. (...) Los objetos deben ser tales que, en tanto que aprehendidos, no puedan producir nada de incertidumbre.

(...) A partir de la idea de ciencia se prefigura la constitución fundamental de sus posibles objetos.” (*Introducción*, §36, p. 212). Heidegger afirma que esta determinación del objeto y el método a partir de las demandas de una idea de la ciencia tiene como consecuencia una restricción que impide, por ejemplo, una ciencia de la historia. Por ello, Heidegger señala “No es casualidad que en la fenomenología de hoy se dé esta misma imposibilidad de comprender, precisamente por esta incapacidad fundamental, el conocimiento de las ciencias del espíritu. (...) El suelo para esta tendencia específica de enemistad con la historia se encuentra aquí, en Descartes” (*Introducción*, §36, p. 213).

Si lo *verum*, como hemos visto, ya tenía una particular determinación como *esse creatum*, con la regla cartesiana de la certeza, se limita aún más el objeto, pues esta revela “la específica preocupación de la certeza. Muestra que la preocupación del conocer no se detiene en un ente *qua* ente y no se dirige a los objetos teniendo en cuenta su contenido quiditativo, sino el modo de su aprehensibilidad” (*Introducción*, §37, p. 220). En lugar de limitar la regla a su ámbito originario, ésta se generaliza¹⁰⁶.

Finalmente, en el encuentro con el *ego sum*, Descartes mismo advierte del cuidado necesario para la determinación de su *esse*, sin trocarlo en otra cosa. Sin embargo, lo que Descartes busca debe estar en concordancia con su *regula generalis*. “Quiero discutir mi existencia teniendo en cuenta un carácter de definición tal que satisfaga la regla”, dice Heidegger (*Introducción*, §42, 238). Así, lo absolutamente cierto será que soy una *res cogitans*.

Por todo ello, Heidegger puede concluir que las primeras consecuencias (para la modernidad) de la particular “orientación” de la filosofía hacia lo *certum* es la comprensión predeterminada del ser de la conciencia y la imposibilidad de aprehender “fenómenos tales como espíritu, vida (fenómenos que están constantemente ligados con la conciencia), en la medida en que nos aproximamos a estos fenómenos con categorías específicas” (*Introducción*, §44, p. 248). Esto significa que la búsqueda en el *cogitare* no pregunta por el ser específico de éste, a la vez que la tendencia de la investigación limita las posibilidades de encontrar a la cosa misma desde el comienzo. Así, las determinaciones del ser de la *res cogitans* son tomadas (inapropiadamente) de la ontología tradicional, en

¹⁰⁶ “Todo el camino de la duda no muestra otra cosa que el peculiar sometimiento a la *regula generalis*. Sobre esta base Descartes pone de relieve una asombrosa radicalidad del filosofar. No obstante, hay que negar que el origen de la regla misma sea filosóficamente radical” (*Introducción*, §41, p. 232).

una transformación sincrética de categorías: del ὄν ποιούμενον griego al *esse creatum*. Sin embargo, si se mira correctamente al ὄν ποιούμενον no es el ser creado de Dios, sino el “fenómeno de la existencia concreta” (*Introducción*, §45, p. 252). No obstante, una vez que se asume (desde el olvido del problema del ser) todo el proceso que conduce hasta las determinaciones de la *res cogitans*, se “obstruye la posibilidad de acceso al ser genuino de la *res cogitans* (...) [y] este buscar y este encontrar, en sí mismos, dan lugar a una carencia de necesidad muy determinada de preguntar por el ser de la *res cogitans*. El *certum esse* tiene la primacía de la predicación del ser. Toda ulterior cuestión del ser está determinada y guiada por ella” (*Introducción*, §45, p. 253).

No obstante, “sería erróneo identificar la doctrina husserliana con la de Descartes” (*Introducción*, §46, p. 256). Esta distinción refiere a lo que Husserl entiende como “contenido de la conciencia” aunque con respecto al ser de la conciencia y el “sentido” del *esse certum*, “Husserl se mueve totalmente en la dirección de Descartes” (*Introducción*, §46, p. 256)¹⁰⁷. Lo que revela Heidegger es que Husserl tiene una tendencia que concuerda con la de Descartes: la preocupación de la “certeza”¹⁰⁸.

Por ello, Heidegger señala que la reducción husserliana “no tiene la tarea positiva de criticar al ente, respecto de la certeza o incerteza, sino de volverlo temáticamente apto para ser tratado en la ciencia buscada [la ciencia acerca del *fundamentum*]” (*Introducción*, §46, p. 260). Mientras la *remotio* cartesiana pretende un punto cero de partida, la reducción husserliana busca un cambio de actitud para ubicarse ante la totalidad del ser. No obstante, en la intencionalidad se encuentra algo de suma importancia: el *cogito* no es más sólo el asunto del ego, sino que incluye el “hacia qué” de su dirección. Según Heidegger, “Con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental.” (*Introducción*, §46, p. 261)

La diferencia entre Husserl y Descartes se muestra, entonces, en cómo Descartes no tematiza a la *res cogitans*, mientras que en Husserl la *intencionalidad* (como tematización principal de la conciencia) se convierte en el núcleo de su investigación. A Husserl no le

¹⁰⁷ Al respecto dice “Incluso hoy más que antaño, quiere sobrepasarle en esa dirección para comprenderla de una manera totalmente absoluta.” (*Introducción*, §46, p. 256). Como dijimos en un inicio, se trata de haberse separado de la naturalización de la conciencia en su proceder, más no en su propósito.

¹⁰⁸ Heidegger hace referencia a la preocupación que se expresa en el título de una de las obras de Husserl que más adelante veremos: la preocupación por una “ciencia estricta” o “rigurosa”.

interesará la proposición ontológico-formal que vimos como objetivo cartesiano. Con la intencionalidad, las reflexiones de Husserl develan su verdadero carácter: “La reflexión no es sobre los procesos psíquicos, sino sobre el modo del comportamiento respecto del mundo objetivo.” (*Introducción*, §46, p. 262). Por ello, dice Heidegger, es un error calificar a la fenomenología como “psicología trascendental” (que sería la explicación de Scheler). El “acto” husserliano tiene un sentido distinto al “acto” psíquico; y esto se debe a la *intencionalidad*. Por ello, dice Heidegger, es posible la investigación del ente. Así, insiste en que “por vez primera en la historia de la filosofía, se pone de hecho la base para una investigación ontológica, de manera que se pueden dar pasos en el modo de la investigación científica y no en la forma de la mera reflexión.” (*Introducción*, §46, p. 262).

Así, el desarrollo de la fenomenología hacia una “ciencia de la razón” sería algo subsidiario. Heidegger señala que su interés es continuar con el desarrollo de la “fenomenología como posibilidad (...) [que] sólo podemos continuar desarrollándola si regresamos a sus raíces vivas.” (*Introducción*, §46, pp. 262-263). Por ello es la intencionalidad el índice fundamental que permite una ontología: la reflexión sobre el acto es también la reflexión sobre su objeto mentado y “el cómo de su ser-objeto” (*Introducción*, §46, p. 263).

Pero, a pesar de las diferencias, la preocupación cartesiana por el conocimiento habría alcanzado en la fenomenología “un nivel superior de excitación”, limitando las posibilidades de encuentro con el ser de la conciencia. Aunque la reducción se distinga, como hemos visto, de la duda cartesiana, aquella presupone los logros de esta. La conciencia como objeto inmediato se asume como trivialidad evidente (por influencia de la absorción inglesa de Descartes). Así “En Husserl el *cogito sum* no sólo no se discute, sino que es aceptado como comprensible de suyo” (*Introducción*, §47, p. 266). La preocupación de la certeza, dice Heidegger, será una preocupación por el desarrollo de la ciencia. Al determinar de esta manera la investigación “se obstruye (...) la posibilidad de que venga a nuestro encuentro el ente como ente, de acuerdo con su carácter de ser, dado que el ente viene a nuestro encuentro como posible región de una ciencia” (*Introducción*, §47, p. 268). Por ello, Heidegger señala que la tematización debe ser hecha “en sentido inverso, preguntando por el ser específico como tal” (*Introducción*, §47, p. 268). De esta manera, “surge la tarea fundamental de ir por primera vez más allá de esta teorización para

alcanzar nuevamente, a partir de la existencia misma, la posible posición fundamental” (Introducción, §47, p. 268).

En consecuencia, la preocupación por la certeza desfigura, a decir de Heidegger, lo positivo de la fenomenología. Así, a la intencionalidad, por ejemplo, se la entenderá siempre de manera “teórica”. Según Heidegger, “el mencionar teórico proporciona el fundamento de toda relación intencional de una cierta complejidad” (Introducción, §48, p. 271). Así, todo acto tendrá a la base un “representar”. Por ello, En conclusión, “no se llega a comprender la vida misma en su ser auténtico ni a responder a la cuestión del carácter de su ser. (...) Se quiere hacer una filosofía acerca de la existencia sin tener que preguntar por ella.” (Introducción, §48, p. 274).

Por ello propondrá a la existencia como anterior a la intencionalidad. “Ser, en el sentido de *ser-en-un-mundo* quiere decir *estar-descubierto*, estar visible en un mundo. El carácter de descubierta de la existencia es ante lo que la preocupación [husserliana] está en huida.” (Introducción, §49, p. 282)¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Es esto lo que vimos que en *Ser y tiempo* se llamará aperturidad del *Dasein*.

CAPÍTULO III

El propósito husserliano tras el giro trascendental

Nuestra revisión de la crítica de Heidegger a la fenomenología fallaría en justicia si no nos detuviéramos atentamente ante el giro trascendental husserliano y sus motivos, según la exposición de su propio autor. Hasta ahora le hemos seguido la pista a la acusación principal heideggeriana: el problema de la indeterminación del ser de la conciencia que, a través de su olvido, asume presupuestos ontológicos cuya raíz llega hasta Aristóteles e impide la correcta tematización de la existencia humana priorizando un ideal de ciencia rigurosa. Una correcta tematización de la vida fáctica, nos dice Heidegger, tendría repercusiones sobre el método fenomenológico, cuya descripción debería asumirse aceptando las condiciones que el existencial del comprender demanda. Es decir, la transformación hermenéutica de la fenomenología se sigue necesariamente de la tematización atenta del *Dasein*. Nuestro propósito final es cuestionar la pertinencia del argumento heideggeriano, y descubrir aquello que deba mantenerse. Pero antes debemos acudir a los textos a los que Husserl se aboca, luego del descubrimiento de la reducción en 1905¹¹⁰. Entre la obra significativa (y pública) en este periodo, además de *Ideas I*, encontramos a *La idea de la fenomenología* (lecciones de 1907) y *La filosofía como ciencia estricta*¹¹¹ (1910-11). A los tres acudiremos a continuación.

Esta etapa, posterior a las *Investigaciones lógicas*, se ha interpretado como fruto de un “giro trascendental” husserliano, y se leyó por mucho tiempo como el motivo principal de la ruptura entre Husserl y Heidegger, tal como Rizo-Patrón menciona al criticar la aproximación de W. Biemel (2012:291). Por otro lado, siguiendo a Mohanty (*The Development of Husserl's Thought*), el especialista irlandés Dermot Moran sostiene que el giro idealista y trascendental que rompe con sus seguidores realistas originales (como

¹¹⁰ Seguimos aquí el estudio de Dermot Moran al respecto (2011:141-147).

¹¹¹ Este es el mentado artículo de la revista *Logos*, también conocido en lengua castellana como *La filosofía como ciencia rigurosa*, por la traducción de García-Baró.

Ingarden o Conrad-Martius) se produce entre 1905 y 1906, y aunque se revela en sus clases de Göttingen entre esos años, recién se publica con *Ideas I* en 1913 (2011:134).

En esta fase de la fenomenología, vemos una ampliación de sus objetos de estudio (al ir más allá del análisis, en *IL*, de los actos cognoscitivos), un refinamiento del trato eidético (tanto por la aclaración del propósito científico de la fenomenología en el artículo de *Logos*, como por la agudización de la relación entre hechos y esencias en *Ideas I*) y una separación tajante del naturalismo al proponer un “cambio de actitud” a través del método de las reducciones y descubrir con ello el ámbito constituyente de la región trascendental.

Dermot Moran lo explica de la siguiente manera:

[Husserl] Se dio cuenta de que la fenomenología podía contribuir no sólo a la región de las experiencias conscientes, sino a todas las regiones materiales del ente, a cada campo de ‘esencias materiales’ (*Ideas I* §10) desde la geometría hasta la moralidad. (...) El hecho de que hubiera entrado a la fenomenología a través de la filosofía de la lógica resultó ser meramente accidental, un hecho contingente de su propia biografía, más que el único modo de acceso a los terrenos fenomenológicos (2011:122-123).

En consecuencia con ello, “mientras la fenomenología crecía también se volvía una empresa cooperativa, de hecho, una empresa de ‘tareas infinitas’.” (Moran 2011:122). Y, todo ello impulsado por el método de las reducciones como vía definitiva para escapar a la psicología descriptiva y los malentendidos naturalistas:

Para acceder al plano de la conciencia pura y para estudiar las formaciones esenciales que ahí se encuentran, se requería una nueva metodología, una que implicara la “suspensión” de nuestra actitud natural hacia el mundo, así como la aplicación de varias “reducciones” fenomenológicas y trascendentales, para descubrir la peculiar estructura acto-objeto, que en *Ideas I* es llamada la “estructura noético-noemática” de los actos intencionales. No era suficiente reflejar en términos naturalistas los desarrollos de los actos cognitivos, se necesitaba purificar trascendentalmente su propio modo de acceso al plano de la conciencia (Moran 2011:133).

Aunque lo trascendental nos remita a la filosofía de I. Kant, la propuesta husserliana es particular, pues

Husserl es kantiano en el sentido de que se han de buscar las *condiciones de posibilidad del conocimiento* en general. Pero (...) como lo remarca acertadamente Eugen Fink, la preocupación de Husserl no era tanto la constitución de la objetividad como la constitución del mundo (...). Husserl quería tener una conciencia en su ‘propia esencialidad’ a través de revisiones muy descriptivas de los actos conscientes y de sus contenidos y objetos, pero también enfocándose en el modo como los significados y los objetos surgen en la conciencia, dedicando sus inquietudes a la noción de ‘donación originaria’.” (Moran 2011:137).

Por otro lado, el estudioso alemán Klaus Held (2003) explica que la fenomenología deviene trascendental en dos sentidos, siguiendo el propósito inaugurado por Kant: a) sobre la base de la reflexión, observa el “cómo” del aparecer de los objetos, y b) en tanto

que eidética, la fenomenología determina lo a priori de la conciencia. No obstante, coincide con Moran en que el planteamiento kantiano no es suficiente. Asimismo, el filósofo danés Dan Zahavi enfatiza que Husserl no entiende al sujeto trascendental a la manera kantiana (“como un sujeto abstracto, ideal, general o transpersonal”, 2003:48¹¹²), sino como siendo el mismo que la subjetividad empírica. No se trataría de dos sujetos distintos, sino de dos diferentes auto-aprehensiones (una primaria y otra secundaria, objetivante).

Ante todo esto, debemos mantener en mente que Husserl utiliza el concepto “trascendental” en un sentido muy laxo, esto es, “el motivo de la pregunta reductiva acerca de la postrera fuente de todas las formaciones cognoscitivas, la reflexión del cognoscente en sí mismo y su vida cognoscente” (*Crisis* §26, citado por Moran 2011:137). Nosotros, por otra parte, creemos que el método de las reducciones y el abordaje de lo fenomenológico desde el trascendentalismo se impone para poder superar las comprensiones previas que exigen tomar postura dentro de las fronteras de la oposición inmanencia / trascendencia. O, nuevamente en palabras de Dermot Moran, “Husserl reacciona contra la tradición de la filosofía moderna que había priorizado la epistemología, y había interpretado el problema del conocimiento como un problema de cómo la subjetividad se trasciende a sí misma para alcanzar el mundo objetivo” (2011:144). Sólo a través de este recurso se podría cumplir con el propósito crítico y de filosofía primera que la fenomenología se traza, como explicaremos en este capítulo.

3.1 El sentido y la necesidad de las reducciones

El método de las reducciones sufre tantas modificaciones cuanto de indeterminadas tiene sus etapas. Sin embargo, como señala Dermot Moran, este método es el eje del progreso fenomenológico, pues “es generalmente cierto que Husserl avanzó a través de diferentes etapas de la fenomenología por una aplicación progresiva y refinada de la metodología central de la ‘reducción’ que emergió como un instrumento filosófico alrededor de 1905” (2011:123). Lo que el método busca, a decir del investigador irlandés, son dos principios:

- a) Evitar los lugares comunes de la psicología “del sentido común” y las teorías científicas de amplia difusión.
- b) Retornar a las estructuras de la subjetividad sin asumir presupuestos ajenos. (Moran 2011:142).

¹¹²“as an abstract, ideal, general, or transpersonal subject”

Por otro lado, Klaus Held asume una explicación metafilosófica: si la fenomenología sólo considerara a las esencias permanecería sólo “a las puertas de la filosofía”, en tanto que la filosofía se ocupa del conocimiento de la totalidad (*knowledge of the whole*) (2003:17).¹¹³ Advirtiendo esto, según Held, Husserl perfecciona el método para ocuparse del “mundo” en tanto que totalidad. Para ello, como se explica en *Ideas I*, hace falta un “cambio de actitud”, reemplazando la “actitud natural” (que prioriza la creencia en los objetos como existentes –es decir, tomando postura con respecto a su existencia–, al margen de la correlación) por la “actitud fenomenológica”. El cambio de actitud sería un requisito en tanto que en “actitud natural” la dirección de la conciencia hacia el mundo se mantiene sin tematizar. El fenomenólogo, en cambio

ya no se ocupa de los objetos tomados como existentes, sino de los objetos tomados en el Cómo de su apariencia no tematizada y en la incrustación de esta apariencia en la conciencia de horizonte. (...) La mirada del fenomenólogo está doblada hacia atrás, sobre el aspecto subjetivo (...). En pocas palabras: el análisis fenomenológico tiene la cualidad de la reflexión (2003:20-21).¹¹⁴

Esta reflexión, según cree Husserl en *Ideas I*, será subsidiaria de la “suspensión” de la tesis de la actitud natural. Es decir, el fenomenólogo no deberá estar interesado en la existencia de sus objetos. En ello consiste la *epoché*, elemento fundamental de la fenomenología trascendental, condición de posibilidad de la tematización del mundo como totalidad (Held 2003:21).

Ahora bien, si la *epoché* es la suspensión de la validez de la tesis ingenua de la actitud natural (de ninguna manera la “anulación” o “duda” del mundo), la reducción trascendental es la re-conducción (*re-ducere*) hacia la correlación subjetividad-mundo, hacia la fundación trascendental de la actitud natural (*Ideas I*, §§31, 32 y 50). De esta manera, tras la liberación de los prejuicios ontológicos que la *epoché* posibilita, la reducción nos advierte de nuestra capacidad constitutiva. En este marco, será importante tener en claro que de ninguna manera las reducciones significan un “retroceso” hacia la conciencia natural, al contrario, se trata de ganar un ámbito más amplio de investigación. En palabras de Dan Zahavi:

¹¹³ Como lo explica Moran en una bella cita, “La filosofía genuina quiere descubrir la fuente de todos los significados que encontramos en el mundo” (2011:137).

¹¹⁴ “no longer focuses on objects taken as existing, but rather on objects in the How of their unthematic appearance and in the embedding of this appearance in horizontal consciousness. (...)the phenomenologist’s gaze is bent back upon the subjective aspect (...). In short: phenomenological analysis has the quality of reflection.”

La *epoché* y la reducción no involucran un giro exclusivo hacia la interioridad, tampoco implican ninguna pérdida. Al contrario, el cambio fundamental de actitud hace posible un descubrimiento decisivo y debería consecuentemente ser entendido como una *expansión* de nuestro campo de investigación (cf. *La crisis de las ciencias europeas, Meditaciones cartesianas*). Husserl mismo compara la actuación de la *epoché* con la transición de una vida bidimensional a otra tridimensional (cf. *La crisis de las ciencias europeas*) (2003:46)¹¹⁵.

De esta manera vemos ya los contornos del giro trascendental: la consideración filosófica del objeto en tanto que aparecer (a una conciencia) conlleva la consideración de la subjetividad, aunque no en términos psicológicos sino trascendentales. Entender los objetos físicos implica comprender la subjetividad donde los mismos se manifiestan. Esto, teniendo en cuenta que la subjetividad trascendental es la condición de posibilidad de la aparición de los objetos.

A continuación revisaremos el tratamiento del método en los textos husserlianos mencionados en la introducción a este capítulo. No obstante, mantengamos en cuenta que “En general (...) no está claro cómo distinguir las diferentes etapas y grados de la reducción (...) Aunque [Husserl] habló de la necesidad de una ‘teoría sistemática de las reducciones fenomenológicas’ (*Ideas I* §61), en la práctica fue muy laxo al distinguir entre los diferentes modos de aproximarse a ellos” (Moran 2011:142)¹¹⁶.

En las lecciones *La idea de la fenomenología* (1907)¹¹⁷, Husserl demuestra la necesidad de un método filosófico que no se alimente de los prejuicios de las ciencias naturales. La incapacidad de la epistemología (que se expuso ya en las *Investigaciones lógicas*) para explicar la relación entre el conocimiento y su objeto debería ser suficiente motivo para buscar este nuevo método:

Si el sentido mismo y el valor del conocimiento natural como tal, junto con todos sus recursos metodológicos y todo su aparato de fundamentaciones exactas, se han vuelto problemáticos, entonces esto afecta también a cada principio extraído de la esfera del conocimiento natural que pueda ser considerado como un punto de partida y a cualquier método presuntamente exacto de fundamentación (*IF*, Primera lección, p. 85).

¹¹⁵ “The *epoché* and the reduction do not involve an exclusive turn toward inwardness, and they do not imply any loss. On the contrary, the fundamental change of attitude makes possible a decisive discovery and should consequently be understood as an *expansion* of our field of research (Hua 6/154, 1/66). Husserl himself compares the performance of the *epoché* with the transition from a two-dimensional to a three-dimensional life (Hua 6/120).”

¹¹⁶ Dermot Moran cita a Philip J. Bossert, *The Origins and Early Development of Edmund Husserl's Method of Phenomenological Reduction*, 1973 y a Iso Kern, *The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl*, 1977

¹¹⁷ En adelante *IF*.

En el artículo de *Logos, La filosofía como ciencia estricta* (1910-1911)¹¹⁸, la explicación del error epistemológico moderno sugiere una “cosificación” de la conciencia: “Seguir el *modelo* de la ciencia de la naturaleza implica casi inevitablemente cosificar la conciencia” (*FCE*, p. 69). En otras palabras, “Es el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye al ser como naturaleza” (*FCE*, p. 72). Esto se sigue del análisis que Husserl hace acerca de lo que el “ser cosa” implica, vinculando tres caracteres: su presencia corpórea, su legitimidad intersubjetiva y sus propiedades vinculadas causalmente (*FCE*, pp. 69-71); características que deben ser desvinculadas de la esfera de lo “psíquico” pues sus propiedades, señala Husserl, no cumplen con los mismos patrones de identidad y reconocimiento intersubjetivo que tienen las cosas físicas. A la cosificación, Husserl opone el concepto de “vivencia”: “unidad que en sí no tiene nada que ver con el espacio, el tiempo, la sustancialidad y la causalidad, sino que tiene sus ‘formas’ absolutamente exclusivas” (*FCE*, p. 73)¹¹⁹.

Para Husserl, lo que la fenomenología propone es superar “el hábito originario de vivir y pensar en actitud naturalista y por lo mismo el hábito de falsear lo psíquico naturalizándolo” (1973:74). Pero, ¿cómo? Si no parecen intersubjetivamente válidas ni conservan su identidad, ¿qué tipo de conocimiento podría existir de las vivencias? La respuesta está en las esencias y su modo de acceso, la intuición. Esta posibilidad, al parecer vetada por nuestra inclinación naturalista, no posee nada de mística y más bien abriría las puertas a una verdadera crítica de la razón.

Pero además de ello, hace falta un “cambio de actitud” para poder cumplir con la meta de la filosofía. Lo que Husserl propone en *IF* es “adjudicar el índice de la ‘dubitabilidad’ al mundo entero, a la naturaleza física y psíquica, y, en última instancia, también al propio yo humano, junto con todas las ciencias que se refieren a estos objetos. Su existencia, su

¹¹⁸ En adelante *FCE*.

¹¹⁹ Consideramos que en *FCE* el método de las reducciones no es referido directamente y Husserl está a un paso de recaer en el psicologismo. En este artículo, hace énfasis en la descripción esencial y en la distinción entre lo físico (donde incluye lo psíquico comprendido como proceso real) y lo propiamente inmanente. Pero la terminología y el proceder están claramente atados a la comprensión más clásica de la inmanencia: “Superamos con dificultad el hábito originario de vivir y pensar en actitud naturalista y por lo mismo el hábito de falsear lo psíquico naturalizándolo. Además, superar este hábito depende en gran parte de que se comprende que de hecho es posible una investigación ‘puramente inmanente’ de lo psíquico” (*FCE*, p. 74). Por ello Dermot Moran justifica el paso hacia *Ideas I*, dado que la descripción esencial no es suficiente: “La fenomenología debía explorar ya no sólo las estructuras esenciales de todas las experiencias conscientes y sus objetos intencionales, sino las raíces de esas esencias y objetos en un reino trascendental y en el yo trascendental como su ‘fuente absoluta’” (2011:122).

validez permanecen en tela de juicio” (*IF*, Segunda lección, p. 87). ¿Qué queda entonces como aquello en lo que la crítica sí se puede apoyar para elaborar su propio corpus? Husserl se refiere a un tipo de conocimiento que esté dado por la crítica misma, sin acudir a otras fuentes pero que, además, tenga garantía de evidencia. Es este el punto de partida de la vía cartesiana. En este sentido, la respuesta husserliana al problema de este tipo de conocimiento evidente no es tan sorprendente: la *cogitatio*.

No obstante, si bien la mirada hacia la *cogitatio* garantiza un ámbito de lo indubitable, Husserl aún quiere resguardarse del error cartesiano, para lo que la adecuada comprensión de la *epoché* es necesaria: “Tenemos que guardarnos de la fundamental confusión entre *fenómeno puro* en el sentido de la fenomenología y *fenómeno psicológico*, el objeto de la psicología como ciencia natural” (*IF*, Tercera lección, p. 102). Y esto se debe a que “Si yo, como persona que piensa en la actitud natural, dirijo la mirada a la percepción que estoy experimentando, la apercibo enseguida y casi inevitablemente (esto es un hecho) en relación a mi yo” (*IF*, Tercera lección, p. 102). Sin embargo, este tipo de consideración sólo nos dirige al fenómeno psicológico, a la *cogitatio* como objeto de la ciencia natural¹²⁰. Ni bien se ejecuta la *epoché*, en cambio, el yo-persona, la cosa en el mundo, la vivencia sujeta al tiempo objetivo, quedan suspendidos en tanto que trascendencias. Por ello, sólo a través de la *reducción fenomenológica* “obtengo un dato absoluto, que ya no presenta nada trascendente” (*IF*, Tercera lección, p. 103).

¿Cómo congenia este abandonarse a los fenómenos tomados en su pureza con las demandas de la anunciada (por las *IL*) “intencionalidad”? Recordemos que en todo momento Husserl está modificando nuestra aproximación a ciertos fenómenos, el principal giro metodológico es un cambio de actitud. Por ello, así como la intencionalidad no es una afirmación ontológica, el cambio de la *epoché* tampoco supone un abandono metafísico o una negación del mundo. Así, cuando abordamos la intencionalidad fuera de la actitud natural, Husserl declara que la intencionalidad es “una característica que reside *en* ellos (los actos tomados puramente), mientras que nada se prejuzga sobre el ser o el no-ser de la realidad efectiva” (*IF*, Tercera lección, p. 104).

¹²⁰ Esta suposición (que en “actitud natural” uno procede naturalísticamente) será un error que cobrará factura en la malinterpretación común de Heidegger y Husserl. Heidegger criticará que se asuma que la persona se vincula siempre naturalísticamente con los objetos (antes bien, traza una relación utilitaria) y Husserl criticará a Heidegger por no distinguir entre lo trascendental y lo naturalista (abandonando su analítica existencial al mundo de la actitud natural). Véase al respecto el artículo de Crowell (2002).

La coincidencia de las demandas y soluciones de *IF* y *FCE* (la *epojé* como método para sortear al naturalismo y la descripción esencial de la conciencia entendida sin apelar al “suceso real”) se expresa bien en *Ideas I*: una *epojé* que conduzca al descubrimiento de la conciencia trascendental, la cual es tratada de manera eidética (aunque “morfológica”, i.e., descriptiva y no exacta, como veremos luego). Descripción esencial de la conciencia, completamente al margen de la psicología. El “análisis de la conciencia misma” (*FCE*, p. 62) se cumplirá al fin con un método claro que se expone en esta “Introducción general a la fenomenología pura”.

En primer lugar, aquello que la *epojé* supera es entendido más claramente y se expresa con el nombre de “tesis de la actitud natural”. Esta representa la posición acrítica en la que cotidianamente estamos inmersos y a través de la cual se entiende las cosas como lo que está “ahí delante”, es decir, en términos de una realidad espacio temporal: “La ‘realidad’ la encuentro (...) ahí delante como existente y la acepto, tal como se me da, también como existente. Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la tesis general de la actitud natural.” (*Ideas I*, Sección segunda §30, p. 140).

Ante esta, Husserl propone una “desconexión” o “puesta entre paréntesis” (*epojé*). Esta desconexión es un “cambio radical”: “No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la posición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, suposición, en indecisión, en una duda (...). [La] tesis experimenta una modificación – mientras sigue siendo en sí la que es, la ponemos, por decirlo así, ‘fuera de acción’, la ‘desconectamos’, la ‘ponemos entre paréntesis’.” (*Ideas I*, Sección segunda §31, p. 142). Por ello, no significa que “se niegue” el mundo, sino que se suspenden las consideraciones sobre su existencia espacio temporal, así como las de todas las ciencias que tratan con el mundo de esta manera. ¿Qué nos queda, entonces? Husserl lo explica como la “conquista de una nueva región del ser, hasta ahora no deslindada en lo que tiene de propio” (*Ideas I*, Sección segunda §33, p. 147). Las vivencias, que en actitud natural se comprenden como hechos reales del mundo (actos psicofísicos), ahora pueden entenderse como “conciencia trascendental”¹²¹. A esto añade que el método se descompone en pasos (se trata de una

¹²¹ “Trascendental” en un sentido particular. No caigamos por ahora en la crítica inmediata que ignora que Husserl pide evitar “las costumbres terminológicas del lector” (*Ideas I*, Sección segunda §33, p. 150)

reducción por etapas) que llamará “reducciones fenomenológicas” (*Ideas I*, Sección segunda §33, p. 149)¹²².

Como en este punto ha quedado claro, la intencionalidad no es suficiente para el análisis fenomenológico de la conciencia. Su correcta aplicación depende del trato en actitud trascendental (*Ideas I*, Sección tercera §87, 292), que nos arroja aparentemente al mismo objeto pero con una “radical modificación de sentido” (*Ideas I*, Sección tercera §89, p. 296), pues la nueva consideración prescinde de las propiedades que el objeto tiene como objeto real (natural).

3.2 La cientificidad particular de la fenomenología

Conociendo los reparos heideggerianos, sobre todo en *Introducción a la investigación fenomenológica*, referidos a *La filosofía como ciencia estricta* hace falta que acudamos a la fuente de primera mano, especialmente para entender a qué clase de cientificidad apelaba Husserl. Como bien menciona Eugenio Pucciarelli en su comentario introductorio, para el autor de *FCE* se trataba de realizar las exigencias de la ciencia en la filosofía (1973:11). Lo que esto implique va más allá de la simple acusación de teoreticismo, antes bien, refiere a una manera novedosa de concebir la filosofía que no significa la replicación de los métodos naturalistas (Descartes o el primer Russell), la recopilación de los resultados de las ciencias (Comte) ni una mera teoría de la ciencia como el neokantismo o Wittgenstein (Pucciarelli 1973:10-18).

A esto hay que añadir dos precisiones. Por un lado, la preocupación husserliana permanente (y que Heidegger muchas veces replica) de la rigurosidad de la ciencia que busca avanzar sin presupuestos: “El fenomenólogo ha de comenzar ‘en la absoluta pobreza, con una falta absoluta de conocimiento’.” (*Meditaciones Cartesianas* § 1, citado por Moran 2011:124). Por otro, el compromiso ético que atraviesa toda la obra de Husserl: “una vida regida por normas puramente racionales” (*FCE*, p. 43), esto es, una ciencia que parte “de la responsabilidad última por sí mismo” (*Ideas I*, Epílogo, p. 466).

Por otro lado, como también hará en *Ideas I* (Sección segunda, §62), en *La idea de la fenomenología*, Husserl distingue entre actitud intelectual (de la ciencia) natural y la

¹²² Para revisar específicamente aquello que ellas dejan fuera (todas los descubrimientos de las ciencias naturales, del espíritu y la lógica formal), Husserl dedica los parágrafos del Capítulo cuarto de la Sección tercera (§§ 56-61).

actitud intelectual filosófica, siendo la primera acrítica con el problema del conocimiento pues está dirigida a las cosas que se nos dan, sin cuestionar su manera de darse¹²³. La actitud filosófica, en cambio, se enfrenta de entrada a uno de sus problemas más densos: la relación entre conocimiento y objeto. La actitud natural no problematiza la posibilidad del conocimiento (pues está ocupada, más bien, de su rendimiento y productividad)¹²⁴ y no ve los problemas que se generan por la “correlación entre vivencia cognoscitiva, significación y objeto” (*IF*, Primera lección, p. 78), más allá de lo que la gramática y la lógica pura pudiesen estudiar.

Para diferenciarse de las empresas previas y sumarse (en espíritu) a la tarea kantiana, Husserl declara que la tarea de la fenomenología sería una tarea crítica, “específicamente filosófica” (*IF*, Primera lección, p. 82): “Tiene que explicar los errores en que incurre de manera casi inevitable la reflexión natural sobre la relación de conocimiento, sentido del conocimiento y objeto de conocimiento; es decir, tiene que refutar las teorías explícita o implícitamente escépticas acerca de la esencia del conocimiento demostrando su contrasentido” (*IF*, Primera lección, p. 81)¹²⁵. Por otra parte, su “tarea positiva” sería

resolver los problemas concernientes a la correlación de conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento investigando la esencia del conocimiento. Entre estos problemas está también el problema de mostrar el sentido de la esencia de la objetualidad cognoscible o, lo que es lo mismo, de la objetualidad en cuanto tal: el sentido que le está prescrito *a priori* (o sea, esencialmente) en virtud de la correlación entre conocimiento y objetualidad del conocimiento (*IF*, Primera lección, p. 81).

Pero, ¿qué tiene que ver esto con lo que el título de este subcapítulo indica? Pues este es uno de los dos ejes de la demanda de científicidad husserliana, y sigue la línea del intento contra-escéptico de las *Investigaciones lógicas*. El enfrentamiento que mantendrá el filósofo de Moravia es contra la pretensión de la ciencia natural en las tareas de la filosofía

¹²³ Cabe destacar que Husserl incluye bajo este tipo de actitud a todas las ciencias: naturales, “del espíritu” y exactas (matemáticas) (*IF*, Primera lección, p. 77).

¹²⁴ También puede problematizar el conocimiento pero, en tanto que desde el paradigma naturalista (explicación psicológico-causal), la posibilidad misma de la relación entre conocimiento y objeto no entra en cuestión. Esta es una pregunta extra-naturalista, exclusivamente filosófica.

¹²⁵ El vínculo con Kant no se restringe sólo a la labor “negativa” de la crítica. Como Adrián señala, en 1905, luego de su fracaso en la comunidad académica de Gotinga, Husserl declara que su tarea principal como filósofo es una “crítica de la razón lógica y de la razón práctica, una crítica de la razón valorativa en general” (2011:44).

por los resultados escépticos hacia los que esta conduce. En palabras de Husserl: “las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas del ser” (*IF*, Primera lección, p. 82)¹²⁶.

Por esta razón, la tarea de Husserl a esta altura de su trabajo (1907) es la de “una fenomenología del conocimiento como doctrina de la esencia de los fenómenos cognoscitivos puros” (*IF*, Tercera lección, p. 106). Ahora bien, el problema siguiente al que se enfrenta el método es con respecto a su pretensión científica más alta y va muy referido a la noción de “esencia”, que podríamos llamar el segundo eje de la científicidad que Husserl reclama. El autor de *Ideas* observa cómo la validez objetiva científica contrastaría con la aparente validez subjetiva de la fenomenología. ¿Cómo lograr la validez objetiva que la ciencia ostenta si es que esta, justamente, supone la trascendencia? ¿Cómo conservar la validez objetiva y el espíritu de la *epoché* al mismo tiempo? Si la paradoja se mantuviera, nuestros mismos esfuerzos por superar el escepticismo (es decir, cancelar todo método naturalista como vía para la descripción de la conciencia) harían imposible la elaboración de una crítica del conocimiento como nos habíamos propuesto.

La salida de Husserl estriba en mantener la puerta abierta a la posibilidad de la intuición de objetividades universales, tal como vimos en *Investigaciones lógicas*. La donación intuitiva no solo nos remite a lo singular de la vivencia, como explicamos en el primer capítulo de esta Tesis al referirnos a la intuición categorial en su forma específica de intuición de esencias. De hecho, siguiendo la línea de *IL*, Husserl defiende la trascendencia de las esencias referidas a los actos cognoscitivos demostrando, una vez más, su compromiso científico fuerte (muy lejos de aquel “anticientificismo” del que también se le ha querido acusar) pues su búsqueda por el tipo de certeza que la inmanencia le brinda (autodonación absoluta de singulares) no es sino parte del camino que incluye la autodonación de universalidades. “Este conocimiento es de importancia decisiva para la posibilidad de una fenomenología”, señala Husserl (*IF*, Tercera lección, p. 111). Y, en efecto, el propósito de la fenomenología supone la investigación de esencias.

Por último, Husserl aclara que no debemos confundir el carácter del “a priori” de las esencias de la fenomenología, pues “no es *a priori* en el sentido de la deducción matemática. Lo que la distingue de las ciencias apriorísticas objetivadoras es su método y

¹²⁶ La ciencia definitiva del ser, en todo caso, sería la metafísica, cuya tarea se podrá emprender una vez que se ejecute la crítica del conocimiento. Así, luego de la fenomenología como crítica de la correlación entre actos y objetos de conocimiento, se erigirá la metafísica como fenomenología segunda.

su objetivo. La fenomenología procede aclarando intuitivamente, determinando y distinguiendo el sentido (...), no ofrece explicaciones en el sentido de la teoría deductiva” (IF, Cuarta lección, p. 117)¹²⁷. A la deducción, Husserl opone la intuición y eso le permitirá hablar de la fenomenología como una ciencia de descripciones esenciales.

En el artículo de *Logos* también enfatizará la separación de métodos con las ciencias naturales: “La separación crítica de los métodos psicológico y fenomenológico señala que el método fenomenológico es el verdadero camino hacia una teoría científica de la razón y también hacia una psicología que satisfaga” (FCE, p. 85). No obstante, explica con mayor conciencia histórica la raigambre de sus preocupaciones: luego de la emancipación ilustrada de las ciencias naturales, la filosofía permanece sin cumplir ese ideal de ciencia estricta y se debate en sus últimos años en torno a su relación con las ciencias mencionadas. ¿Se debe mover en el mismo plano que las ciencias naturales y del espíritu? En este contexto, la filosofía, cuyo fin es el conocimiento más alto y puro, carece del estatuto de “ciencia verdadera” que otras disciplinas han alcanzado. Esto se debería, según Husserl, a que “todavía carece de problemas, métodos y teorías nítidamente deslindados y cuyo sentido haya sido cabalmente aclarado. (...) todavía no es ciencia (...) no ha comenzado a ser ciencia (...). En ella absolutamente todo es discutible; cada actitud es cuestión de convicción personal, de interpretación de escuela, de ‘punto de vista’.” (FCE, pp. 44-45). Ante ello nuestros cuestionamientos surgen de inmediato, anticipándonos a la crítica heideggeriana. ¿Qué clase de demanda es esta? ¿Pide Husserl acaso un sistema acabado que surja de una obra rigurosa como pretendió serlo, por ejemplo, la crítica de la razón kantiana?

Husserl declara que los principales problemas del naturalismo son (a) la naturalización de la conciencia y (b) la naturalización de las ideas, “de todo ideal y de toda norma absoluta” (FCE, p. 50). Esto es, la explicación de las vivencias como sucesos en la malla espacio-temporal (el “primer eje” al que antes hicimos referencia y que conduce al escepticismo

¹²⁷ Para aquellos científicistas en la filosofía que no saben ver el propósito anti-escéptico de Husserl y enfilan sus cañones contra la fenomenología, cabe ponerles las citas claras: en efecto, Husserl distingue a la fenomenología de las otras ciencias. Pero el motivo ya estaba expresado en *Investigaciones lógicas* y es el contrasentido escéptico hacia el que dirige la explicación naturalista del conocimiento. En todo caso, esta distinción *está siempre al servicio de la ciencia*, sin dejar de diferenciarse: “La fenomenología es (...) una ciencia en un sentido enteramente diferente, con tareas y métodos del todo diferentes. *El proceder intuitivo e ideador dentro de la más estricta reducción fenomenológica es su propiedad exclusiva, es el método específicamente filosófico, puesto que tal método pertenece de manera esencial al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, a toda crítica de la razón en general*” (IF, Cuarta lección, p. 117, en cursivas en el original).

cuando se aplica a los actos cognitivos) y la reducción de toda universalidad a *matters of fact* naturalistas (el “segundo eje” de la preocupación científicista husserliana). Como ya ha sido varias veces mencionado a esta altura de la Tesis, la filosofía naturalizada y “exacta” sería la psicología experimental, que se pone a la base de todas las otras ciencias humanas (pedagogía, estética, ética e incluso metafísica). Los argumentos de Husserl en el artículo de *Logos* en contra de esta perspectiva son los siguientes:

- a) “La psicología en general, como ciencia de hechos, es inadecuada para fundar esas disciplinas filosóficas que se ocupan de los principios puros de toda normación” (*FCE*, p. 54).
- b) “Toda ciencia de la naturaleza es ingenua” (*FCE*, p. 54). Con esto Husserl quiere decir que toma como punto de partida la existencia de la naturaleza física, sin cuestionarla o mantenerse al margen de esta. Para Husserl, “es posible e indispensable otra crítica de la experiencia, una crítica que ponga en duda la experiencia total como tal y al mismo tiempo el pensamiento científico obtenido por la experiencia” (*FCE*, p. 56); es decir, una crítica desde el método de las reducciones, como vimos en el anterior subcapítulo.

De ello se desprende que hay una tarea irresuelta (por más que la psicología experimental pretenda adscribírsele): el estudio de la esencia de la conciencia y los modos de darse de sus objetos. “[Es] necesario el estudio de toda la conciencia, pues ella interviene, de acuerdo a todas sus formas, en las funciones posibles del conocimiento. Pero en la medida en que cada acto de conciencia es ‘conciencia de’, el estudio de la esencia de la conciencia comprende también el estudio de la significación y de la objetividad de la conciencia como tal.” (*FCE*, p. 58).

Con la fenomenología introducida y teniendo en cuenta su preocupación por la conciencia, uno podría pensar que la psicología está entonces más cerca de la filosofía de lo que se declaraba en un principio. Sin embargo, esto no debe hacernos perder de vista que la “psicología exacta” (se refiere a la experimental) “está lo más lejos posible de la filosofía” (*FCE*, p. 60). La psicología experimental falla, en principio, al excluir de sus observaciones al ámbito “inmanente”, sino que se ocuparía ante todo de observaciones indirectas a través de conceptos acríticamente asumidos. Esto no invalida de manera absoluta a la psicología de Wundt, pero sí le exige ubicarse como complemento o a

recaudo de una ciencia psicológica básica: “La psicología experimental es un método para comprobar hechos y regularidades psicofísicas eventualmente importantes, los que, sin embargo, sin una ciencia sistemática de la conciencia, que estudie de un modo inmanente lo psíquico, carecerán totalmente de la posibilidad de ser comprendidos más profundamente y de ser juzgados científicamente de un modo definitivo.” (*FCE*, p. 61). La psicología experimental, aunque eficiente para ciertos objetos a los que su método se ajusta, es incapaz de penetrar en la conciencia misma, que se muestra inabarcable (o irrelevante) para su método de estudio.

Por otro lado, aunque pretenda despreciar todo análisis introspectivo y toda referencia a esencias, el psicólogo experimental alude a conceptos que para tener sentido no pueden tener el mismo origen empírico que las conclusiones de su ciencia tienen (*FCE*, p. 65), con lo que incurre en el contrasentido repetidas veces acusado y que Husserl busca contrarrestar con el segundo eje de su científicismo. A esto se añade que la psicología pretendidamente “exacta” falla al no haber trabajado nunca (hasta el momento en que Husserl escribía su texto) con el rigor suficiente en sus conceptos (*FCE*, p. 66). En palabras de Husserl, la psicología experimental

No consideró en qué medida el elemento psíquico, en lugar de ser la presentación de una naturaleza, tiene una ‘esencia’ propia que debería ser estudiada rigurosamente y de modo plenamente adecuado antes de toda psicofísica. No tuvo en cuenta qué implica el “sentido” de la experiencia psicológica y qué “exigencias” impone por sí mismo el ser, en el sentido psíquico de la palabra, al método. (*FCE*, p. 68).

La necesidad del método de las reducciones ha quedado ahora probada: la posibilidad de comprender adecuadamente a la conciencia y así alzar una crítica del conocimiento depende de la separación de los prejuicios naturalistas. A su vez, la fenomenología “no puede ser más que una investigación de esencia y de ningún modo una investigación de existencia” (*FCE*, p. 80), es decir, garantizar el acceso a la descripción eidética es indispensable si se quiere sentar las bases para una fenomenología como filosofía primera y cumplir, de esta manera, con el ideal de filosofía rigurosa que hasta 1910 no había sido satisfecho.

Ahora bien, el problema de las esencias y su acceso es fundamental, y el tipo de ciencia que se siga de la descripción eidética fenomenológica es clave para superar algunos elementos de la crítica heideggeriana. Como Rosemary Rizo-Patrón nos advierte, existe una difícil diferencia entre ciencias eidéticas y ciencias exactas, y la fenomenología

pretende suscribirse a las primeras, mas no a las segundas (2012:310). Esto se explica en el párrafo 75 de *Ideas I*. Allí Husserl señala cómo la fenomenología trata de las esencias de las vivencias puras, aunque de manera descriptiva o morfológica, pues “En la peculiaridad de la conciencia en general radica el ser un fluctuar que transcurre según distintas dimensiones, de tal suerte que no cabe hablar de una fijación conceptualmente exacta de ningunos concretos eidéticos ni de ninguno de los momentos que los constituyen inmediatamente.” (*Ideas I*, Sección tercera §75, p. 243). Esto haría de la fenomenología una ciencia morfológica más no exacta. Dado lo anterior, Rizo-Patrón señala que

Es un abuso de interpretación, pues, a mi entender, pretender asimilar la concepción husserliana de la fenomenología como “ciencia estricta” a la “metafísica matemática” que propone Descartes en los albores de la época moderna. La fenomenología trascendental nunca pretendió erigirse en ciencia exacta, *more geométrico*. (2012:310)

En la sección de *La filosofía como ciencia estricta*, dedicada a criticar a las “filosofías de la cosmovisión”, Husserl nos dice que “la ‘idea’ de cosmovisión es (...) distinta para cada época (...). La ‘idea’ de ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época” (*FCE*, p. 98). De ello se entiende que la fenomenología como ciencia no pretende la adquisición de valores coyunturales o culturalmente condicionados, sino absolutos e intemporales, valiosos para toda la humanidad. Sin embargo, hay que mantener en mente las precisiones que Husserl hace sobre el cumplimiento de esta “idea”: “una actitud investigadora (...) plenamente consciente de que la ciencia jamás puede ser una creación completa de un individuo, emplea a la vez las mayores energías, cooperando con personas igualmente dispuestas para lograr que una filosofía científica nazca y se desarrolle progresivamente” (*FCE*, p. 99). Asimismo, lo que dice al respecto en el “Epílogo” (de 1930) de *Ideas I*: “Es, insisto, una idea que (...) solo es realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito –pero que, así, es de hecho realizable” (*Ideas I*, Epílogo, p. 466). Para Rizo-Patrón habría una evolución entre un Husserl temprano que entiende la evidencia como *adecuada* y un Husserl, posterior a las reflexiones sobre el tiempo inmanente (entre 1922 y 1923), que tiene que pasar a reconocer la infinitud de la descripción eidética y, con ello, reemplazar la *adecuación* por la *apodicticidad* (Rizo-Patrón 2012:313-317). De esta manera, arribamos a la fenomenología entendida como una tarea infinita para una comunidad infinita de investigadores. Sólo así es como el ideal de ciencia rigurosa debe intentar llevarse a cumplimiento. Retomando nuestro punto de

partida en este subcapítulo, debemos reconocer en este ideal una influencia ética antes que epistémica. En palabras de Rizo-Patrón, “El proyecto cartesiano-platónico, para Husserl, debería dar lugar a una nueva forma de vida, justificada absolutamente por una conciencia *responsable* y expresada específicamente por una idea *regulativa* ético-cognitiva.” (2012:314).

3.3 La “conciencia purificada” del Husserl trascendental y los “problemas funcionales

La meta de la fenomenología, tal como ésta se ejecuta desde *Investigaciones lógicas* hasta *Ideas I* y según lo que hemos visto, no se puede reducir al análisis de la conciencia y el descubrimiento de la intencionalidad, ni a la descripción de la objetividad a partir de un cambio de actitud ni, mucho menos, al intento de superar el escepticismo recurriendo al fundacionalismo clásico y la intuición eidética. De la misma manera, la comprensión de los elementos que conforman el método fenomenológico husserliano, así como de sus descubrimientos, no será satisfactoria si se hace de manera aislada, ignorando el marco en el que se insertan. En este sentido, no podremos afinar la discusión sobre el problema de la conciencia en Husserl si no lo vemos en consonancia con el problema de la constitución, la intencionalidad y el método de las reducciones.

Dan Zahavi (2003) propone que el “idealismo” husserliano debe leerse desde el trascendentalismo y la comprensión trascendental de la intencionalidad. Aunque Husserl rechaza que el objeto pueda ser reducido a un mero conjunto de sensaciones, tampoco se puede comprender su regreso hacia la subjetividad trascendental como una inmersión en lo mental; no es posible equiparar la fenomenología con cualquier otro idealismo. La realidad, para Husserl, se comprende mejor como “un sistema de validez y sentido que necesita de la subjetividad, esto es, perspectivas de la experiencia sensible y conceptuales, para poder manifestarse y articularse como tal” (Zahavi 2003:69)¹²⁸. Por ello, Zahavi sugiere rechazar las referencias al realismo y al idealismo, no sólo por su ambigüedad y amplitud, sino también porque la comprensión adecuada de la intencionalidad descarta, a priori, toda referencia a ambas ontologías.

¹²⁸ “a system of validity and meaning that needs subjectivity, that is, experiential and conceptual perspectives if it is to manifest and articulate itself”.

Por otra parte, viendo el sentido particular de la constitución para la fenomenología, sabremos que el objeto de la actitud natural no emerge por gracia de una “creación” de la subjetividad trascendental. Antes bien,

es consistente concluir que [Husserl] comprende la constitución como un proceso que involucra diversos constituyentes entrelazados, tanto la subjetividad como el mundo (y, en última instancia, también la intersubjetividad) (...). Husserl lleva el proceso de constitución a presuponer un elemento de facticidad, una dación previa pasiva sin ninguna participación activa o contribución del ego. (Zahavi 2003:73)¹²⁹.

Con ello coincide Jesús Adrián: “La subjetividad constituyente no debería compararse con una especie de *Big Bang*: no inicia un proceso causal que determina los objetos (...), este proceso no tiene lugar como una cosa llovida del cielo, como si fuera iniciado y controlado de forma deliberada *ex nihilo* por el *ego* trascendental” (2011:35).

Por lo mismo, los conceptos de “subjetividad”, “mundo” (y, si fuera necesario, “idealismo” y “constitución”) han de sufrir cambios para entenderlos en el marco de la teoría husserliana. Especialmente, la evolución de la constitución hacia una perspectiva de reciprocidad nos permite comprender mejor al yo, así como la injusticia de su concepción como desmundanizada:

Husserl consecuentemente afirma que la realidad sólo puede aparecer gracias a la subjetividad. Pero finalmente se da cuenta que 1) el sujeto no permanece intacto por su ejecución constitutiva, sino que, al contrario, es atraído hacia ello, en tanto que 2) la constitución no es simplemente una relación entre un sujeto singular y el mundo, sino un proceso intersubjetivo. (Zahavi 2003:76).^{130 131}

En definitiva, por las secciones anteriores de este estudio sabemos que las tesis de Husserl superan en complejidad y detalle a las del naturalismo. Pero para comprenderlas, debemos mantener en cuenta que no se trata de que la conciencia *Cree* el mundo (como en un idealismo subjetivista), sino que “el mundo se abre, se torna significativo, se descubre a través de la conciencia. El mundo es inconcebible aparte de la conciencia. [No obstante]

¹²⁹ “it [is] justifiable to conclude that he conceives of constitution as a process involving several intertwined transcendental constituents, both subjectivity and world (and ultimately also intersubjectivity) (...) Husserl takes the process of constitution to presuppose an element of facticity, a passive pregiveness without any active participation or contribution by the ego”.

¹³⁰ “Husserl consistently claims that reality can only appear thanks to subjectivity. But eventually he came to the realization that 1) the subject does not remain untouched by its constitutive performance, but is, on the contrary, drawn into it, just as 2) constitution is not simply a relation between a singular subject and the world, but an intersubjective process”.

¹³¹ Esta característica, cada vez más conocida en las aulas pero aún insuficientemente difundida, acercaría a la fenomenología de Husserl a los fenomenólogos posteriores como Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty.

Tratar la conciencia como una parte del mundo, reificar la conciencia, es ignorar precisamente el rol fundacional, decisivo de la conciencia” (Moran 2011:139).¹³²

Hacemos énfasis en el problema de la constitución porque consideramos que una comprensión más justa del problema de la conciencia husserliano sólo llegará al pasar por las conclusiones del problema funcional de la constitución. De hecho, en palabras de Husserl,

los problemas mayores de todos son los problemas funcionales o los de la “constitución de las objetividades de conciencia”. Conciernen a la forma en que, por ejemplo, con respecto a la naturaleza, las nósis, animando lo *material* y entretejiéndose en continuos y síntesis de multiplicidad-en-unidad, dan lugar a una conciencia de algo de tal suerte que en ella la unidad *objetiva* de la objetividad puede “darse a conocer” concordantemente, “acreditarse” y determinarse “racionalmente”. (*Ideas I*, Sección tercera §86, pp. 286-287).

A ello se añade que la importancia primaria de esta función de sentido estriba en el carácter mismo de la conciencia en su ser “conciencia de”. Se trata de indagar en cómo “unidades *objetivas* no inmanentes en el sentido de ingredientes, de toda índole, son ‘concientes’, ‘mentadas’; cómo pertenecen a la identidad de lo mentado configuraciones de conciencia de estructura muy diversa (...). Con la más amplia generalidad se trata, pues, de explorar cómo se ‘constituyen concientemente’ unidades objetivas de toda región y categoría” (*Ideas I*, Sección tercera §86, p. 288). Esta es, pues, la tarea fundamental que signa el destino de la fenomenología llamada “trascendental” y que es demandada por el estudio riguroso de la conciencia comprendida como intencional (i.e. “conciencia de”).

No obstante, aún podría quedar difuso el “modo de ser” de la conciencia. En *La idea de la fenomenología*, luego de explicar una vez más el problema escéptico y el camino hacia su solución y tras haber propuesto a la *epojé* como incipiente método para evadir los contrasentidos naturalistas en la epistemología, Husserl se da cuenta que al apelar a la

¹³² En manera semejante a la concepción heideggeriana de la “apertura” del Dasein que puede leerse en el Capítulo tercero de la Primera sección de *Ser y tiempo* como, en su versión originaria, en el §69 del Capítulo cuarto de la Segunda sección del mismo libro. No obstante, Heidegger (creemos que sin disentir) es mucho más enfático en (a) la dimensión pragmática del mundo cotidiano y (b) el carácter constituido del Dasein constituyente: “Los respectos de significatividad que determinan la estructura del mundo no son, pues, una trama de formas impuesta a un material por un sujeto sin mundo. Por el contrario, el Dasein fáctico, comprendiéndose a sí mismo y comprendiendo, a la vez, en la unidad del Ahí, su mundo, vuelve desde estos horizontes hacia el ente que comparece en ellos. La vuelta comprensora hacia los entes es el sentido existencial que tiene el dejar que los entes comparezcan por medio de una presentación; y por eso, a tales entes se los llama intramundanos” (*ST*, Segunda sección §69, p. 380). Heidegger comprende adecuadamente el proceso de constitución, como queda expresado en *Prolegómenos*: “esto hay que entenderlo siempre en sentido intencional, y no quiere decir que hagan surgir las cosas en cualquier sitio. ‘Constituir’ no significa producir, esto es, hacer, elaborar, sino *hacer ver lo ente en su objetividad*.” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 98).

“esfera de donación absoluta” (*IF*, Segunda lección, p. 91), siguiendo el argumento conocido de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, el ámbito de la “inmanencia” no queda esclarecido del todo. En el mismo concepto se mezclan el sentido psicologista de “percepción interna” con el de dación absoluta. De igual manera, en el concepto de “trascendencia” encontramos entremezclados (a) el carácter no-ingrediente del objeto de conocimiento, es decir, en tanto que no forma parte de la composición de la vivencia misma (“la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, recuerda, etcétera, no se halla en la *cogitatio* misma, como vivencia que es (...) como algo que efectivamente exista en ella”. *IF*, Segunda lección, p. 94); así como (b) aquello que no es dado de manera absoluta. De esto se siguen, por oposición, los sentidos de inmanencia como (a) ingrediente y (b) donación “absoluta y clara, la autodonación en el sentido absoluto” (*IF*, Segunda lección, p. 95). Como advierte Husserl, “estos dos sentidos de inmanencia y trascendencia están inicialmente entrelazados de manera confusa el uno con el otro” (*IF*, Segunda lección, p. 95). Efectivamente, mientras el primer sentido (de orden más ontológico) ha sido de amplia difusión, el segundo supone comprender la definición del carácter del objeto en base a su modo de darse (es desde ya una consideración fenomenológica), y de ninguna manera el uno supone al otro: la dación absoluta no lo es exclusivamente de los contenidos ingredientes. La intuición de esencias es una prueba de ello.¹³³

Entre los párrafos 33 y 55 de *Ideas I*¹³⁴ encontramos las referencias a la “conciencia pura” que provocaron conocidos malentendidos y tergiversaciones de la obra de Husserl y el sentido “idealista” de la fenomenología trascendental. A la manera en que se explica en *La idea de la fenomenología*, en *Ideas I* se descubre en la esencia de la conciencia algo que permite mantenerla como “residuo fenomenológico” luego de la desconexión de trascendencias.

En un trato meramente eidético (no trascendental aún, es decir, sin haber hecho la *epojé*, haciendo psicología eidética), Husserl toma como punto de partida el *cogito* cartesiano

¹³³ Distinguir ambos sentidos (que incluso a veces Husserl usa con ambigüedad en *IF*) es fundamental para comprender el idealismo husserliano *sui generis*, su noción de dación absoluta y el sentido de la intuición de esencias: “uno debe tener claro precisamente el hecho de que el fenómeno absoluto, la *cogitatio* reducida, no vale como autodonación absoluta porque sea un objeto singular, sino porque en la pura intuición se muestra después de la reducción fenomenológica *justo como algo que se da absolutamente a sí mismo*. En la pura intuición podemos descubrir el fenómeno absoluto justo como tal donación absoluta, pero en no menor grado también la universalidad.” (*IF*, Cuarta lección, p. 115).

¹³⁴ La edición que utilizamos (de Antonio Ziri6n) es especialmente valiosa por consignar las anotaciones al margen y correcciones que Husserl mismo hiciera con el pasar de los a6os a algunos de sus planteamientos ambiguos, como los del p6rrafo 44, al que considera “entero, inservible” (Husserl 2013:519).

buscando descubrir el ser propio de las vivencias (dejando al margen al yo). De esta manera, parte por distinguir la *cogitatio* del *cogitatum* (*Ideas* I, Sección segunda §35 y §36) y reconocer que aquella no se restringe a la percepción. Esto significa ver en el carácter intencional una propiedad esencial de la conciencia, y aquellas vivencias que cumplan con esta direccionalidad Husserl las llama “vivencias intencionales” (equivalente de “acto” en las *Investigaciones lógicas*). Como sabemos (cf. el Capítulo I de esta Tesis), no se trata de una afirmación metafísico-naturalista (que suponga un “objeto externo” y una relación del tipo causal – psicofísica), se trata más bien de un análisis eidético: “en la esencia de la vivencia misma reside no sólo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinado o indeterminado lo es” (*Ideas* I, Sección segunda §36, p.155)¹³⁵.

En seguida, Husserl distingue entre los tipos de vivencia y la “mirada” particular de cada una, para evitar cualquier simplismo posible que viera siempre la intencionalidad como un “captar” (a la manera de la vivencia perceptiva). De esta manera, la vivencia intencional tendrá la propiedad esencial de “estar-dirigida-a”, siendo importante distinguir la mirada con la que cada acto específico se dirige a su objeto. En palabras de Husserl:

Es de observar que *objeto* intencional de una conciencia (...) no quiere decir en modo alguno lo mismo que *objeto* captado. Solemos incluir sin más el estar captado en el concepto de *objeto* (del objeto en general) porque tan pronto como pensamos en él o decimos algo sobre él, hacemos de él un objeto en el sentido de los captado. (...) [Este “captar” es] un modo particular de acto que puede adoptar toda conciencia o todo acto que no lo tenga todavía. (...) en el acto del valorar estamos vueltos al valor, en el acto de la alegría a lo que alegra, en el acto del amor a lo amado, en el obrar a la obra, sin captar nada de ello. (*Ideas* I, Sección segunda §37, p. 156-157).

Ahora bien, si lo anterior fueron consideraciones desde la actitud natural (aunque eidéticas) la determinación más precisa sobre el modo de ser de la conciencia pura fenomenológica o conciencia trascendental llegará a partir del párrafo 39 de *Ideas* I. Dos preguntas nos guían como punto de partida de esta nueva consideración, propiamente fenomenológica: ¿es la conciencia algo de género distinto al mundo material? ¿Cómo pueden “entretenerse” conciencia y mundo? Es decir, ¿cómo llegamos a un mundo compuesto por vivencias conscientes y materialidad enlazadas, si es que la esencia de cada parte es de diverso género? O, en palabras de Husserl: “¿Cómo se segregan y pueden segregarse la conciencia

¹³⁵ Ahora bien, Husserl advierte que “en sentido amplio” se puede comprender a las “vivencias” como *cualquier momento* de la corriente de vivencias. Esto es, los momentos ingredientes menores (como los datos de la sensación) que componen la vivencia acabada y completa (i.e. con referencia a objeto) pueden llamarse también “vivencia”.

misma como un ser concreto en sí y el ser consciente en ella, el ser percibido como ‘frente’ a la conciencia y como ‘en sí y por sí?’” (*Ideas I*, Sección segunda §39, p. 162).

Si bien Husserl reconoce la materialidad como el estrato fundamental del mundo (*Ideas I*, Sección segunda §39, p. 161), no se trata de reducir la complejidad de éste a la manera empirista de “cualidades primarias” y “cualidades secundarias”, pues esta consideración de la “cosa verdadera” exclusivamente como la cosa física (descrita únicamente en conceptos referidos a lo espacio temporal) sugiere que la “cosa verdadera” es trascendente a aquella que se nos da “en persona”, de manera que “no existe en el espacio de la percepción, sino en un ‘espacio objetivo’ –del cual aquél [la cosa en persona] es un mero signo” (*Ideas I*, Sección segunda §40, p. 164). Pero si mantenemos al margen esta lectura, ahora ajena a los propósitos descriptivos de la fenomenología, “Es entonces evidente que la intuición y lo intuido, la percepción y la *cosa* percibida están en verdad referidas en su esencia una a otra, pero, por necesidad de principio, no son algo uno ni están vinculadas como ingredientes y por esencia.” (*Ideas I*, Sección segunda §41, p. 165). Así Husserl traza la siguiente distinción: mientras que en la percepción de una cosa, la cosa permanece sin ser alterada, la vivencia es parte del flujo permanente de la conciencia. La clave aquí es lo que se denomina dación en “matizaciones”: “Con necesidad esencial, a una conciencia de experiencia ‘omnilateral’ de la misma *cosa*, que se confirma en sí misma uniforme y continuamente, le pertenece un variado sistema de continuas multiplicidades de apariciones y matizaciones” (*Ideas I*, Sección segunda §41, p. 166)¹³⁶. Pues bien, esta caracterización de la percepción sensible (su manera peculiar de donar la cosa a través de matizaciones) le permite a Husserl trazar la diferencia fundamental entre el ser de la conciencia y el de la realidad: mientras a la vivencia se la percibe de manera “inmanente”, a la cosa no (pues trascendencia es equiparable a dación matizada). En palabras del filósofo de Moravia:

A la *cosa* como tal, a toda *realidad* en el auténtico sentido, que todavía tenemos que clarificar y fijar, es inherente, por esencia y enteramente “por principio”, la incapacidad de ser inmanentemente perceptible y, por ende, en general, de ser susceptible de ser encontrada en el nexo de vivencias. Así pues, la *cosa* se dice, ella misma y sin más, trascendente. En esto se delata precisamente la

¹³⁶ Consideramos esto como una anticipación de lo que luego llamaré *hylé*. Ahora bien, lo que en este párrafo interesa es distinguir: a) La donación en matizaciones como propia de la percepción sensible, y b) el carácter ingrediente de los “datos de sensación” (las matizaciones) esencialmente diferente de aquello que matizan (la cosa percibida).

diversidad de principio entre los modos de ser, la más cardinal que hay en general, la que hay entre conciencia y *realidad*. (*Ideas I*, Sección segunda §42, p. 169).¹³⁷

Como ya vimos anteriormente con *La idea de la fenomenología*, la oposición inmanencia – trascendencia no responde únicamente al sentido de ingrediente del primero de los conceptos. Antes bien “se diferencian por un modo de dación” (*Ideas I*, Sección segunda §42, p. 169), porque aquello que llamamos cosa sensible se da matizado, mientras que la vivencia (como objeto de otra vivencia) no se da de este modo. Esta característica, sostiene Husserl, está atada a la espacialidad propia del objeto sensible, aunque fenomenológicamente se expresa de la siguiente manera:

a la esencia de percepciones concretas de peculiar estructura, es inherente que lo intencional en ellas sea conciente como *cosa* espacial; a su esencia es inherente la posibilidad ideal de pasar a multiplicidades de percepción continuas ordenadas en forma determinada y prolongables indefinidamente, o sea, que nunca se cierren (...) [aunque] aparece cada vez más perfectamente, cada vez por nuevos lados, con determinaciones cada vez más ricas. (*Ideas I*, Sección segunda §42, p. 170).

Aquellos antes referidos como “los científicos”, esto es, quienes diferencian entre cualidades primarias y secundarias, y atribuyen a la cosa como aparece el mero carácter de “signo”, caen en un error de principio al no distinguir entre el modo propio de darse de lo trascendente (por oposición a aquel de lo inmanente) y creer en una suerte de mediación hacia el objeto tal como es. Husserl es contundente al respecto: “La *cosa* espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado concientemente en su propia persona. No se da en lugar de ella una imagen o un signo.” (*Ideas I*, Sección segunda §43, p. 171). Por ello piensa, tal como Heidegger coincidirá luego¹³⁸, que “La percepción de *cosas* no *re*-presenta algo no presente, como si fuera un recuerdo o una fantasía; ella presenta, capta un sí mismo en su presencia en persona.” (*Ideas I*, Sección segunda §43, p. 172).

Los párrafos 44 y 49 serían especialmente vapuleables si no se hubiera anticipado la lectura cuidadosa y respetuosa de la coherencia interna de la obra husserliana que hemos intentado seguir antes de llegar a este punto. Por ello, habiendo ya visto la diferencia entre “absoluto” y “trascendente” en sentido fenomenológico, comprendemos que el juicio sobre

¹³⁷ A esta diferencia fundamental es a la que se referirá Heidegger en *Introducción a la investigación fenomenológica*, como vimos en nuestro Capítulo II, y es la que acusa de ser descubierta, no a partir de la cosa misma (el ser de la conciencia), sino según patrones epistemológicos a los que cierta preocupación husserliana por el conocimiento certero dirigía.

¹³⁸ Tanto en *Ser y tiempo* (Introducción §7, pp. 48-51) como en *Prolegómenos* (Parte preparatoria §9, pp. 109-113). Con respecto al mismo Husserl, el argumento se elabora en detalle en *Ideas I*, Sección segunda §52.

la cosa espacial como “indeterminada” responde al análisis sobre su modo de darse. De esta manera, mientras que la cosa “remite necesariamente a nexos continuamente unitarios de percepciones posibles, que partiendo de una percepción efectuada cualquiera, se prolongan en una infinitud de direcciones de una manera sistemática y firmemente regulada (...) siempre enteramente dominadas por una unidad del sentido” (*Ideas I*, Sección segunda §44, p. 173); la vivencia que es objeto de la reflexión “no se matiza. Si miro hacia ella, tengo algo absoluto; no tiene lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto asá” (*Ideas I*, Sección segunda §44, p. 174).¹³⁹ Sin embargo, la evidencia del *cogito* sirve como punto de apoyo, como vimos en *IF*, ya que “Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. (...) En la esfera absoluta no hay espacio para la pugna, la ilusión, el ser de otra manera. Es una esfera de posición absoluta.” (*Ideas I*, Sección segunda §46, p. 178-179). Con todo ello, Husserl expresará sus conclusiones en el parágrafo 49 de la siguiente manera: “ningún ser *real*, ningún ser de tal índole que se exhiba y acredite concientemente mediante apariciones, es para el ser de la conciencia misma (...) necesario.” (*Ideas I*, Sección segunda §49, p. 188). Esto le hará decir que lo “absoluto” de la conciencia se define como “*nulla re indiget ad existendum*”, como critica Heidegger en los *Prolegómenos*¹⁴⁰. Pero no nos perdamos en los evidentemente malos términos con los que el título del parágrafo se expresa (“La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo”). Lo que a Husserl interesa es resaltar la diferencia esencial entre conciencia y mundo desde una perspectiva fenomenológica, al considerar sus formas de darse: “Aquí un ser que se matiza, que nunca puede darse absolutamente, meramente contingente y relativo; allá, un ser necesario y absoluto, que por principio no puede darse por medio de matización y aparición.” (*Ideas I*, Sección segunda §49, p. 189). Esta separación de esencias y relevancia de la conciencia (por su rol constituyente con respecto a las cosas) nos demuestra la pertinencia y posibilidad de la *epojé*: “Esto [la conciencia pura] es lo que queda como el buscado ‘residuo fenomenológico’, lo que queda a pesar de que hemos ‘desconectado’ el mundo entero con todas las *cosas* (...). No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el ser absoluto en su totalidad, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias

¹³⁹ Ahora bien, sería ingenuo (y contrario a la fenomenología) ignorar el carácter fluido de la conciencia que interfiere en la reflexión que tiene a la vivencia como objeto: “Tampoco una vivencia es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente apresable. Es por esencia un río al que, dirigiendo a él la mirada de la reflexión podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga.” (*Ideas I*, Sección segunda §44, p. 175).

¹⁴⁰ Confróntese nuestro Anexo III, donde desarrollamos el argumento heideggeriano.

mundanas, las ‘constituye’ en sí”. (*Ideas I*, Sección segunda §50, pp. 190-191). Sobre esta diferencia esencial entre conciencia y cosa de la naturaleza Husserl podrá concluir justificadamente que, para cumplir con los propósitos de la fenomenología, hace falta una *epojé* dado que “la investigación trascendental de la conciencia no puede significar investigación de la naturaleza o presuponer ésta como premisa, porque en la actitud trascendental que le es propia la naturaleza queda por principio puesta entre paréntesis.” (*Ideas I*, Sección segunda §51, p. 192).

Como señalábamos al principio de este subcapítulo, el problema funcional de la constitución de objetividades deviene uno de los problemas fundamentales de la fenomenología luego del “giro” trascendental. Esto puede explicarse a partir de la entrada del objeto intencional en el panorama de preocupaciones de la fenomenología (que en *Investigaciones lógicas* era más bien relegado a favor de la preocupación por los ingredientes de la conciencia). Como afirma John Drummond, ello repercute en las mismas *Investigaciones* pues “el contenido intencional que en la primera edición [de *IL*] estaba fuera de los límites de una psicología descriptiva, (...) en la segunda edición [1921] está dentro de las fronteras de una descripción fenomenológica” (2003:69)¹⁴¹.

Por su parte, en *La idea de la fenomenología*, Husserl explicará el nuevo énfasis de la siguiente manera: si bien las cosas se distinguen de los actos de pensamiento, éstas “vienen a donación en ellos; y constituidos esencialmente solo de esta manera, es como se muestran como lo que son” (*IF*, Quinta lección, p. 131). Es por ello que una de las tareas de la fenomenología consistirá en “penetrar en la esencia de la donación y el constituirse de los diferentes modos de objetualidad” (*IF*, Quinta lección, p. 133), esto es, el estudio tanto del componente ingrediente de la *cogitatio* como de su correlato objetivo intencional. Por otra parte, en *Ideas I*, Husserl considera el rol constituyente de la conciencia como fundamental, y señala que se debe a que las “unidades reales” (las cosas) son también “unidades de sentido”. Por ello, estas presuponen “una conciencia que da sentido” (*Ideas I*, Sección segunda §55, p. 204). No obstante, como veremos al acercarnos un poco más al problema de la constitución en las siguientes líneas, esto no significa “convertir todo mundo en ilusión subjetiva” (*Ideas I*, Sección segunda §55, p. 205). Con este nuevo norte, entre 1907 y 1913 Husserl “introduce una nueva terminología, tomada de los antiguos

¹⁴¹ “However, the intentional content that in the first edition was outside the bounds of a descriptive psychology is now in the second edition within the bounds of a phenomenological description”

términos griegos para el ‘acto de pensar’, *noesis*, y para ‘lo que se piensa’, *noema*, términos que acarreaban menos bagaje filosófico que los términos tradicionales para la estructura intencional, como por ejemplo ‘acto’, ‘contenido’, ‘significado’ y otros” (Moran 2011:150). El entramado conceptual surgía, como vemos, de una búsqueda coherente por conservar los descubrimientos previos de la fenomenología y avanzar sin recaer en prejuicios metafísicos de epistemologías anteriores.

Siguiendo esta línea, la “dación de sentido” será el eje problemático que distribuya la nueva conceptualización husserliana. En primer lugar, Husserl distinguirá que a aquello que aporta la percepción sensible (que podemos llamar materia o ὕλη sensual) se añade un momento noético, entendido como aquel que brinda sentido. A este momento (nóesis), dice Husserl, podría llamársele “lado psíquico”¹⁴²: “pues a aquello que aporta la intencionalidad se dirigía con cierta preferencia la mirada de los psicólogos filosóficos al hablar de ψυχή y de psíquico, mientras que los momentos sensibles se atribuían al cuerpo y a las actividades de sus sentidos” (*Ideas I*, Sección tercera §85, p. 285). No obstante, advierte Husserl, esto no nos debe llevar a la confusión de admitir el sentido psicológico de “lo psíquico” para esta etapa pos-reducciones de nuestra investigación.

Ahora bien, aquello a lo que llamamos “sentido” refiere tanto a componentes ingredientes como no-ingredientes (*Ideas I*, Sección tercera §88, p. 294). De esta manera, al contenido noético que es ingrediente le corresponde un contenido noemático no-ingrediente. Los ejemplos de Husserl para este correlato son los siguientes: “lo percibido como tal”, para el acto de percibir; “lo recordado como tal”, para el recuerdo, “lo juzgado como tal”, para el juzgar y así sucesivamente. “Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama ‘sentido’ (...), exactamente tal como éste reside ‘inmanentemente’ en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc.” (*Ideas I*, Sección tercera §88, pp. 294-295)¹⁴³. Para ello, continúa Husserl a través de la descripción del ejemplo de la contemplación de un manzano, hace falta poner entre paréntesis nuestras preocupaciones naturales por la “realidad” del mundo y contemplar exclusivamente lo percibido como tal. Por ello, a Husserl le interesará rastrear la presencia filosófica de la diferencia entre objeto intencional

¹⁴² Aunque en las importantes notas al margen, Husserl duda de esta categoría, por sus ecos modernos (Husserl 2013:536, nota 628).

¹⁴³ No obstante, Husserl advertirá más adelante que el “sentido” no agota al nóema, sino que este “consiste en un complejo de momentos noemáticos” (*Ideas I*, Sección tercera §90, p. 298). A esta ambigüedad propia de *Ideas I* se referirán todos los autores de bibliografía secundaria consultados (Moran, Drummond, Zahavi o el mismo Rudolf Bernet), como veremos más adelante.

y objeto real. Señala que la encuentra en la escolástica, en la diferencia entre objeto inmanente (o mental) y objeto real. Sin embargo, la diferencia que instituye la fenomenología con la escolástica es fundamental. El mismo término “mental” o “inmanente” delata las deficiencias de la consideración escolástica (que no tiene el beneficio de la abstención ontológica que la fenomenología sí). En particular, el principal defecto de la consideración escolástica es que

si intentamos separar de esta manera el *objeto* real (en el caso de la percepción externa, la *cosa* percibida de la naturaleza) y el *objeto* intencional, e incluir este último, en cuanto “inmanente”, como un ingrediente en la percepción, en la vivencia, caemos en la dificultad de que ahora deberían hallarse frente a frente dos *realidades*, mientras que, sin embargo, sólo con una nos encontramos y sólo una es posible (*Ideas I*, Sección tercera §90, p. 299).

Es decir, se trata de aquello contra lo que Husserl combatió desde *Investigaciones lógicas*: la teoría de las imágenes o representacionalismo. Y como sabemos “atribuir a la percepción y, por consiguiente, a toda vivencia intencional una función figurativa, trae consigo inevitablemente (...) un regreso infinito” (*Ideas I*, Sección tercera §90, p. 300)¹⁴⁴.

En consonancia con lo revisado, Dan Zahavi identifica dos momentos en la nóesis: (a) contenido no-intencional (sensaciones, material *hylético*) y (b) dimensión intencional (componentes dadores de sentido, *morphé*); mientras que el nóema se comprende como el objeto en tanto que intencionado (Zahavi 2003:43-78). Por su parte, y coincidiendo con Drummond, para Moran el uso del término “nóema” se explica porque

Husserl está repensando la naturaleza del objeto intencional, ahora bajo la puesta entre paréntesis de la existencia. Está en cierto sentido meditando sobre la relación entre sentido y referencia que Frege había propuesto en su famoso artículo de 1891, pero, con la *epoché*, todas las cuestiones acerca del verdadero referente de una expresión quedan excluidas. Está interesado entonces no en la referencia *real* sino sólo en el acto de referir y en la referencia *intencional* del acto. Con el *noema* Husserl está postulando una sola entidad compleja que habrá de hacerse cargo tanto de lo que Frege incluye bajo el término sentido, como de la función referencial del acto (2011:150).

Ahora bien, aunque la diferencia rápidamente repasada entre (1) nóema y (2) nóesis pudiera parecer sencilla (“toda conciencia es conciencia (1) de algo, y los (2) modos de la conciencia son muy diversos”, *Ideas I*, Sección tercera §96, p. 315), la comprensión completa de lo que significa asumir esta diferencia desde una actitud trascendental requiere de un gran esfuerzo. Para Moran, “El problema es si el noema, como una entidad inmanente en la conciencia, es una parte del pensamiento, o si se refiere al objeto más allá del pensamiento, o bien si es el significado ideal abstracto (*Sinn*) a través del cual se da el

¹⁴⁴ Esta es una importantísima objeción a las lecturas del nóema como mediador entre el objeto real y la conciencia.

objeto” (2011:151). Aunque él se responde diciendo que “el noema no es el objeto hacia el cual se dirige el acto, sino que más bien proporciona el vehículo que conecta mi actual pensamiento con el objeto intencional (...) es aquello *a través de lo cual* se aprehende el objeto; es la ruta hacia el objeto” (2011:151); reconoce que Husserl “admite tener grandes dificultades sobre el ‘modo de ser’ (*die Seinsweise*) del noema, sobre el modo de su inmanencia en el acto noético, y sobre el modo de suspender el objeto” (2011:153).

La pregunta que nos interesa en esta breve referencia a la estructura noético-noemática es en qué sentido puede ahora el objeto intencional ser descrito como “contenido fenomenológico” (es decir, “dejar” la “trascendencia”) sin que la fenomenología devenga en un idealismo burdo o recaiga en el inmanentismo que Husserl buscaba superar inicialmente en Brentano. Por ello, nuevamente con Drummond, el sistema de reducciones es aquí también relevante:

el objeto intencionado permanece dentro de la mira de aquello hacia lo que reflexionamos fenomenológicamente, pero con su índice cambiado. El objeto intencionado es considerado sólo tal como es intencionado en el acto. Este nuevo punto de vista es expresado en la reformulación de la distinción entre contenido real e intencional o, en el lenguaje de *Ideas I*, en la distinción entre nóesis y nóema (Drummond 2003:71)¹⁴⁵.

Sin embargo, Drummond mismo afirma que Husserl no logra deshacerse por completo de la ambigüedad en este nuevo planteamiento. De manera sencilla, la *nóesis* puede comprenderse como aquello que antes se denominaba ingrediente [*reell*] del acto. El *nóema*, por otra parte, referiría al correlato intencional del acto. Pero Husserl explica el *nóema* de diversas formas, atribuyéndole tres características, según Zahavi¹⁴⁶:

- a) Característica tética (posición noemática correspondiente a la cualidad noética¹⁴⁷)
- b) Sentido (materia del acto, según los términos de *IL*). Se le considera el *núcleo*.

¹⁴⁵ “the object which is intended remains within the scope of that upon which we phenomenologically reflect, although with its index changed. The object which is intended is considered just as it is intended in the act. This new view is stated in his reformulation of the distinction between real and intentional contents, or, in the language of *Ideas I*, in the distinction between the noesis and the noema”

¹⁴⁶ Las tres características que Husserl adscribe al nóema en *Ideas I* habrían sido originalmente identificadas por Rudolf Bernet (Zahavi 2003:65). Drummond, por su parte, encuentra cuatro: “(1) the noema is a sense (although in what Husserl calls an ‘extended signification’ to indicate that he is referring to a notion of sense [*Sinn*] broader than linguistic meaning [*Bedeutung*]); (2) the noema is the intended object just as intended; (3) the noema is that through which consciousness relates itself to its intended object; and (4) the ‘objective something’ to which consciousness is directed, that is, the intended object itself, is the ‘innermost moment’ within the noema.” (2003:73)

¹⁴⁷ Para mayor claridad con respecto a aquello a que nos referimos por “cualidad” en este inciso y “materia del acto”, en el siguiente, recomendamos el tercer subcapítulo de nuestro Capítulo I.

- c) La X determinable (momento más interno del noema) (“*innermost moment*”, “*the core of the core*”).

Estas características guardan estrecha relación con la pregunta por la relación entre el objeto *como es* intencionado y el objeto *que es* intencionado. Esta pregunta, como bien indica Zahavi, tiene importantes repercusiones, pues “la interpretación del nóema a la que uno adhiere tiene implicancias en la interpretación misma de la teoría husserliana de la intencionalidad, así como en la comprensión general que uno tendrá de su proyecto fenomenológico” (2003:58)¹⁴⁸.

A diferencia de Moran (que piensa en la metáfora del vehículo), Drummond propone un acceso *a través* pero *hacia dentro*. Según el fenomenólogo norteamericano, por un lado se puede considerar al nóema como aquello *en* lo cual se encuentra al objeto mismo y, por otro, puede ser aquello *a través* (*through*) de lo cual el acto se dirige al objeto (Drummond 2003:72). Drummond defiende una versión que concilia ambas perspectivas, salvando a su vez a la intencionalidad de una recaída en el representacionalismo: el “*a través*” no referiría a una mediación de una entidad ontológicamente distinta. El objeto que es intencionado se entiende así como el momento más interno (*innermost*) del nóema, evadiendo cualquier regreso a la explicación epistemológica de la “teoría de las imágenes”. De acuerdo con Zahavi, la interpretación de no-mediación del nóema que Drummond suscribe es llamada *East Coast Interpretation*, originalmente promovida por Robert Sokolowski (2003:59)¹⁴⁹. Es sólo desde esta perspectiva que se mantiene el triunfo de la intencionalidad sobre las teorías representacionistas, así como sobre los prejuicios de la ontología del “mundo externo”.

Desde el combate contra los absurdos escépticos del psicologismo hasta el descubrimiento de la intencionalidad y la investigación refinada en las estructuras de la conciencia, la fenomenología husserliana avanza en densidad intentando, a cada paso, mantener la coherencia interna pero en responsabilidad radical por las cosas mismas. De esta manera, hay elementos que no pueden dejarse de lado para enarbolar una crítica contra el trascendentalismo, como la comprensión rigurosa de la *epojé*, el sentido específico de la

¹⁴⁸ “The noema-interpretation one adheres to has ramifications for one’s interpretation of Husserl’s theory of intentionality, as well as for one’s general understanding of his phenomenological project”

¹⁴⁹ La oposición que Dan Zahavi describe consiste en ubicar por el lado de la *West Coast Interpretation* (una representación más fregeana de Husserl, que entiende el nóema como mediador) a Dreyfus y McIntyre, encabezados por Dagfinn Follesdal; mientras que por el lado de la *East Coast Interpretation* ubica a Drummond, James Hart y Cobb-Stevens, encabezados por Robert Sokolowski.

cientificidad fenomenológica o la complejidad de actos que la intencionalidad considera. La rigurosidad de la fenomenología desemboca en la estructura noético-noemática de la conciencia pero es con este aparato teórico que iniciaría su mayor fertilidad. Solo con esta perspectiva completa, como señalábamos al iniciar este capítulo, podemos arribar a nuestras conclusiones para ensayar una respuesta a las discrepancias heideggerianas.



CONCLUSIONES

Si intentásemos explicar las diferencias entre el método de la fenomenología trascendental en *Ideas I* y la analítica existencial de *Ser y tiempo* al margen de las obras que las rodean, muy probablemente terminaríamos en la misma incompreensión que, al parecer, empañó la relación intelectual de Edmund Husserl y Martin Heidegger, cuando el primero aún seguía con vida. Sería posible que, con Husserl, dijéramos que en la analítica existencial uno “permanece atascado en una antropología, sea empírica o apriórica (...), y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el ‘psicologismo’ o el ‘antropologismo trascendental’.” (*Ideas I*, Epílogo, p. 467). O, tal vez, como Heidegger implica en *Ser y tiempo*, que las *Investigaciones lógicas* abren una posibilidad tras cuya estela deberíamos caminar, al margen de lo que realmente hizo Husserl después de éstas (*ST*, Introducción §7, p. 58).

En este punto, esperamos haber desplazado por completo una salida así de fácil al interesante problema que la fenomenología enfrenta en su núcleo. Por un lado, porque sería una respuesta que excluya los importantes aportes de alguno de los dos fenomenólogos (una relación de *either / or*, como decíamos con Steven Crowell en nuestra introducción) y, por otro, porque la fenomenología puede comprenderse justamente como la relación discordante entre el método de las reducciones y la hermenéutica, como señaló, por primera vez, Paul Ricoeur (citado por Moran 2011:2).

Como ahora podemos decir con certeza, el problema que a Heidegger perturba más en la fenomenología de *Ideas I* es el del encubrimiento del modo de ser de la conciencia, que en *Ser y tiempo* (§43) se expresa como “indeterminación ontológica” de la intencionalidad. Ahora bien, buscando los argumentos de base en la *Introducción a la investigación fenomenológica*, comprendemos que todos los reproches de Heidegger hacia la

identificación de la fenomenología con el método de las reducciones responden a que ve, en la conciencia “purificada” pos-reducciones, una filiación cartesiana que abandona el problema complejo de la facticidad de la existencia a favor de la *res cogitans*, sin percatarse de los prejuicios ontológicos que esto suponía: una amalgama epistémico-teológica fruto del traslado y desarraigo de la ontología aristotélica (cf. el subcapítulo 2.3 de esta Tesis). Para Heidegger, Husserl abandona la preocupación por el modo de ser de la conciencia y permite que se imponga una noción conservadora de la misma, que hunde sus raíces en el clásico *homo animal rationale*.

El reclamo de Heidegger no es fruto del mero oportunismo académico. Tal como se expresa en la Introducción a *Ser y tiempo*, se trata de una demanda de rigurosidad a puertas de la ciencia fundamental. El modo de acceso a la investigación ontológica (problema primordial heideggeriano y cuya posibilidad ve en el descubrimiento de la intencionalidad y el problema de la constitución¹⁵⁰) depende del correcto acceso al ente ejemplar, el *Dasein* humano. Forzando un poco los términos, podríamos decir que más allá de la estructura noético-noemática, arribaremos a la comprensión de “los problemas funcionales” (la constitución de objetividades) cuando superemos el concepto de “conciencia” y comprendamos la inseparabilidad entre esencia y existencia al problematizar el *Dasein* humano.

No obstante, aunque la finura intelectual de la *Destruktion* heideggeriana sea indiscutible, la fenomenología, como sus dos autores más representativos nos enseñan, no es una filosofía que busque quedarse encerrada en discusiones sempiternas sobre los fundamentos de su ciencia sin perseguir otros resultados. Al contrario, como bien advertimos con Husserl desde el Capítulo I, “La investigación se mueve, por decirlo así, en zigzag (...) resulta necesario una y otra vez volver a los análisis primarios y contrastarlos con los nuevos, como éstos a su vez con los primeros.” (*IL*, Introducción §6, p. 226). Esto es (y de ello la obra de Husserl es ejemplo), las bases de la fenomenología podrán parecer precarias una vez que se vuelve la mirada desde las nuevas tierras que ella misma descubre, y será preciso entonces, regresar para perfeccionar el método y continuar con el desvelamiento de las cosas mismas. Esto se debe a una peculiar relación entre el “contenido” y el “principio” de la fenomenología. Los reparos que Heidegger tiene en sus obras a determinar con un

¹⁵⁰ Creemos que esta lectura es posible siguiendo la *Introducción a la investigación fenomenológica*: “Con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental” (§46, p. 261).

contenido o un método específico a la fenomenología son las dos caras de una misma moneda. En *Prolegómenos* lo señala de la siguiente manera: “El carácter de la descripción vendrá determinado sólo por el contenido de aquello que haya de describirse, de tal modo que una y otra descripciones pueden ser radicalmente diferentes según cuál sea el caso” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §8, p. 106). Esta premisa teórica va muy de la mano con su crítica al método de las reducciones y la categorización de la conciencia en términos cercanos a Descartes: la aproximación a través de la *epojé* jamás permitirá comprender a la “conciencia” en términos de “vida fáctica”, dado que aquella siempre excluirá a la existencia. La comprensión del *Dasein*, en cambio, genera un método que tiene la *apertura* propia de éste a la base: la hermenéutica. Esta circularidad es inevitable y las conclusiones de ambas filosofías deberían ser distintas.¹⁵¹

Por lo tanto, la correcta tematización del “suelo ejemplar” de la intencionalidad (demanda que vimos en el subcapítulo 2.2, siguiendo los *Prolegómenos*) no sólo revela una peculiar trascendencia previa a la intencionalidad, sino también demanda una modificación del método fenomenológico. Es decir, la fidelidad a las cosas mismas y la exención de prejuicios demandan un método que se ajuste al modo de ser del *Dasein*; la investigación fenomenológica, considerada como una posibilidad existencial del *Dasein*, debe cumplir con los rasgos que la misma existencialidad impone.

Esto no es novedad absoluta heideggeriana. La intencionalidad, como no nos hemos cansado de señalar a lo largo del texto, también posibilitaba (o imponía) un determinado método (recordemos: sin intencionalidad no hay intuición categorial, sin ella no hay descripción de esencias, sin esta no hay fenomenología descriptiva). En este caso, se trata de readaptar el método fenomenológico a la estructura existencial del comprender. Alejandro Vigo explica esta dependencia entre método y contenido a partir de la consideración fenomenológica de la relación entre *intentio* e *intentum*, dado que “el modo en que se hace accesible un determinado contenido fenoménico está estructuralmente correlacionado con el tipo de acto que facilita su accesibilidad” (2008:61).

Ahora bien, este avance “en espiral” del método condicionado por el contenido, debería conducirnos a consecuencias y descubrimientos diversos. **En primer lugar**, encontramos

¹⁵¹ Esto ya lo advertíamos, aunque con otras palabras, en nuestra Introducción, “La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre (...) por una determinada conceptualidad” (*ST*, Primera sección §32, p. 169).

las populares preocupaciones heideggerianas por la predominancia de la teoría en el análisis de las vivencias. Para Heidegger, en la reflexión husserliana se pervierte a la cosa que se investiga, “teoretizando” aquello que ontológicamente no está determinado por la teoría (al comprender la intencionalidad abstrayéndola de su existencia fáctica). Según Ramón Rodríguez, no sería posible, desde la aproximación reflexiva, mantener a los comportamientos (vivencias) en su propia naturaleza, pues “El verdadero peligro para la actitud fenomenológica no es la naturalización positivista de la conciencia, sino el ‘dominio general de lo teórico’, su primado indiscutible” (Rodríguez 1996:63). Como el mismo Rodríguez destaca, esta es una crítica “al interior” de la fenomenología: el propósito sigue siendo aproximarse a las cosas como ellas mismas se presentan. Encontramos esta crítica en los *Prolegómenos*, cuando Heidegger opone los conceptos de *intentio* e *intentum* a los husserlianos de nóesis y nóema, pues en estos últimos “se da (...) una interpretación de la esfera práctica que enraíza en la teórica” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §5, p. 68). Sin embargo, en el párrafo 37 de *Ideas I* que revisamos en nuestro Capítulo III, hemos visto el rechazo husserliano a reducir toda percepción a un mero “captar”, a la manera positivista. No obstante, cabría añadir que Husserl ubica a la base del “pleno objeto intencional” (aquel que, en el caso del valorar por ejemplo, es el objeto valorado) la mera “cosa”, llamando a los actos que no son perceptivos “actos fundados” (*Ideas I*, Sección segunda §37, p. 158). Es decir, al igual que Heidegger, comprende que “como miembros del mundo natural, no estamos frente a meras cosas de la naturaleza, sino frente a valores y *objetos* prácticos de toda índole” (*Ideas I*, Sección segunda §37, p. 158), pero podría interpretarse que Heidegger concibe un carácter más originario, el de la relación pragmática con las cosas, previa a toda percepción en sentido de la cosa de la naturaleza: “determinadas estructuras, características de la cosa de la naturaleza, que por eso pueden ser consideradas por separado, como dureza o peso, aparecen antes que nada como caracteres del mundo-en-torno.” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria, §5, p. 59). O, más preciso y originario aún, en relación a la aperturidad del *Dasein*, como figura en el párrafo 69 de *Ser y tiempo*:

Para que la tematización del ente que está-ahí, es decir, para que el proyecto científico de la naturaleza sea posible, *es necesario que el Dasein trascienda* el ente tematizado. La trascendencia no consiste en la objetivación, sino que ésta presupone a aquélla. Ahora bien, si la tematización del ente que está-ahí dentro del mundo no es sino un vuelco del ocuparse circunspectivamente

descubridor, entonces ya a la base del estar “práctico” entre los entes a la mano deberá darse una trascendencia del Dasein.¹⁵² (*ST*, Segunda sección §69, pp. 377-378).

Podríamos leer esto como un triunfo de la hermenéutica, en tanto que surge de la crítica a las reducciones, según podemos leer en *Prolegómenos*. Allí, luego de haber demostrado su comprensión de la abstracción ideatoria, Heidegger acusa el defecto de la determinación del “suelo ejemplar” que fundará la intuición de la intencionalidad en su a priori (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §10, p. 127). Heidegger demanda algo más originario que la “actitud natural”, en tanto que esta sería (en la obra de Husserl) una extrapolación del marco naturalista a la facticidad. La demostración de ello viene por dos caminos: a) las consecuencias erradas en la consideración del ser de la conciencia, y b) la consideración originaria de la intencionalidad en su *dirigirse-a* que presenta antes cosas-útiles que cosas-fenómenos naturales (diferencia entre *zuhanden* y *vorhanden*). Tomemos por lo pronto la consideración “b”. Será a partir de ella que se comprenda la mundanidad del mundo en tanto que apertura que posibilita la relación con los útiles. El “cuidado” será previo a la estructura intencional que presenta cosas en su mero “estar-ahí” y, a su vez, la “trascendencia del Dasein” explicará de manera originaria este existencial primigenio:

El fenómeno del cuidado, estructura básica del *Dasein*, nos permite ver que lo que en la fenomenología se concibe por medio de la intencionalidad, y el modo como se concibe, resulta fragmentario, es un fenómeno que se ha visto sólo desde fuera. Pues lo que se quiere decir con “intencionalidad” –el mero dirigirse-a– es algo que, más bien, se debe retrotraer a la estructura básica unitaria del estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en. Éste es el fenómeno verdadero y propiamente primero que le corresponde a lo que, de modo impropio y parcialmente, por incidir en una sola dirección, se llama intencionalidad. Me refiero a ello muy brevemente, sólo para indicar el punto desde el cual se desplegaría una crítica fundamental al planteamiento fenomenológico (*Prolegómenos*, Parte principal §31, p. 380).

Con ello coinciden la interpretación de María Paredes, para quien el estar-en-el-mundo será la “trascendencia originaria (...) constitución fundamental de trascendencia, la cual hace posible toda relación intencional hacia los entes” (2007:149). Esto ubica a la intencionalidad en el ámbito de lo fundado, mientras la “trascendencia originaria” (el mundo) se comprende como lo fundante, en términos trascendentales. Por ello, Paredes afirma que la intencionalidad es una estructura fundamental pero no la más originaria. De la misma opinión será Alejandro Vigo, quien fija a la trascendencia del *Dasein* como lo originario, previo a la intencionalidad (2008:60).

¹⁵² Como referimos rápidamente en nuestro Capítulo II, la trascendencia refiere a la apertura comprensora del Dasein: “para que el Dasein pueda tener trato con un complejo de útiles, debe comprender, aunque sea no temáticamente, algo así como una condición respectiva: es necesario que le esté abierto un mundo.” (*Ser y tiempo*, Segunda sección §69, p. 378).

En segundo lugar, sin embargo, debemos acusar un error heideggeriano (incluso, tal vez, una manipulación de la fenomenología husserliana): a pesar de las repetidas declaraciones distinguiendo la “evidencia matemática” de la búsqueda fenomenológica (la más clara de ellas, tal vez en *Ideas I*, Sección tercera §75), y la identificación de la tarea de fundamentación como una tarea infinita (como vimos en nuestro subcapítulo 3.2), Heidegger insiste en vincular la conciencia trascendental con la búsqueda de la certeza matemática. Perderse en el desvarío de esta acusación distraería más bien del problema real que la distinción entre esencia y existencia, provocada por la *epojé*, significa para el caso del *Dasein* humano, superación mucho más fructífera, tal como vimos en el punto anterior. La preocupación por el conocimiento absoluto, como Heidegger repite en la *Introducción a la investigación fenomenológica* no es lastre alguno para la fenomenología husserliana: esta se abandona y reemplaza por la idea de una tarea infinita. El problema del “teoreticismo” husserliano no debe verse desde ese ángulo pues, como señala Dermot Moran, la entrada a la fenomenología a través de la lógica y la epistemología fue “meramente accidental, un hecho contingente de su propia biografía, más que el único modo de acceso a los terrenos fenomenológicos” (2011:123). A su vez, esto tampoco debería significar la creencia en un rechazo heideggeriano al esencialismo. Al contrario, “El ‘apriorismo’ es el método de toda filosofía científica que se comprende a sí misma” (*ST*, Introducción §10, nota al pie 1), por ello, considera al análisis existencial un análisis esencial: “El análisis de los caracteres de ser del *Da-sein* es un análisis existencial. Esto quiere decir que estos caracteres no son propiedades de un ente que está-ahí, sino formas existenciales esenciales de ser” (*ST*, Segunda sección, §28, p. 153).

En tercer lugar, cabe abordar el problema del naturalismo y la naturalización de la conciencia, preocupación común a Husserl y Heidegger. Podemos suscribir al respecto la tesis de Ramón Rodríguez, quien defiende que ambos filósofos buscan desprenderse de la tipificación psíquica (naturalizada) de lo intencional, tal como en la primera edición de *Investigaciones lógicas* se hizo. Para el filósofo español,

liberar la intencionalidad de lo psíquico es una tarea que se desprende de la propia atención fenomenológica a la vida intencional. La fenomenología trascendental de Husserl la emprendió decididamente, justo en la medida en que abandonaba la posición de [la primera edición de] las *Investigaciones lógicas*. Heidegger la llevó aún más al extremo, cuestionando la noción misma de conciencia, pero con ello no se acercaba, sino que se alejaba aún más de las *Investigaciones lógicas* (1997:70)¹⁵³.

¹⁵³ Confróntese también Rodríguez 1996:57.

Semejante idea es defendida con ahínco por Steven Crowell, quien sostiene justamente que el propósito husserliano de liberar al problema de la constitución de los procederes y prejuicios psicológicos es logrado por Heidegger a través de la analítica existencial:

Si desde la dimensión trascendental a la que Husserl en último término arriba, las “apariciones” no son subjetivas en el sentido psicológico, entonces la dimensión trascendental no puede ser alcanzada pasando a través de lo psicológico. Toda la estrategia que Husserl adopta en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica* no sólo es un desvío, es un callejón sin salida, y Heidegger supo ver esto (2002:129)¹⁵⁴.

De este interés común no nos cabe duda alguna, y si recordamos la crítica husserliana ya citada (3.2) a la psicología experimental, veremos una afirmación que Heidegger podría firmar sin problemas. El obstáculo de la psicología de Wundt, según Husserl, es que

No consideró en qué medida el elemento psíquico, en lugar de ser la presentación de una naturaleza, tiene una ‘esencia’ propia que debería ser estudiada rigurosamente y de modo plenamente adecuado antes de toda psicofísica. No tuvo en cuenta qué implica el “sentido” de la experiencia psicológica y qué “exigencias” impone por sí mismo el ser, en el sentido psíquico de la palabra, al método. (*FCE*, p. 68).

Sin embargo, si bien ambos buscan desprenderse de la naturalización de la conciencia, Husserl ve la amenaza del psicologismo tan presente que la misma batalla permanente con éste lo lleva a ponerse cabe en el escape. Heidegger opta por otro camino en *Ser y tiempo*: simplemente no lo toma en cuenta. Esta diferencia en los focos de atención es, para Crowell (2002), motivo de la incompreensión de ambos. Sin embargo, Heidegger argumenta (y en el primer punto de estas Conclusiones dijimos que esa lectura de *Ideas I* es plausible) que la actitud natural husserliana cede espacio a la comprensión de la facticidad (*Wirklichkeit*) como realidad espacio-temporal (*Realität*). En ello, nuevamente, estriba un punto importante del método hermenéutico: al diferenciar la existencia de la realidad espacio-temporal, no es menester “suspender” su tesis para abordar el ámbito trascendental. Nuevamente con Crowell, un “cambio de actitud” no es necesario si aceptamos que la actitud originaria no es naturalizante, como pensaría Husserl en *Ideas I*.

Esto nos lleva a un cuarto punto: ¿es la analítica existencial una aproximación trascendental? Nosotros creemos que sí. Aquí no hemos desarrollado a profundidad las tesis que se exponen en la Primera sección de *Ser y tiempo*, sin embargo, en tanto que

¹⁵⁴ “if from the transcendental dimension at which Husserl ultimately arrives, the ‘appearances’ are not subjective in the psychological sense, then the transcendental dimension cannot be attained by passing through the psychological. The whole strategy Husserl adopts in the *Encyclopaedia Britannica* article is not only a detour; it is a dead end, and Heidegger saw this.”

descripción de las condiciones de posibilidad de la experiencia, los descubrimientos sobre la aperturidad del *Dasein* pueden muy bien ubicarse en el trascendentalismo.

El filósofo danés Soren Overgaard defiende que Heidegger da descripciones del *Dasein* bastante similares a las descripciones husserlianas de la subjetividad trascendental. Más aún, “en su carta a Husserl de octubre de 1927, Heidegger sugiere que ‘*Dasein*’ es su nombre para el ‘lugar’ de lo trascendental” (Overgaard 2004:143)¹⁵⁵. Esto en base a que “así como el sujeto trascendental es el sujeto considerado como el ‘lugar’ donde el mundo y todo lo mundano se manifiesta a sí mismo, el ‘*Dasein*’ indica también el ‘lugar’ o la ‘ubicación’ de la comprensión del ser –comprensión sin la cual las entidades no podrían manifestarse a sí mismas, de acuerdo con Heidegger” (Overgaard 2004:143)¹⁵⁶.

Steven Crowell, por su parte, señala que el *Dasein*, a pesar de referir al ser humano fáctico, no es el ser humano “parte del mundo” (con la cualidad de *Vorhandenheit*) que constituye al mundo, sino el ser humano como “aperturidad”. Husserl no comprendería que cuando Heidegger se refiere al “ser humano” no se trata del ser humano natural (del ego psicológico o antropológico), sino del trascendental.¹⁵⁷ Por ello,

Quando Heidegger declara que la subjetividad trascendental es “ser en el mundo”, Husserl comprende esto como si estuviera referido a que el *Dasein* es una entidad en el mundo en sentido naturalista (...). Pero el *ser en el mundo* no está en el mundo en este sentido, así como no lo está la subjetividad trascendental ambiguamente descrita por Husserl como “apercepción mundanizadora”, por medio de la cual también (...) deviene parte del mundo (2002:136).¹⁵⁸

*

De todo lo revisado, reconocemos que hay una preocupación legítima en la alerta heideggeriana ante la separación ontológica fundamental entre la conciencia entendida como “absoluta” y toda “trascendencia” (entendida como donada a través de

¹⁵⁵ “In his October 1927 letter to Husserl, for instance, Heidegger implies that ‘*Dasein*’ is his name for the ‘place’ of the transcendental (Hua IX, p. 601)”

¹⁵⁶ “Just as the transcendental subject is the subject considered qua the “place” where the world and everything mundane manifests itself, so “*Dasein*” indicates the “place” or the “site” of the understanding of being –the understanding, as we recall, without which entities could not manifest themselves, according to Heidegger.”

¹⁵⁷ Pues, como bien señala Crowell, “Si uno se toma en serio la exención fenomenológica de prejuicios, tendría más sentido referir al género natural (el tema de las investigaciones en tercera persona) como *homo sapiens* o *anthropos* y mantener el ‘ser humano’ como término neutro para la ubicación de la pregunta filosófica acerca del qué soy yo” (2002:136).

¹⁵⁸ “When Heidegger claims that transcendental subjectivity is “being-in-the-world,” Husserl understands this to mean that *Dasein* is an entity in the world in the naturalistic sense – that is, *anthropos* as the object of the worldly sciences of man. But being-in-the-world is no more in the world in that sense than is Husserl’s ambiguously described transcendental subjectivity with its “mundanizing selfapperception,” by which it also, in a manner of speaking, becomes part of the world.”

matizaciones). Sin embargo, el mismo Heidegger reconoce (como vimos en 2.3) que en la intencionalidad (entendida como relación *intentio – intentum*) está la superación a todo trato de las cosas a partir de lo psicológico. Por otra parte, es verdad que la comprensión de la cotidianidad según la analítica existencial está más alejada de los prejuicios clásicos del *theorein* que la fenomenología de las reducciones; al mismo tiempo, es también cierto que el ámbito originario del *Dasein* se expresa en un entramado conceptual totalmente original, de predominio fáctico y que, al parecer, se desprende de los prejuicios ontológicos que la fenomenología arrastraba. Sin embargo, no vemos (al margen de la fuerza literaria con que la hermenéutica vence) que el reemplazo de un método por otro conduzca a una superación radical en las consecuencias. El mismo Heidegger reconoce que en la estructura noético – noemática (que él llama relación *intentio – intentum*) se encuentra el germen para la investigación ontológica fundamental. Añadiendo a eso el proceder auto responsable de la fenomenología, que la impulsa a revisar sus puntos de partida al regresar de sus nuevos descubrimientos, ¿vale la pena abandonar un método comunitario, que reconoce su misión infinita de procedimientos minuciosamente aclarados y abiertos a ser mejorados en detalle? A ello sólo podemos responder que el valor de la hermenéutica existe mientras se la comprenda como “crítica inmanente”. El perfeccionamiento del arte fenomenológica es necesario, y el mismo Husserl jamás abandonó la tarea. Sin embargo, el desplazamiento radical de las preocupaciones husserlianas de *Ideas I* en aras de la “pureza de principio” de las *Investigaciones lógicas* sería un contrasentido: la intencionalidad, como descubrimiento fundamental, nos impulsa a separarnos del naturalismo para ganar el campo más amplio de las estructuras del *intentio* y el *intentum*. El mismo Heidegger reconoce la fecundidad de esta ciencia; he ahí el quid de una labor por continuar.

La tarea, para responder a la explicación ricoeuriana de la fenomenología, estibaría en perfeccionar el método hacia una ciencia común, aunque sea una labor ardua. En palabras de Husserl, “Difícil es todo; todo requiere penosa concentración en las daciones de la intuición esencial específicamente fenomenológica. Un ‘camino real’ a la fenomenología, y por ende también a la filosofía, no lo hay. Hay sólo el único que hay: el que les traza su propia esencia.” (*Ideas I*, Sección tercera §96, p. 316).

El ideal de rigurosidad no es desdeñable para la filosofía; al contrario, responde a una promesa ética que, aunque infinita, debe ser emprendida. Especialmente, cuando nuestro contexto, un siglo después, no promete más esperanzas que el del siglo XX.

ANEXOS

I. El embrollo psicologista

A. El estado de la cuestión psicologista previa a Husserl

Los argumentos entre antipsicologistas y psicologistas se enfrentan de la siguiente manera:

1. La psicología trata del pensamiento *como es*, la lógica de cómo *debe ser* (carácter normativo, contingencia empírica vs. necesidad ideal).

Rpta. psicologista 1: “el uso necesario del entendimiento es uso del entendimiento; pertenece, pues, con el entendimiento mismo, a la psicología” (*IL*, Prolegómenos §19, p. 69). Es decir, el *deber ser* es un caso específico del *ser*, no justifica una disciplina independiente.

2. Aunque se acepte que ambas disciplinas estudian lo mismo (i. e. que lo normativo es esfera de lo descriptivo), las *leyes* que ambas definen tienen un sentido distinto: la *ley* de la psicología es de orden causal-natural, la *ley* para el lógico es de orden ideal-verdadero. Mientras la psicología plantea una *física del pensamiento*, la lógica elabora una *ética* del mismo.

Rpta. psicologista 2: La investigación de las conexiones ideales no puede prescindir de las conexiones causales.

3. La lógica no puede basarse en la psicología pues la psicología, como ciencia, depende de la lógica y sus reglas.

Rpta. psicologista 3: La lógica misma también caería en este círculo vicioso¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Aquí Husserl hace una lúcida aclaración de un párrafo a la cuestión de la circularidad en la lógica. Acusa, en primer lugar, una falacia de equívoco: “suponer” a las reglas de la lógica puede querer decir dos cosas. Por un lado, que las reglas de la lógica son premisas. Por otro lado, que las reglas son instrumentos. “El argumento confunde ambas cosas; para él es lo mismo inferir *según* las leyes lógicas e inferir *de* las leyes lógicas. Pero el círculo sólo existiría si se infiriese de ellas” (*IL*, Prolegómenos §19, p. 72).

Esta situación de disputa debería haber atraído la admiración filosófica, señala Husserl. Los mismos argumentos y contraargumentos se estarían repitiendo por ambos bandos de manera histórica. Ahora bien, ¿no poseerán ambas posturas una parte de la verdad? Husserl afirma que “la parte más importante de la verdad está del lado antipsicologista; sólo que los pensamientos decisivos no han sido expuestos convenientemente y están enturbiados por muchas inexactitudes” (*IL*, Prolegómenos §20, p. 72).

B. Los argumentos husserlianos contra el relativismo específico

1. El sentido de los conceptos “verdad” y “falsedad” no acepta dos verdades contradictorias (como podría pasar entre la especie homo y alguna otra, según la tesis antropologista). El contrasentido estriba en aceptar que algo pueda ser llamado “verdad” y al mismo tiempo relativizado mediante un “para alguien/alguna especie”¹⁶⁰.
2. Se comete una falacia de equívoco al señalar que algo puede ser verdadero (respetando nuestros principios lógicos) y falso a su vez (bajo otros principios). En ese caso, no se trataría del mismo sentido de lo “verdadero”, por lo que la pugna sería absurda. “Si llaman, por ejemplo, árboles a lo que nosotros llamamos proposiciones, no son válidos naturalmente los enunciados en que aprehendemos los principios; pero pierden también el sentido en que los afirmábamos” (*IL*, Prolegómenos §36, p. 115).
3. Como las verdades no son hechos (no son individuales, determinadas en el tiempo, ni tienen conexión causal) no pueden depender de las especies (fácticas y causalmente condicionadas).
4. De la tesis del antropologismo, se sigue que si no existieran individuos humanos no habría ninguna verdad. Esto es un absurdo, pues se afirmararía “es verdad que no hay verdad”. Ya que la conclusión es absurda, la hipótesis debe serlo también.
5. Se podría dar la verdad (dependiente de la constitución de una especie) de que no existe tal especie. En ese caso, habría un contrasentido: una especie constituye la verdad de que la propia especie no existe. En el caso contrario, pensando en una

¹⁶⁰ Aunque pueda pasar desapercibido, este argumento es especialmente interesante dado que supone ya la distinción entre acto y contenido del acto. Aunque esté implícito, Husserl parece reclamar por la creencia en que la ejecución de un juicio X de contenido A, pueda tener distinto valor de verdad que la ejecución de un juicio Y de contenido A: “Contrasentido es la posibilidad que queda abierta de que el mismo contenido de juicio (...) sea ambas cosas, verdadero y falso, según quien juzga” (*IL*, Prolegómenos §36 p. 114).

especie que sí existe, se revela cierta circularidad: “La relatividad de la verdad significa que lo que llamamos una verdad es algo dependiente de la constitución de la especie homo y de las leyes que la rigen. Esta dependencia es y sólo puede ser entendida como causal. Luego, la verdad que dice que esta constitución y estas leyes existen, tendría su explicación real en que existen, a la vez que los principios a que se ajustaría en su curso la explicación resultarían idénticos a estas mismas leyes” (*IL*, Prolegómenos §36, p.116).

6. Si se acepta que el universo es la “unidad objetiva total, que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho” (*IL*, Prolegómenos §36, p. 116), del relativismo se seguiría la inexistencia de este universo unitario. Sólo habría un universo “para nosotros” (o por especie). Ahora bien, ya que el yo pertenece al universo, el mismo “yo soy” sería un absurdo¹⁶¹.

II. Heidegger previene contra las tergiversaciones de la intuición categorial

Heidegger ve la necesidad de cierto deslinde debido a que “la propia intuición categorial surge dentro del horizonte de cuestiones tradicionales y se interpreta con conceptos asimismo tradicionales” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 95)¹⁶²:

1. “Estar fundado” no quiere decir que pueda reducirse lo categorial a lo sensible. Sin embargo, con Aristóteles, οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ; es decir, “un pensar que no tenga fundamento en la sensibilidad es un contrasentido” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 96).
2. Eso no descarta que haya “intuiciones categoriales puras” (y su contraparte, “mixtas”), donde “puro” refiere al superar en su objeto a todo lo sensible. Ejemplos: *ser de color*, es una intuición mixta, en tanto “color” mantiene la referencia a lo sensible (“ser”, no). La lógica pura (“unidad”, “multiplicidad”, “relación”) es completamente pura.
3. El concepto básico de intencionalidad sirve para salvar de malentendidos con respecto a lo categorial. Husserl no está volviendo a la comprensión kantiana de

¹⁶¹ El argumento 5 y el 6 son muy complejos. El 6 especialmente, por las hipótesis de la relación entre yo y universo.

¹⁶² Esto no implica dejar de reconocer el trabajo husserliano previo, ya que “es muy fácil y cómodo trazar grandes perspectivas cuando ya se han atravesado las barricadas de prejuicios, cuando se ha liberado ya el horizonte, pero se suele olvidar que en el campo de la investigación filosófica el trabajo decisivo es siempre el primero, es decir, el de alumbrar, el de sacar a la luz” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 95).

sensibilidad y entendimiento. No se trata de la impresión espontánea de forma sobre la pasividad material, la forma categorial *no es producción del acto*, sino una objetualidad que se hace patente en los actos categoriales: “No son algo hecho por el sujeto ni mucho menos algo que se arrimara a los objetos reales de tal modo que lo ente real, por medio de esa conformación, se viera ello mismo modificado, sino que lo que hacen precisamente es presentarlo de modo más verdadero en su ‘ser-en-sí’” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 97).

4. Siguiendo al punto anterior, *constituir no es producir*, es decir, no se trata de elaborar sino de “hacer ver lo ente en su objetualidad” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §6, p. 98).

Según lo anterior, lo decisivo del descubrimiento será que

- a) Hay actos donde se muestra lo ideal (sin ser “producción” del sujeto).
- b) Esto posibilita la elaboración/fundamentación de categorías (superación del estancamiento medieval del estatuto de los universales: anular su “realidad” – empírica– no debió haber significado anular su “objetualidad”).
- c) La fenomenología es ontología en tanto escudriña en los objetos categoriales.

III. Las críticas heideggerianas a la determinación de *Ideas I* de la conciencia

El párrafo once de *Prolegómenos* es clave puesto que plantea específicamente la “crítica inmanente a la investigación fenomenológica”, a partir de cuatro características de la conciencia pura que Heidegger encuentra en la fenomenología de Husserl. En primer lugar, se plantea la pregunta por el ser de la región que constituye el campo temático de la fenomenología: ¿se ha preguntado Husserl por el ser de la conciencia (por el ser de lo intencional)? En palabras de Heidegger, “cuando se dice que la esfera de la conciencia es una esfera y una región de ser *absoluto*, ¿qué significa aquí *ser*?” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 134). O, también con Heidegger, “¿Cuál es el suelo desde el que se alcanza el campo de objetos? ¿Cuál es el camino por el que se llega a ese campo temático? ¿Cuáles son las características de ese campo de objetos recién descubierto que se llama la conciencia pura?” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 135).

Es la última pregunta la que dirige la investigación en esta oportunidad. El carácter absoluto del ser de la conciencia tal como es expuesto por Husserl, establece la frontera

entre la conciencia y cualquier otro ente, constituyendo la diferencia “más radical” que pueda existir “dentro de la doctrina de las categorías” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 135). Las características, a veces mezcladas entre sí en la exposición husserliana son:

- a) La conciencia es *ser inmanente*.
- b) La conciencia, en tanto inmanente, es *dada absolutamente* (es absoluta).
- c) No necesita de ninguna otra cosa para ser: *nulla re indiget ad existendum*¹⁶³.
- d) Es *ser puro*.

El cuestionamiento heideggeriano a continuación es fenomenológico: ¿es la cosa misma (la “conciencia”) la que nos da esa caracterización?

- (a) La primera caracterización fallaría en tanto que no habla tanto del ser de la conciencia como del tipo de relación que esta puede tener con un objeto, en particular, las vivencias. En el modo específico de la reflexión, el acto reflejado es inmanente al acto reflexivo (no siendo así en la relación con las cosas “externas”). En este sentido, la característica no se puede extrapolar al acto reflexivo, mucho menos al ser de la región conciencia. Con Heidegger, esta característica “define (...) una relación entre entes, no al ser en cuanto tal” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 136).
- (b) Esta característica referiría ante todo a las vivencias que son objeto en el acto reflexivo. En oposición a “lo trascendente”, las vivencias reflejadas “no están representadas de manera indirecta, simbólica, sino que se aprehenden en sí mismas” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 136). Nuevamente, se trata de una caracterización que no refiere al ser de la conciencia, sino al objeto de esta en el acto reflexivo. La característica de su objeto en cierto tipo de acto se extrapola a la región conciencia.
- (c) Esta característica, dice Heidegger, se desprende de la primera: “Mientras que las vivencias se dan en modo absoluto, cualquier otro ser lo que hace es darse a conocer en la conciencia” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 137). Heidegger no cae aquí en la crítica burda a Husserl que, comprendiendo mal la

¹⁶³ Esta característica está estrechamente vinculada a la anterior: no son lo mismo (la primera corresponde al modo de dación, es decir, es intencional. La segunda corresponde a características de la cosa misma, es una afirmación ontológica más fuerte) pero pueden confundirse. No sé cómo explicar mejor (en sólo dos conceptos o grupos) su diferencia.

ἐποχή, sugiere la inexistencia del mundo por oposición a la existencia necesaria de la conciencia. Se trata de contemplar la posibilidad de la aniquilación del mundo (un recurso metódico, no un planteamiento ontológico) y la in-afectación de la conciencia por esta. La misma reflexión que Descartes, afirma Heidegger. Lo que Husserl querría decir, finalmente, con esta característica, es que “la conciencia es absoluta en el sentido de que es el presupuesto de ser gracias al cual puede la realidad darse a conocer (...). Absoluto es el ser constituyente. Cualquier otro ser, por ser realidad, es sólo por su relación con la conciencia, esto es, es relativo a la conciencia” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 137). El error, en este caso, estribaría en que no se cuestiona por el ente mismo en su ser, sino que se le atribuye una característica ontológica¹⁶⁴ que proviene de las funciones que cumple, develadas por un método específico¹⁶⁵. Aquí encontraríamos la acusación de idealismo neokantiano: una función (un “ser formal”, dice Heidegger) se antepone a la tematización “objetiva” (de la cosa misma en su ser)¹⁶⁶.

- (d) La pureza refiere al tipo de tratamiento que la fenomenología da a la conciencia: en tanto que descripción fenomenológico-eidética, no se aborda a la conciencia fáctica (Heidegger dice “*hic et nunc*”) sino a la conciencia en cuanto a sus contenidos esenciales. En ese sentido, tampoco refiere al ser de lo intencional mismo, sino al tratamiento que la fenomenología le otorga.

¹⁶⁴ Aunque Husserl no lo hace. Heidegger está reclamando algo que no existe en Husserl (determinación ontológica de la conciencia) y tomando como tal lo más cercano: la caracterización que emerge de la ἐποχή. El error no es de Husserl ni de Heidegger: el primero no ha pretendido solucionar el problema que el segundo declara, mientras que el segundo encuentra lo más cercano a lo que busca (sin ser ello mismo lo que busca). En todo caso, los reparos de Heidegger son legítimos: a falta de una tematización ontológica adecuada de la conciencia, las características que tu método arrojan “podrían” (aún no estamos seguros de qué verbo utilizar acá, en boca de Heidegger) confundir la caracterización ontológica de la conciencia, invadiendo tus conclusiones y confundiendo los planos.

¹⁶⁵ Sin embargo, algo que podría pasar desapercibido constituye una crítica heideggeriana fundamental: “el carácter de ser absoluto se atribuye ahora a la conciencia, por cuanto se la considera en el marco de cierta teoría de la razón, y en respuesta a la cuestión de la posible acreditación de la realidad en la conciencia racional” (*Prolegómenos*, Parte preparatoria §11, p. 138). La crítica hacia la que apunta Heidegger aquí es por la predominancia de cierta concepción racionalista de la conciencia. No hay que confundir ambas críticas. La señalada en este pie de página no es la nuclear en este momento de la exposición, pero encontrará su lugar más adelante.

¹⁶⁶ Las características de esta “anteposición” son fundamentales: ¿la pretende Husserl? No. ¿La encuentra Heidegger? Sí. ¿El proceder de Heidegger es legítimo? En tanto y en cuanto se considere que está acusando ante todo un “olvido” y rellenando el vacío de este olvido con lo más cercano. Si se considera que Husserl dispuso la tematización de la conciencia de esta manera, toda la crítica queda perdida y el análisis de la relación entre ambos autores se pierde en la incomprensión de Husserl y la mala intención heideggeriana. Ver las dos notas al pie de página anteriores.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. (J. Aspiunza, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. (J. J. García Norro, Trad.) Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1973). *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Husserl, E. (1985). *Investigaciones lógicas* (Vol. 1 y 2). (M. Morente, & J. Gaos, Trads.) Madrid: Alianza Universidad.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. (J. Adrián Escudero, Trad.) Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. (A. Ziri6n, Trad.) M6xico DF: Fondo de Cultura Econ6mica.

Secundaria

- Abensour, M. (2005). Reencuentro, silencio. En M. Abensour, E. Levinas, & J. Derrida, *Tres textos sobre Heidegger* (A. Madrid, Trad., págs. 15-29). Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Adrián, J. (2012). Husserl y la Neurofenomenología. *Investigaciones fenomenológicas*(9), 173-194.
- Adrián, J. (2013). Desarrollo y evoluci6n del pensamiento del joven Heidegger. *Estudios de Filosofía*, 11, 59-75.
- Álvarez, E. (2001). La cuesti6n del sujeto en la fenomenología de Husserl. *Investigaciones fenomenológicas*(8), 101-158.

- Berlin, I. (1983). El objeto de la filosofía. En I. Berlin, *Conceptos y categorías* (págs. 27-42). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Brauner, W. (2005). The Method of Husserl's Phenomenology. (págs. 1-10). Tianjin: Nankai University.
- Crowell, S. (2001). Heidegger's Phenomenological Decade. En S. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the space of meaning* (págs. 115-128). Northwestern: Northwestern University Press.
- Crowell, S. (2001). Introduction: Reconsidering Transcendental Phenomenology. En S. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: paths paths toward Transcendental Phenomenology* (págs. 3-19). Northwestern: Northwestern University Press.
- Crowell, S. (2002). Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology. *Husserl Studies*(18), 123-140.
- Crowell, S., & Malpas, J. (2007). Introduction: Transcendental Heidegger. En S. Crowell, & J. Malpas (Edits.), *Transcendental Heidegger* (págs. 1-9). Stanford: Stanford University Press.
- Drummond, J. (2003). The Structure of Intentionality. En D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A Critical Reader* (págs. 65-92). Indiana: Indiana University Press.
- Hawking, S. (2011). Unified Theory. *European Zeitgeist*.
<https://www.youtube.com/watch?v=r4TO1iLZmcw>.
- Heidegger, M. (1958). *¿Qué es esto, la filosofía?* (V. Li-Carrillo, Trad.) Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Heidegger, M. (1992). *¿Qué es metafísica?* (X. Zubiri, Trad.) Bogotá: El buho.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). Carta al padre William Richardson. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11-18.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. (H. Cortés, Trad.) Madrid: Alianza Editorial. Recuperado el 2013
- Heidegger, M. (2000). Mi camino en la fenomenología. En M. Heidegger, *Tiempo y ser* (F. Duque, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y Ser*. (M. Garrido, Trad.) Madrid: Tecnos.

- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. (A. Ackerman, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Held, K. (2003). Husserl's Phenomenological Method. En D. Welton (Ed.), *The New Husserl* (págs. 3-31). Indiana: Indiana University Press.
- Hoffman, P. (1993). Death, time, history: Division II of Being and Time. En C. Guignon (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (págs. 195-215). New York: Cambridge University Press.
- Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología*. (M. García-Baró, Trad.) México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations*. (J. N. Findley, Trad.) Londres: Routledge.
- Levinas, E. (2006). Ética como filosofía primera. *A Parte Rei*(43), 1-21.
- Lorca Gómez, Ó. (2006). Introducción a Ética como Filosofía Primera. *A Parte Rei*(43), 1-11.
- Moran, D. (2007). Heidegger's Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl's Project of First Philosophy. En S. Crowell, & J. Malpas (Edits.), *Transcendental Heidegger* (págs. 135-150). Stanford: Stanford University Press.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona y México: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Overgaard, S. (2004). Chapter V: Subjectivity. En S. Overgaard, *Husserl and Heidegger on Being in the World* (págs. 131-163). Dordrecht, Boston, Londres: Kluwer Academic Publishers.
- Overgaard, S., Gilbert, P., & Burwood, S. (2013). Philosophy, science and the humanities. En S. Overgaard, P. Gilbert, & S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy* (págs. 45-69). Cambridge: Cambridge University Press.
- Paredes Martín, M. (2007). Intencionalidad y comportamiento en Heidegger. En M. Paredes Martín, *Teorías de la intencionalidad* (págs. 133-162). Madrid: Síntesis.
- Quepons, I. (2012). Intencionalidad de horizonte y reducción trascendental en la fenomenología de Husserl. *Investigaciones fenomenológicas*(9), 269-289.
- Richardson, W. (1963). *Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Rizo-Patrón, R. (2002). Génesis de las "Investigaciones lógicas" de Husserl: una obra de "irrupción". *Signos Filosóficos*, 221-244.

- Rizo-Patrón, R. (2012). Heidegger y la "repetición" de Husserl: entre la adecuación y la apodicticidad. En R. Rizo-Patrón, *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (págs. 287-325). Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rizo-Patrón, R. (2012). Heidegger, Ricoeur y Boehm, cuestionando Ideas I. En R. Rizo-Patrón, *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (págs. 387-424). Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rizo-Patrón, R. (2012). Kant y la cuestión de lo "trascendental". En R. Rizo-Patrón, *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (págs. 181-210). Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rodríguez, R. (1996). Reflexión y hermenéutica. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*(13), 57-74.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez, R. (2004). Las paradojas de una filosofía mundana. En R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad* (págs. 149-163). Madrid: Síntesis.
- Rubio, R. (2003). La relevancia de la praxis en la ontología del Dasein. *Areté*, XV(2), 303-323.
- Sharpe, M. (Marzo de 2015). Horrified, no longer shocked: Heidegger's Black Books and the deracination of the prophetic intellectual. *Arena Magazine*.
- Thurnher, R. (2004). Las Ideas de Husserl y Ser y tiempo de Heidegger. *Anuario filosófico*(XXXVII/2), 429-455.
- Vattimo, G. (1986). *Introducción a Heidegger*. México DF: Gedisa.
- Vigo, A. (2002). Intuición categorial. *Thémata*(28), 187-212.
- Vigo, A. (2008). Mundo como fenómeno. Aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo. En A. Vigo, *Arqueología y aleteología* (págs. 59-86). Bs. As.: Biblos.
- Villanueva, J. (2008). Fenomenología y ciencias humanas. Esclarecimiento en torno a la actitud naturalista y personalista. *La lámpara de Diógenes*, 47-59.
- Welton, D. (Ed.). (2003). *The New Husserl. A critical reader*. Indiana: Indiana University Press.
- Xolocotzi, Á. (2009). La transformación del fenómeno. Aspectos de la relación filosófico-biográfica entre Heidegger y Husserl. *Observaciones Filosóficas*(9).

Zahavi, D. (2003). Husserl's Turn to Transcendental Philosophy: Epoché, Reduction and Transcendental Idealism. En D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (págs. 43-78). California: Stanford University Press.

Zahavi, D. (2003). The early Husserl: Logic, Epistemology, and Intentionality. En D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (págs. 7-42). California: Stanford University Press.

