

COMUNICACIONES

Intencionalidad y ser-en-el-mundo

Intentionality and Being-in-the-World

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

diego.alonsope@correo.buap.mx

ORCID ID: 0009-0003-7865-3431

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VII (Actas del VIII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2026 - pp. 39-60

Resumen

El presente texto sostiene la hipótesis que tanto la fenomenología husserliana como la heideggeriana tienen un mismo suelo común —el protosuelo común de todo pensar fenomenológico— al cual nombran de manera distinta: sea intencionalidad o ser-en-el-mundo. En ambos casos, dichos conceptos apuntan a lo que podríamos considerar el infranqueable *a priori* de la correlación, punto de partida y de llegada de la fenomenología. La diferencia está en el matiz o, si se prefiere, en el perfil que resaltan. Por un lado, Husserl destaca los actos de conciencia y el modo de aparecer de sus correlatos; por el otro, Heidegger subraya que esa vida de conciencia es siempre una existencia [*Dasein*] comportándose al habitar en-el-mundo. Lo común es ese lugar en el cual podemos encontrarnos con varios espacios superpuestos e interrelacionados; además, dicho campo originario es únicamente accesible mediante la ejecución del proceder propiamente fenomenológico que acentúa sus modos de acceso *sui generis*.

Palabras clave

Esencia, reducción, trascendental, cuidado, fenomenología descriptiva, fenomenología hermenéutica

Abstract

This paper purports the hypothesis that both Husserlian and Heideggerian phenomenologies have the same common ground—the common proto-soil of all phenomenological thinking—which they name differently: either intentionality or being-in-the-world. In both cases, those concepts refer to what we could consider the insurmountable *a priori* of correlation, the point of departure and arrival of phenomenology. They differ in their nuances or, if one prefers, in the profile they highlight. On the one hand, Husserl focuses on the acts of consciousness and the way their correlates appear; on the other hand, Heidegger highlights the fact that this conscious life is always an existence [*Dasein*] that behaves while inhabiting the world. Common to both is that place in which we can find ourselves with several superimposed and interrelated spaces; moreover, that original field is only accessible through the execution of a properly phenomenological procedure that emphasizes their *sui generis* mode of access.

Keywords

Essence, reduction, transcendental, care, descriptive phenomenology, hermeneutic phenomenology

Recientemente se celebraron los 100 años del encuentro Husserl-Heidegger. Tomándolo de pretexto hablaré de lo que considero un vínculo fundamental entre ambos fenomenólogos, pues tanto intencionalidad como ser-en-el-mundo designan lo mismo y lo hacen de manera análoga, siendo la diferencia más bien lo que destacan desde ese suelo común. De hecho, esa famosa división entre fenomenología descriptiva-trascendental y fenomenología hermenéutica tiene sustento en el distinto matiz que resaltan, cual si el trasfondo fuese el mismo color y solo variara justo el tono al que le dan más atención. Lo que afirmo puede sonar de entrada muy controversial y parecer pretencioso querer mostrarlo en estas pocas páginas. Es verdad que exponer con detalle cada uno de los ángulos de este tema tomaría un estudio mucho más extenso. Sin embargo, creo que estas líneas serán suficientes para trazar el camino y presentar una argumentación lo suficientemente comprensible y sostenible. Por lo demás, la relación y recíproca influencia entre estos referentes de la filosofía occidental del siglo XX es un tema del cual se ha escrito en abundancia y que muy a menudo está discutido desde una perspectiva que pretende darle razón a uno u otro pensador, casi como si sus posturas fueran incompatibles y hasta contradictorias¹. El texto que aquí propongo ni intenta ser un recuento de estas discusiones ni adentrarse en la explicación detallada de los conceptos mencionados. Lo que aquí pretendo es simplemente esbozar en líneas generales lo que considero el trasfondo, esa tierra común que ambos comparten y que me sirve como hipótesis de partida para el desarrollo de una investigación de la cual este es el primer esbozo.

¹ Desde luego, siempre ha habido estudiosos que han tratado de pensar y analizar más bien las coincidencias (*cfr.* Landgrebe 1982). Afortunadamente, parece que los estudios más recientes van en esa dirección de buscar las coincidencias y a partir de ellas y en relación con ellas, entonces sí, indicar las diferencias.

Por supuesto, tampoco pretendo decir que no haya grandes diferencias y de hecho estas deben tenerse en consideración, sencillamente lo que afirmo es que las divergencias tienen que destacarse desde eso común en el que convergen y sin el cual quedan descontextualizadas, perdiendo su sentido primario. Ese protosuelo común es, de hecho, el mismo para todo pensar que se reclame como perteneciendo a la fenomenología, puesto que tanto intencionalidad como ser-en-el-mundo son los conceptos que pretenden describir el cómo de eso primigenio; o sea, las estructuras fundamentales o esenciales, *a priori* y trascendentales del cómo de la experiencia o de la conciencia, dicho husserlianamente, o de la existencia (*Dasein*) o de la vida misma, dicho heideggerianamente. Además, esa estructura primigenia del experimentar solo se hace accesible poniendo el énfasis más en el modo de acceso —en este caso eso se logra gracias al empleo de la reducción fenomenológica— que en el contenido quiditativo de aquello a lo que se accede. Para decirlo con otras palabras: primero, tanto intencionalidad como ser-en-el-mundo son conceptos para designar el infranqueable *a priori* de la correlación desde el que parte todo pensar fenomenológico y que es el que delimita el campo de reflexión de esta tradición, es decir, ambos conceptos designan el mismo campo originario del que parten. Segundo, este solo cobra su pleno sentido desde ese modo de acceso propio de la fenomenología que se concentra sobre todo en el cómo del acceso y no en el qué. Si bien eso común lo designan de manera distinta, ello se debe a que el primero acentúa el lado activo-constitutivo de la conciencia, mientras que el segundo acentúa el lado existencial-pragmático de la existencia (*Dasein*). De hecho, la famosa fenomenología hermenéutica puede entenderse desde ese giro existencial que le da el oriundo de Meßkirch a la fenomenología meramente descriptiva de su maestro, con lo cual más que ruptura —aunque en otro sentido exista— hay continuidad. Aquí trataré de mostrar en qué sentido comparten un suelo común, un modo de acceso y en qué sentido ese cómo de la tematización es modificado por el autor de *Ser y tiempo*, lo que provoca esa distinción de matices que a su vez reanuda con el espíritu de lo propuesto por su maestro. En pocas palabras: quiero mostrar los puntos convergentes y divergentes entre ambas posturas.

§ 1. La fenomenología como intencionalidad o como ser-en-el-mundo. El *a priori* de la correlación

Como acertadamente Merleau-Ponty señaló en su ya célebre *Fenomenología de la percepción*, el concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo puede y debe ser entendido como el resultado último de la reducción trascendental husserliana: "lejos de ser, como se creyó, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica lo es de una filosofía existencial: el *in-der-Welt-Sein* de Heidegger no aparece sino sobre el fondo de la reducción fenomenológica" (Merleau-Ponty 2005: 14). Quizá esta frase no fue pensa-

da con toda la seriedad que exige lo en ella aseverado, tal cual si lo que dijera fuese más bien resultado de una mala comprensión del pensamiento heideggeriano o husserliano. Todo lo contrario, lo que la frase dice es algo que debe ser pensado con detenimiento: el suelo del que se nutre la filosofía de ambos pensadores, a pesar de sus grandes diferencias, es un suelo común, el protosuelo de todo pensar fenomenológico y, al mismo tiempo, ese suelo común solo se hace accesible mediante el *cómo* del proceder propiamente fenomenológico, es decir, ejecutando la reducción fenomenológica². Evidentemente el concepto mismo de reducción puede engañar y hacer creer que lo que pretendo es mostrar que la filosofía del pensador de la Selva Negra puede ser reducida a la del filósofo moravo. Mi intención no puede estar más alejada de ello, pues lo fundamental no es tanto hacer entrar a Heidegger —a cualquier precio— dentro de los parámetros de la fenomenología trascendental tal cual la pensó Husserl, sino más bien se trata de pensar los conceptos fundamentales de la fenomenología —esencia, *a priori*, trascendental, reducción y *epojé*— en su sentido y alcance fenomenológico con el objetivo de hacer visibles más bien su continuidad en el modo en el que estos fueron reapropiados, reinterpretados y modificados por el oriundo de Meßkirch. Es claro que la fenomenología hermenéutica tratará de alejarse del uso de esos conceptos tal cual fueron nombrados por Husserl, pero lo hace reapropiándose de ellos de una manera que va en la dirección del mismo espíritu fenomenológico.

Para darme a entender, es necesario partir de una distinción de dos espacios que se entrecruzan de manera transversal en un mismo punto o, mejor dicho, más que dos espacios contiguos, como lo sería una habitación al lado de otra, imagínese dos espacios sobre un mismo lugar. En un primer momento esto puede sonar absurdo o contradictorio, como si pidiera que se imaginaran un círculo cuadrado —ante lo cual, evidentemente no habría ninguna representación posible— pero un ejemplo puede hacer gráfico de forma patente y evidente lo que digo. Hace algunos años comencé a ocuparme del cultivo de plantas, este se convirtió en uno de mis pasatiempos favoritos, empecé en macetas y terminé con lo que en permacultura se llama bosques comestibles. Lo dicho no es para desviar la atención, sino que justo gracias a mi descubrimiento de los distintos tipos de agroecología y agroforestería, aprendí que en esas áreas se habla fácilmente de un mismo *lugar ocupado por varios espacios*. Así, por ejemplo, un mismo metro cuadrado de tierra puede estar habitado a la vez por distintos estratos de bosque y nos encontramos con el espacio de la canopea (o árboles emergentes, los que sobresalen), debajo del cual puede haber un arbusto que ocupa otro estrato;

² Desde luego, existen distintos tipos de reducciones con sus distintos matices: reducción eidética, reducción fenomenológica, reducción trascendental, etc. Sin embargo, no siendo el propósito hacer un recuento preciso del concepto, me basta con hablar de una reducción fenomenológica en sentido general. De hecho, lo mismo pasará con otros conceptos tanto husserlianos como heideggerianos que aquí emplearé, pero de los cuales no haré una exégesis, ni tampoco una exposición detallada. Mi texto da por supuesto una comprensión general de los mismos y más bien los utilizaré para resaltar lo que me interesa. Para un estudio detallado de la reducción *cf.* Luft 2012.

cubriendo el suelo puede haber otras plantas herbáceas y creciendo sobre nuestro árbol principal una enredadera. Baste con lo anterior para decir que esta analogía del lugar ocupado por varios espacios la aplico en dos sentidos: 1) la reducción y la *epojé* que la acompañan ocupan el mismo lugar que la eidética (ciencia de esencias), lo *a priori* y lo trascendental, pero en distinto espacio o, para decirlo siguiendo la analogía de los bosques, en distintos estratos³. 2) Ese mismo lugar es también habitado por la reducción en sentido fenomenológico hermenéutico, por la indicación formal, la intuición hermenéutica, el cuidado, etc.

Dicho lo anterior, puedo seguir con mi exposición y comenzaré por explicar a grandes rasgos qué se entiende aquí, en primer lugar, por trascendental-fenomenológico, pues ese lugar común del que parte toda reflexión que se diga fenomenológica está conformado por ese entrecruzamiento que se da en los espacios-lugar en el que convergen lo trascendental, *a priori* y esencial (eidético) con la reducción y la *epojé*. Necesitamos, por ende, hacer algunos esclarecimientos generales de estos conceptos en su sentido husserliano para después señalar la continuidad, ruptura, cambio y matices que tomarán en Heidegger, el cual, siguiendo con la analogía, ocupará el mismo lugar, pero en otro tiempo de la sucesión vegetal. O sea, para entender el segundo punto de la analogía hay que agregar además de los estratos espaciales de un bosque, los estratos temporales del desarrollo de este. Comencemos esclareciendo el primer concepto enlistado, del cual se puede simplemente partir de la clásica definición kantiana del mismo entendido como las condiciones *a priori* de posibilidad, es decir, necesarias. Cuando se agrega el adjetivo fenomenológico se hace referencia a que las condiciones *a priori* de la fenomenalidad o del mostrarse están en íntima relación con los procesos constitutivos de conciencia, desde la perspectiva husserliana, o con el comportarse comprensivo-afectivo de la existencia (*Dasein*). Lo que aparece no aparece ante una conciencia neutra, vacía, como si fuese un receptáculo o una caja en el cual estuvieran los “fenómenos” (*Erscheinungen*) de las cosas “reales”, trascendentes y “en-sí” y su aparición tampoco depende exclusivamente de nuestras condiciones subjetivas, si es que a estas las pensamos como algo fijo y separado del fenómeno. Como atinadamente lo señaló Husserl en *La idea de la fenomenología*, la conciencia no es una bolsa o costal (*Sack*) dentro del cual están las cosas que aparecen. Esto quiere decir que la conciencia no es un mero espectador inerte ante el cual se proyecte el fenómeno del mundo, sino que la conciencia tiene un rol determinante en tal aparecer. Para decirlo metafóricamente: la conciencia no es como un mero asistente silencioso a una obra de teatro que pasivamente observa, sino que es, al mismo tiempo que espectador, un actor de tal acontecer, interviene constitutivamente —lo quiera o no, se dé cuenta de ello o le pase desapercibido— en el desenvolvimiento de la obra.

³ El problema de usar la palabra estrato es que en fenomenología se usa para referirse a los distintos niveles constitutivos y aquí lo uso en otro sentido.

Si Kant⁴ afirmó que la sensibilidad pura y el entendimiento puro dan la forma de aparecer del fenómeno (*Erscheinung*) de las cosas, cual si fuesen un mero caos informe e irrepresentable, mientras que las condiciones subjetivas cumplen la función de un cascarón meramente vacío que recubre la materia sensible amorfa. Una de las diferencias principales con la trascendentalidad en sentido fenomenológico es que esta viene a hacer patente que ese aparecer es resultado de un proceso constitutivo-constituyente de la conciencia en el cual hay algo así como un ir y venir de un polo (noético o subjetivo) al otro (noemático u objetivo). No es que haya una cosa en-sí absolutamente pasiva cuya aparición venga revestida por las estructuras trascendentales subjetivas de la sensibilidad y del entendimiento, cual si fuesen lo absolutamente activo y como si fuesen dos cosas separadas e independientes que simplemente embonan una con otra, sino que "más bien vemos en la dación QUE EL OBJETO-DADO [GEGENSTAND] SE CONSTITUYE EN EL CONOCIMIENTO"⁵ (*Hua* II: 75 [2015: 74]); o sea, se constituye en procesos de los actos de conciencia. Para decirlo con otras palabras: la estructura de la experiencia misma es la estructura tanto de la conciencia como de la cosa. El fenomenólogo argentino Roberto Walton ha hecho constantemente hincapié en ello, al referirse en distintos artículos a la importancia central que debemos otorgarle al hecho de que la conciencia no es meramente receptiva, sino activa, pues interviene en el cómo del aparecer de las cosas de tal manera que el mismo contenido puede aparecer de modo distinto (Walton 1993). Para entender esto es útil recurrir al ejemplo predilecto por el pensador argentino, quien hace hincapié en la diferencia en el aparecer que pueden tener los arabescos, ya que pueden aparecer como meros signos o como signos significativos, dependiendo del modo de estar dirigido de la conciencia. Esto quiere decir que "los contenidos o datos sensibles se convierten en el fundamento de la aprehensión de un objeto que no se identifica ya con estos contenidos, sino que emerge como el correlato de este acto que los ha interpretado (...), toda variación en el modo de darse de un objeto responde a una manera diferente en que el sujeto se orienta hacia él" (Walton 1993: 11). El descubrimiento de esto —pues no se trata de meras interpretaciones, sino que en la descripción de los fenómenos mismos se destaca ello— conducirá al famoso concepto de donación de sentido (*Sinngebung*) que justamente engloba esta participación activa y constitutiva de la conciencia en aquello constituido a lo que

⁴ Es verdad que Kant es el primero en despertarnos del sueño dogmático de sus predecesores. Presuponer que conocemos de manera inmediata y directa la realidad y las cosas tal cual son en sí mismas es un mero prejuicio que cuando se piensa con detenimiento conduce a contradicciones insalvables y que orillan, inevitablemente, el escepticismo. Pero Kant está pensando en una subjetividad quiditativa inmóvil que es así de una vez para siempre y de la cual no se rastrea su génesis ni se apunta a que su propia autoconstitución es resultado de procesos autoconstitutivos, constitutivos y constituyentes.

⁵ La traducción de las obras de Husserl es propia. Se citan con la sigla *Hua* (correspondiente a la obra crítica *Husserliana Gesammelte Werke*) seguida del volumen en números romanos y la página. Sin embargo, para facilitar al lector, también se añade entre corchetes el año y la paginación correspondiente de las traducciones castellanas existentes, cuyos datos completos se consignan en las Referencias [N. d. E.].

está dirigida. Lo importante aquí: la misma "cosa en sí" (contenido sensible) sirve de base para distintos fenómenos, o sea, puede darse de distintas maneras.

No obstante, es muy importante también subrayar que el aparecer no es una mera creación de la conciencia, que no es la conciencia la que invente de la nada su objeto, sino que justamente lo constituye a partir de un material que se le da él mismo en un proceso que se va develando a la descripción fenomenológica, la cual, para complicar esto todavía más, es temporal tanto en un sentido subjetivo como intersubjetivo (o sea, hay una historia intersubjetiva trascendental). O sea, además de meras descripciones requiere de análisis genéticos que complementan aquellas. En todo caso, y para no desviarme en demasía del asunto que aquí quiero exponer, es un ida y vuelta entre aquello a lo que la conciencia está dirigida, ese modo de estar dirigido y el modo de darse-aparecer de aquello que interpela a la conciencia. Sería un craso error entender a la fenomenología en un sentido subjetivista ingenuo, cual si el mundo fuese sólo una invención suya, cual si existiese sólo porque es pensado; pero también sería un error lo contrario, creer que es un puro en sí, neutro e indeterminado que es indiferente al modo de conciencia que está dirigido a él. Todo correlato es resultado de procesos constitutivos que pueden ser descritos y de los que, además y como ya se dijo, se puede rastrear su génesis.

Desde luego, falta aclarar muchas cosas, pero de momento concédase simplemente que tenemos dos vías distintas para entender la trascendentalidad fenomenológica: una vía husserliana que se resume con el concepto de intencionalidad, pues es esta la estructura última (trascendental) que posibilita el mostrarse de los fenómenos; y una vía heideggeriana que se resume con el concepto de ser-en-el-mundo, ya que justamente este existenciarío cumple la función trascendental —aunque Heidegger no utilice el concepto en ese sentido— de ser la condición de posibilidad del mostrarse de los fenómenos precisamente en el sentido arriba expuesto; vale decir, la existencia (*Dasein*) no es un neutro y vacío estar-ahí, meramente pasivo e inerte, frente a la cual se manifieste el espectáculo del mundo, sino que la existencia misma está comprometida en esa manifestación, la existencia forma parte de esa pieza de teatro, está constantemente actuando con un rol protagónico. Desde luego, el proceso constitutivo, o mejor dicho y para no sonar tan husserliano, la manera en que interviene la existencia (*Dasein*) en esa obra varía según uno siga a Husserl o a Heidegger, para este último interviene desde el modo de su comportarse (*sich verhalten*) que se resume en los conceptos de cuidado de sí, del mundo y de los otros (*Sorge*, *Besorge* y *Fürsorge*). Pero lo importante es eso, el mundo, las cosas, lo que aparece y lo que sucede; no son meros correlatos en sí que siempre y simplemente estuvieran ahí, sucediendo como mero resultado de leyes mecánicas-causales, sino resultado de procesos constitutivos o existenciales, ya sean de actos de conciencia, ya sean del cuidado de la existencia (*Dasein*). El famoso ejemplo de la descripción fenomenológica que se hace en el § 29 de *Ser y tiempo* como ejemplificación del encontrarse (*Befindlichkeit*) afectivamente dispuesto

que servirá de base para la exposición fenomenológica del concepto de angustia, nos remite justamente a esto aquí dicho. Para que el miedo (*Furcht*) acontezca requiere tanto del modo de estar existencialmente dirigido, como de aquello a lo que se está dirigido. Si un perro puede aparecer, según la circunstancia, como algo que provoca miedo, espanto o hasta terror⁶ —la diferencia depende de los grados de intensidad⁷ y de lo inesperado de su aparecer— no solo depende del perro en sí mismo (aunque también tenga que ver con él), sino que está en íntima relación con que la existencia puede temer y, de hecho, teme por sí, por su propio existir. Sin esta característica —a saber, la "apertura" del ahí (*da*)— propia del modo de ser de la existencia (*Dasein*) no habría acontecer ni aparecer del miedo. Para completar la metáfora de la obra de teatro: así como el sujeto (ya se le entienda como conciencia, ya como existencia (*Dasein*)) no es un espectador neutro y meramente pasivo que contemple una obra de teatro que aparece frente a sí, sino que interviene en el desarrollo de la trama (constitución o cuidado), así también hay que agregar que él no es el autor del guión de esta, como tampoco el director de la obra, de tal manera que no puede decir a los demás actores cómo intervenir. Mi gusto por el llamado cine de autor me obliga aquí a remitirme a una película. Pienso en una escena de *El discreto encanto de la burguesía* de Buñuel en donde los pequeño-burgueses se dan cuenta de que la obra de teatro a la que asisten es también la cena a la que van después de su esparcimiento, es decir, se rompe el límite entre una y otra; son a la vez espectadores y actores del espectáculo al que asisten. Justo el *a priori* de la correlación entendido fenomenológicamente (ya sea como ser-en-el-mundo o como intencionalidad) señala eso: lo que aparece tal cual es en correspondencia con el modo de ambos polos del fenómeno. En el oriundo de Meßkirch esto también se puede ver en la famosa mundanidad del mundo, pues esa red de significados que es, solo lo es respecto de esa existencia preocupada que se ocupa del mundo. Que la esencia de los *pragmata* sea su "para" (*um zu*), remite necesariamente a un para práctico de esa existencia preocupada de sí. Hay una intervención de esta en el cómo del manifestarse. Retomando otro ejemplo clásico heideggeriano: la estación techada del tren es para el mal tiempo, ya sea para cuidarse del sol intenso, ya sea para cuidarse de la lluvia torrencial; el martillo es para hacer esta o aquella actividad y se revela como adecuado o inadecuado según la pertinencia del mismo respecto de la labor existencial concreta en la que se encuentra ocupada la existencia (*Dasein*)⁸. En última instancia, lo importante para este texto es resaltar que en la base está necesariamente o la intencionalidad tal cual la entiende el autor de *Investigaciones lógicas* o el ser-en-el-mundo. Ambos conceptos son modos distintos

⁶ Desde luego, también puede aparecer como algo que da seguridad, tranquilidad, ternura. Pero esos distintos modos también sostienen mi argumento.

⁷ Por lo demás, esos grados de intensidad no se pueden reducir a meras cantidades "científicamente objetivas", sino que dependen de la existencia que es-en-el-mundo.

⁸ Cfr. Heidegger 1967: §§ 15 y 16.

de referirse a ese campo originario que podemos llamar *a priori* de la correlación, aunque no por ello entienden ese protosuelo de la misma manera, pues justamente lo que quiere vehemente resaltar el filósofo de la Selva Negra es el carácter existencial de esos “procesos constitutivos” husserlianos. Mi texto, como ya dije, no pretende exponer exhaustivamente ninguno de los dos conceptos, sino simplemente hacer un mapeo general con el fin de encontrar las semejanzas de ambas propuestas. Sin embargo, considero que este campo originario fenomenológico no puede entenderse plenamente sin la ejecución de la reducción fenomenológica.

§ 2. Fenomenología: eidética, reducción y *epojé* en Husserl. Intencionalidad como *a priori* de la correlación

Regresando a lo que aquí incumbe: si es verdad que ambos comparten la concepción de trascendental en sentido fenomenológico, entonces, hay que agregar que comparten aquello que permite llegar a esta. O lo que es lo mismo: comparten un núcleo de comprensión de lo que es la fenomenología. Para simplificarlo diré que aquello que permite acceder a este campo originario (o protosuelo, como lo he llamado) en su sentido fenomenológico es la reducción y la *epojé* que normalmente la acompaña —en el caso de Heidegger habría que agregarles el adjetivo calificativo de existencial o hermenéutica, aunque propiamente hablando no use las palabras, sí que hay un empleo operante de lo que ellas implican. Para sostener mis afirmaciones, primero, considero indispensable partir de la famosa definición husserliana de fenomenología de *Ideas I*:

(...) LA FENOMENOLOGÍA PURA O TRASCENDENTAL SE FUNDARÁ NO COMO CIENCIA DE HECHOS, SINO COMO CIENCIA DE ESENCIAS (COMO ciencia 'EIDÉTICA'); como una ciencia quiere establecer exclusivamente 'conocimientos de esencia' y DE NINGÚN MODO 'HECHOS'. La reducción correspondiente, que conduce del fenómeno psicológico a la pura 'esencia' (...) es la REDUCCIÓN EIDÉTICA (*Hua III/1*: 6 [2013: 80]).

Es muy famosa la crítica de un buen número de sus alumnos a esta definición de fenomenología, empezando por Heidegger, pasando por Merleau-Ponty y llegando a Levinas, todos rechazaron que la fenomenología fuese, primordialmente, una ciencia de esencias y, más bien, se concentraron en la divisa también formulada por Husserl: *ir a las cosas mismas*. Yo mismo estuve convencido durante algunos años que lo importante de la fenomenología no era la *Wesenslehre*, sino el método, o sea, el modo de acceso, el *cómo* al que tanta primacía le da el oriundo de Meßkirch y que tanto resalta sobre el *qué*. Y no es que se equivoque el autor de *Ser y tiempo*, su señalamiento no podría ser más atinado, lo principal está en el modo de acceso, en el *cómo* del proceder fenomenológico. Pero ese *cómo* abre un nuevo campo, el cual, si se contempla desde la

perspectiva husserliana, inevitablemente nos abre el campo de las esencias en sentido husserliano⁹. Pero, ¿qué podría querer decir ese ir a las cosas mismas si no hay esencias en ese sentido o, en todo caso, algo análogo? Si es verdad que lo que hace diferente a la fenomenología es precisamente *cómo* se accede a esas cosas mismas, o sea, que su particularidad se resume en el modo de acceso, también hay que agregar que el modo de acceso accede *a algo*, a las cosas mismas de las que habla la fenomenología. Ese *cómo*, por lo tanto, tiene un doble sentido del que hay que estar muy pendientes, pues tanto puede referirse al modo de acceso, como al cómo del aparecer.

Es verdad que el concepto de esencia —y en esto probablemente tenga razón Heidegger— nos complica el acceso al fenómeno que nos referimos, que la carga metafísica tan pesada que trae la palabra nos haga fácilmente confundirnos. La palabra tiene ya demasiadas capas petrificadas de siglos de historia de la metafísica. De todas maneras, la palabra como tal no es lo importante, sino aquello que significa y aquello que refiere. Que la fenomenología sea ciencia de las esencias quiere decir que la fenomenología busca las estructuras y/o relaciones esenciales del aparecer de los fenómenos, o sea, aquellas sin las cuales no puede haber ningún aparecer, ningún acontecer, lo que, es más, no puede haber ser. Si utilizo la palabra de estructura es justo para resaltar que no se hace referencia al qué de lo que aparece, sino al cómo aparece. Segundo, el concepto de esencia en sentido fenomenológico husserliano remite inevitablemente al de *reducción* y al de *epojé*, que son las herramientas mediante las cuales podemos acceder a las esencias en este sentido y, por ende, aunque indirectamente, al campo originario fenomenológico. Es decir, ambos sentidos del cómo arriba señalados también convergen: al darle la importancia al *cómo* del acceso (la reducción) se modifica lo invariable de aquello que aparece, puesto que ya no es el *qué* de ese aparecer, sino el *cómo* aparecen. Es por esta razón por la que convergen varios espacios en un mismo lugar. El cómo de la reducción y el cómo del aparecer; el cómo del modo de acceso y el cómo de aquello a lo que se accede.

Tratar de exponer el sentido de la reducción fenomenológica es un asunto extremadamente complejo. En mi caso, la manera de acercarme a una comprensión del asunto fue ocupándome del problema del tiempo y aquí lo traigo rápidamente a colación para explicarla. En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904–05) Husserl empieza el §1 con una desconexión (*Ausschaltung*) del tiempo objetivo. Si bien la palabra no es propiamente la misma, el sentido sí. De hecho, aunque tampoco se usa aquí el concepto de *epojé*, también hay un uso implícito y operante de ella. Tanto reducción como *epojé* están presentes en la llamada desconexión del tiempo

⁹ Lo dicho para los distintos tipos de reducciones se aplica para los distintos tipos de esencia: hay esencias materiales, formales, históricas, incluso "empíricas" (aunque serían más bien generalizaciones inductivas que ponen al límite el uso y sentido de la palabra esencia), así como esencias puras (*eidos*), etc. Para el propósito que me propongo no es necesario adentrarse en la exposición detallada de cada uno de los tipos de esencia y *eidos*.

objetivo. Pero pasemos al asunto mismo: la desconexión es necesaria para reconducir —que eso es lo que significa reducción— del tiempo entendido como una sucesión de ahora objetivos, reales, mecánicos, causales, unos tras otros de forma sucesiva, o sea, del tiempo en su sentido cronológico y cósmico al tiempo en tanto vivido —experimentado— por alguien concreto. Con otras palabras: del qué al cómo del tiempo. En fenomenología, ese primer tiempo debe ser desconectado y reconducido al tiempo en su sentido fenomenológico que no es la sucesión mecánica-causal de momentos aislados, sino la *experiencia* de esa sucesión. El tiempo siempre es tiempo vivido por alguien o, para decirlo con la terminología husserliana, el tiempo es siempre conciencia de tiempo (*Zeitbewusstsein*). Sin este "vivido por alguien" la sucesión de cualesquiera momentos no podría ser ordenada en un antes y después realmente efectivo. ¿Respecto de qué sería anterior el punto A1 del punto A2? Ciertamente el pasado no es un tiempo anterior en un espacio bidimensional, esto nos lo enseña la fenomenología, su diferencia está en el experimentar que le da el carácter de ya sido. Es decir, sin aquel que vive de forma directa e inmediata el tiempo como un presente viviente fluyente —que es justamente el punto cero del fluir— no habría manera de afirmar que tal momento es antes o después (antes o después de qué, habría que preguntarse). Aquí no quiero discurrir a detalle más sobre este tan complejo asunto, baste lo dicho para marcar las pautas generales que me permiten continuar con mi objetivo.

Así que regresemos a los conceptos de *a priori* y trascendental en su sentido fenomenológico para mostrar su vinculación tanto con la eidética como con la reducción. La estructura esencial de, por ejemplo, los sonidos, es *a priori* porque no depende de una generalización empírica (de hecho, no depende de ningún tipo de generalización) y, de esta manera, no puede ser refutada por ninguna experiencia singular, sino solo corroborada en cada una de ellas. La esencia material que el fenomenólogo puede encontrar de estos nos dice que los sonidos no pueden ser sin tonalidad, timbre y extensión. Así como es parte de la esencia de la percepción visual que yo no vea objetos aislados, sino siempre en un campo visual compuesto por primer plano, trasfondo, horizontes; que el objeto al que dirijo mi atención solo me aparezca visualmente desde un perfil y nunca desde todos sus perfiles y desde todos los ángulos posibles al mismo tiempo, etc. Pero estas características esenciales no se entienden sin agregarles una última característica: esas cosas mismas (en los ejemplos: los sonidos o los objetos visuales) son las que quedan después de ejecutada la reducción, o sea, no son las cosas en un sentido realista ingenuo y tampoco las cosas en un sentido constructivista también ingenuo.

Dicho sea de paso, aquí nos topamos con uno de los presupuestos fundamentales de la fenomenología —que comparten tanto Husserl como Heidegger—, a saber, que hay una experiencia prelingüística, prepredicativa, preteórica y pretemática de donde brota todo sentido y que es ese suelo primigenio sobre el que germina o

que permite el *a priori* de la correlación. Experiencia que es, además, histórica y, por lo tanto, va constituyendo sus propios estratos de sentido, sobre los cuales se van formando nuevos estratos e instituyendo nuevos sentidos. Con esto, la fenomenología también toma distancia de las filosofías meramente formalistas que, aunque comparten la idea de lo *a priori* y lo trascendental, lo piensan como viniendo del entendimiento puro (los neokantianos, por ejemplo) o de las reglas del lenguaje (la filosofía analítica en general, aunque esta tenga muchas vertientes y matices) y no de las cosas mismas. La experiencia misma posee una estructura inmanente que le es propia y que es aquello de lo que se ocupa el fenomenólogo. Si muchas veces esto se vuelve problemático es porque no hemos sido capaces de repensar la experiencia en su sentido originario —o sea, fenomenológico— porque sin más hemos dado razón al intelectualismo racionalista o al escepticismo empirista y seguimos pensando a la experiencia como la relación entre dos cosas separadas por un infranqueable abismo en el que tiene que haber adecuación o correspondencia de una con otra. Afortunada o desafortunadamente, mi texto está como en el entrecruzamiento de muchos de los asuntos más espinosos y complejos de la fenomenología, por ello no puedo detenerme detalladamente en cada uno, pero espero ser lo suficientemente claro para ir dando las pistas para entender lo que aquí quiero plantear, a saber: ese entrecruzamiento de un mismo lugar con varios espacios.

El error de las filosofías clásicas es que teniendo frente a sí un bosque (objeto-sujeto) se concentraron en ver árboles, arbustos, hierbas y enredaderas de forma aislada, cual si estuvieran inconexas entre sí, cual si fuesen cosas inertes que simplemente están ahí una al lado de otra. Pero ver un bosque es ver esas conexiones entre todos sus integrantes. Así que también tengo que agregar lo siguiente: la fenomenología en cierto sentido es un nuevo tipo de realismo, pues el acceso a las cosas mismas nos permite captar las esencias, estructuras y relaciones esenciales de ellas mismas. Por ello, los colores no pueden aparecer de otra manera que como lo prescribe su esencia material. Sin embargo, no es un realismo ingenuo y clásico, sino, diría, uno trascendental. Ello por dos razones: primero, esas cosas mismas no son las cosas trascendentes que presupone un naturalista ingenuo como existiendo ahí sin más frente a nosotros. Las cosas mismas de las que habla la fenomenología —insisto— son aquellas que quedan después de ejecutada la reducción. Quizá por ello el fundador de la fenomenología se niegue a llamarla realismo, pues esas cosas mismas no son las cosas ahí realmente existentes en sí y trascendentes en sentido clásico (pues en otro sentido sí son trascendentes), sino las cosas fenomenológicamente reducidas. Recuérdese lo que acabo de decir del tiempo y trasládese al problema del cuerpo: en fenomenología no se investiga el cuerpo en tanto una cosa real, material, física-fisiológica en sí, sino que reconduciendo nuestra experiencia nos dirigimos al cuerpo en tanto que experimentado (o vivido) por mí o por alguien concreto que lo vive en primera persona.

Segundo, si bien es verdad que todo análisis fenomenológico remite a mi propia experiencia o vivencias, pero esa experiencia mía no tiene nada de mía en sentido de privado, sino todo lo contrario, la experiencia que tengo de mi cuerpo en tanto que vivido por mí me da el acceso a sus estructuras esenciales, es decir, invariables para cualquiera. Este segundo punto se puede nombrar el dativo de la dación¹⁰, es decir, las cosas siempre aparecen ante alguien que las experiencias en primera persona. Pero —y esto es algo también muy importante a tener en cuenta— ese alguien que escucha una melodía, por ejemplo, y sin el cual no habría sonidos (la conciencia, para Husserl o la existencia [*Dasein*] para Heidegger), no es una subjetividad en sentido empírico o naturalista ingenuo, sino la subjetividad a la que accedemos después de ejecutada la reducción. El *a priori* de la correlación solo se entiende en su correcto sentido cuando se entiende justamente eso: que la conciencia que está dirigida no es una conciencia en sentido naturalista —no son mis procesos neuronales, por ejemplo— y aquello que aparece y se da, aquello a lo que está dirigida, tampoco son objetos trascendentes y “en sí”, en ese sentido naturalista ingenuo. Como tampoco esa correlación entre existencia y mundo es la relación entre dos cosas separadas, la existencia (*Dasein*) singular y subjetiva y el mundo que está ahí ante los ojos en sí. La relación es precisamente una correlación en tanto ser-en-el-mundo.

Si el maestro de la Selva Negra tiene razón en decir que hay que despetrificar los conceptos, nosotros nos equivocamos al pensarlos tan rápidamente en un sentido únicamente metafísico o naturalista y en desacreditarlos solo por su nombre. El riesgo de dejarse influenciar demasiado por el oriundo de Meßkirch es que uno puede terminar por creer que solo se puede hablar desde la jerga que él propone, lo que, por lo demás, tampoco significa que sus vocablos estén demás, también hay que entender el porqué de sus elecciones terminológicas. En todo caso, lo importante es que el famoso lema husserliano de *a las cosas mismas*, pues debiera de ser leído en su totalidad: “Wir wollen uns nicht schlechterdings mit “den bloßen Worten” (...) zufrieden geben (...) Wir wollen auf die Sachen selbst” (Hua XIX/1: 10 [2006/1: 218]). O sea, y traduciendo de forma un tanto libre: “de las meras las palabras a la experiencia de las cosas de las que brotan”¹¹. Dicho lo anterior: para Husserl la intencionalidad es una de las estructuras esenciales y *a priori* de la conciencia, la cual nos dice que toda conciencia es *conciencia de*. Esta ya tan célebre definición dada en la “Quinta investigación lógica” debería siempre ser expuesta agregando también la otra parte, porque lo que dice no es solo que la conciencia sea conciencia de, sino que ese estar dirigido a, que le es propio, lo es siempre desde un modo de conciencia que corresponde al modo de darse de la cosa misma.

¹⁰ Cfr. Sokolowski 2012, y Moran 2000. No estoy seguro quién de los dos creó la expresión “dativo de la dación” (o si fue alguien más), pero ambos la usan en el mismo sentido.

¹¹ Sé perfectamente que esta traducción es poco apegada a la literalidad del texto, pero esa libertad me la tomo en nombre de resaltar de mejor manera lo que aquí quiero mostrar, sin por ello alterar por completo el sentido de la frase.

Por ejemplo, en mi acto desiderativo estoy dirigido a lo deseado, en mi acto imaginativo a lo imaginado, etc. Dicho en otras palabras, los objetos que deseamos me aparecen justamente como objetos deseados y no como objetos recordados porque ellos mismos así se dan y estoy dirigido a ellos justamente en un acto desiderativo y no en uno rememorativo. De ahí que la intencionalidad sea el concepto para designar ese *a priori* de la correlación, es decir, que hay correlación y co-dependencia del modo de darse con el modo de conciencia en el que aparece. Y quizá valdría la pena incluso agregar: y el modo de darse depende de la cosa misma en cuestión, la cual es la que queda después de ejecutada la reducción. Además, el modo de estar dirigido es también el de la conciencia reducida fenomenológicamente, o sea, la reducción es aplicable a ambos polos. La fenomenología tiene la tarea de describir, analizar, clasificar y tematizar todo este cuasi-infinito campo de la experiencia que es el campo originario de ese *a priori* de la correlación, eso sí, sin nunca olvidar que ese protosuelo es únicamente accesible mediante la ejecución de la reducción fenomenológica, de lo contrario, estaríamos dando de vueltas en círculos en los presupuestos naturalistas, empiristas, racionalistas o formalistas. Desde luego, también hay que agregar que esta fenomenología descriptiva será completada por una genética que tiene que ver con los procesos constitutivos. De momento baste lo aquí expuesto para tener una caracterización general de la fenomenología en sentido husserliano y quisiera ahora explicar cómo Heidegger se reapropia de la eidética y la reducción para su famoso giro hermenéutico de la fenomenología. La disputa entre ambos fenomenólogos será sobre ese cómo y el estatus del protocampo fenomenológico.

§ 3. Reapropiación y transformación heideggeriana de la reducción. El giro hermenéutico de la fenomenología y el ser-en-el-mundo como *a priori* de la correlación

Para mí, la reapropiación que hace el oriundo de Meßkirch de lo alcanzado por su maestro es lo que hace de este pensador uno de los más importantes dentro del movimiento fenomenológico. Por otro lado, pienso que la diferencia que hay entre ambos pensadores solo se hace realmente comprensible cuando uno la ve desde el trasfondo común que tienen. Los conceptos husserlianos arriba explicados son válidos *mutatis mutandis* a la fenomenología del filósofo de la Selva Negra; por ejemplo, ser-en-el-mundo es una estructura esencial ya no de la vida de conciencia, sino, en conceptos heideggerianos, de la existencia (*Dasein*), por ende, esta es esencial, *a priori* y trascendental en sentido fenomenológico. Es esencial porque el ente que soy yo mismo no puede ser sino como ser-en-el-mundo, es *a priori* porque el ser-en-el-mundo no es resultado de una inducción empírica o resultado de una contingencia cultural y es trascendental porque tanto es condición de posibilidad como cumple funciones

constitutivas. De hecho, los llamados existenciaristas son justamente las estructuras o relaciones esenciales que preconfiguran el modo de ser de ese ente. Por supuesto que esto no quiere decir que sean sin más intercambiables la fenomenología husserliana y la heideggeriana, sino que ambas tienen un suelo común que les posibilita ser *a priori*, esencial y trascendental. Cuando el oriundo de Meßkirch señala que el ser-en está conformado por comprender, encontrarse y discurso, afirma que estos son co-origenarios al *Dasein*, que no son resultado de una característica cultural o histórica, que no son descubiertos por inducciones empíricas y que son necesarios. En palabras del maestro de la Selva Negra: que no son solamente ónticos, sino ontológicos y, por ende, que lo que nos incumbe es su estructura (su esencia en sentido fenomenológico) pues esta prescribe su cómo. Por ejemplo, así como la esencia del color no dice qué es el color, sino cómo necesariamente este aparece —tonalidad, extensión, etc.— así los existenciaristas no dicen qué es el *Dasein* sino describen el cómo de la ejecución (o realización) de su modo de ser. Desde luego que expresamente el autor de *Ser y tiempo* criticará a su maestro afirmando la supremacía de los indicadores formales sobre las esencias, pero lo expuesto por él es, en realidad, más bien una reapropiación de ese concepto de esencia en sentido fenomenológico. La famosa crítica que hace de la esencia como una abstracción ideal en sus *Prolegómenos a una historia del concepto del tiempo* de 1924 no se aplica —a cabalidad— al concepto husserliano de esencia, a no ser que lo entendamos inadecuadamente¹². Las esencias y estructuras esenciales husserlianas no remiten al qué de los fenómenos, sino justamente al cómo (*wie*) de su darse-aparecer. La intencionalidad no es la esencia de la conciencia a la manera de su contenido quiditativo, ni como su sustrato material o formal-ideal; es decir, la intencionalidad no prescribe el qué de la conciencia, cual si esta fuese una caja dentro de la cual estuviera la intencionalidad contenida (de esto Husserl hace bastante hincapié), sino que describen justamente el cómo de la ejecución de la vida de conciencia en su concreción, o sea, lo que caracteriza en su cómo es su estar-dirigida-a y esto es lo que la hace tanto esencial, como *a priori* y trascendental. De ahí que la afirmación romaniana sea la mejor manera de referirse al esencialismo husserliano: un esencialismo sin esencias (Romano 2010: 373–400). Es verdad que es debatible si las esencias son captables en una intuición directa (sobre lo que no discutiré aquí) o más bien en una intuición hermenéutica —como sugiere el filósofo de la Selva Negra— pero es absurdo decir que son generalizaciones de cualquier índole. Si los existenciaristas no fueran *a priori*, esenciales (en el sentido husserliano) y trascendentales, entonces estaríamos ante un análisis que solo sería válido para cierta época y cultura, lo cual niega rotundamente su

¹² Por el espacio del que aquí dispongo no me es posible adentrarme a detalle en la diferencia entre indicador formal y esencia. Simplemente nótese que el acento solo se entiende radicalizando el concepto de esencia en sentido husserliano y llevándolo al sentido pragmático-existencial que tendría una conciencia encarnada en el mundo.

autor. O sea, tendríamos que aceptar que estamos ante una antropología filosófica¹³ y no ante una ontología fundamental. Desde luego, no perdamos de vista que ambos son relativistas respecto del qué, más no respecto del cómo del aparecer. Quizá eso es lo que hace tan compleja la comprensión de la fenomenología porque es al mismo tiempo relativista, en ese sentido, y universalista, en el otro. Además, tampoco olvidemos que ese *cómo* que resalta la fenomenología tiene un doble sentido, respecto del cómo del mundo y respecto del cómo de la existencia (*Dasein*) y respecto del cómo del acceso a ese mundo y a esa existencia (o a esas cosas y a esa conciencia ante la que aparecen, dicho husserlianamente).

Para hacer más entendible esta reapropiación es necesario remitirse a lo que considero la aportación más importante de Heidegger a la fenomenología, a saber, el llamado giro hermenéutico de la misma, ¿pero en qué consiste tal giro? Justamente en situar históricamente al fenomenólogo, pues este no puede partir de descripciones supuestamente neutras y cuyo punto de partida sea algo así como el ojo de dios. No, en cualquier análisis fenomenológico, aquel que lo realiza se encuentra —para decirlo levinasianamente— sumergido [*s'y baigne*] en aquello que rodea lo analizado y él mismo es parte no-independiente —para decirlo husserlianamente— de aquello en lo que está sumergido. Nunca es un sujeto neutro, sino un sujeto atravesado por intereses, gustos, fobias y por su época histórica el que realiza las descripciones¹⁴. Nunca es una conciencia neutra, sino una conciencia fáctica-concreta, o sea, una existencia (*Dasein*) en el sentido en que el filósofo de la Selva Negra usa la palabra. De ahí que la fenomenología sea siempre hermenéutica¹⁵ y de ahí que la intuición directa del objeto no sea suficiente por sí misma, sino que requiere de la interpretación en su sentido fenomenológico; la cual, por lo demás, no es un acto teorético tematizante, sino más bien es una preinterpretación que parte de una precomprensión (esta última tampoco temática y expresa) que hace la existencia (*Dasein*) de sí misma. Pero, ¿no estoy, con lo anterior, contradiciéndome? ¿Cómo es posible que la fenomenología sea, a la vez, captación de esencias e interpretación de estas? ¿Lo que intenta Heidegger no es justamente volver imposible la fenomenología tal cual la entiende Husserl? Esto es lo que algunos intérpretes creyeron, pero es todo lo contrario; solo se entiende adecuadamente el asunto si la interpretación y la descripción son deudoras de aquello previo y que las posibilita, aquello en lo que están sumergidas, o sea, esa interpretación existencial depende de ese campo originario (o protosuelo como aquí también

¹³ Por mi parte, no desdeñaría para nada una antropología filosófica de esta índole. Solo lo resalto porque el autor de *Ser y tiempo* hace mucho hincapié en distanciarse de ello.

¹⁴ Es verdad que el mismo Husserl resaltaré esto en sus obras inéditas y tardías, en las que subraya la importancia del sentido práctico-existencial de la conciencia y la intencionalidad, lo que se subraya en conceptos como interés, impulso (*Trieb*), instinto, etc. Pero también es verdad que en las obras publicadas en vida de su autor el acento estaba más puesto en una fenomenología teorética. Así que aquí damos por buenas, al menos parcialmente, las críticas heideggerianas, *cfr.* Lee 1993.

¹⁵ Evidentemente en el sentido en que usa esta palabra Heidegger y no en tanto teoría de la interpretación.

lo he llamado) fenomenológico al que solamente accedemos ejecutando la reducción. ¿Pero cómo es posible esto? ¿Si las estructuras esenciales son hermenéuticas, siguen teniendo las características arriba descritas? ¿Seguirían siendo esenciales, *a priori* y trascendentales? ¿Si toda intuición es hermenéutica —como pretende el nacido en Meßkirch— estamos todavía ante la captación directa de la cosa misma en persona? ¿Hablamos de lo mismo cuando hablamos de ir a las cosas mismas? Con esto he llegado al meollo del asunto de mi exposición porque justamente de la compatibilidad de esto depende lo adecuado o inadecuado de mi hipótesis de investigación.

Para hacer comprensible el asunto lo mejor es recurrir a un ejemplo que ilustre la cuestión: la arriba citada esencia material del sonido ¿en qué sentido es hermenéutica? ¿No agota ya las posibilidades que le son inherentes? ¿Qué se interpreta cuando se dice que la intuición es hermenéutica? Diré lo siguiente: que la fenomenología sea hermenéutica es una aseveración de una característica esencial de la misma —de ahí que pueda decir que es el aporte heideggeriano más importante—, pues no se está afirmando que a veces haya interpretación y a veces no. No se está diciendo que la interpretación sea un método de esclarecimiento de los fenómenos, de los cuales primero tendríamos un contacto directo y que, posteriormente, en un acto expreso y tematizante los interpretaríamos en su "correcto sentido". Lo que Heidegger está asegurando es que la vida misma (la existencia [*Dasein*]) en su ejecución es hermenéutica y, por ende, que la hermenéutica forma parte de la relación esencial del aparecer de los fenómenos mismos: prescribe su cómo. De la misma manera que en el cómo del aparecer de los objetos visuales está prescrito que no pueden darse desde todos sus perfiles al mismo tiempo, así también el interpretarse del ser de la existencia misma prescribe el cómo es esa existencia (*Dasein*). El resonar de los sonidos está necesariamente acompañado por un encontrarse templado anímicamente dispuesto y por un comprender práctico-existencial de los mismos. Los sonidos, además de las características señaladas por Husserl, también aparecen en las tonalidades afectivas en las que se encuentra dispuesta la existencia y también suenan como el trueno que anuncia una tormenta o el ruido de la motocicleta que me molesta al sacarme de mis reflexiones, por ejemplo, y no como meros sonidos existencial y pragmáticamente neutros. Por supuesto que podemos perfectamente imaginarnos un mundo sin colores, pero mientras estos aparezcan tendrán que hacerlo como lo prescribe su esencia material y, habrá que agregarle, su aparecer irá siempre acompañado de una carga práctico-existencial.

De igual manera, el carácter hermenéutico del *Dasein* describe un atributo esencial análogo, pues no implica la necesidad de la existencia de dicho ente, solo describe las condiciones de posibilidad del cómo de su ser. ¿Es posible hacer compatibles ambas vías fenomenológicas? En caso afirmativo, ¿hasta qué punto? Lo que se me ocurre para ilustrar de otra manera lo que aquí sostengo es recurrir a otro ejemplo clásico: el de la cátedra. Esta no aparece como una superficie plana, rugosa, etc., ni como un objeto

que se ve en un primer plano, sobre un trasfondo, sino que se capta de golpe como justamente lo que es, como cátedra en donde el profesor imparte sus lecciones¹⁶. Que la cátedra aparezca de golpe cargada de un sentido práctico-existencial depende de esa hermenéutica inherente a la existencia, pero ese sentido práctico-existencial no es una arbitrariedad, sino que las cosas y el mundo mismo aparecen con esa carga práctica-existencial, o sea, es una característica de la estructura del ser las cosas mismas y del dativo ante quien se manifiestan, en este caso, la existencia (*Dasein*). Esto quiere decir que las cosas mismas tienen un sentido existencial-práctico que es correlato de su modo de darse y el modo de comportarse de quien está dirigido a ellas, se manifiestan como algo que incumbe a la existencia dentro de un mundo de significados que se relacionan unos a otros. Resumiendo: que el aparecer de las cosas tenga un sentido existencial es parte de su esencia, es decir, no es que a veces sea así y a veces no, sino que no hay aparecer sin esa carga hermenéutica de sentido. Y esto, lejos de relativizar a la fenomenología, la viene a complementar. Esas famosas descripciones de un objeto cualquiera que aparece a la percepción visual y del que solo puede verse una cara, más que ser refutadas por las descripciones heideggerianas son complementadas, pues ese cómo del aparecer es contemplado desde otro perfil y otro ángulo. La taza que veo desde una sola cara sobre el escritorio en el que trabajo, implica también la existencia (*Dasein*) ocupada que la utiliza y ante la cual se manifiesta como la taza para el café, que, a su vez, sirve para mantenerse despierto y terminar el trabajo. Los caracteres existenciales no son meros agregados arbitrarios, sino características esenciales del cómo. No hay percepción visual posible en la cual no esté a la vez intrincada la existencia de aquel que percibe. Y justo con esto llegamos —aunque esquivando algunos puntos intermedios que habría que desarrollar en otro lado— al ser-en-el-mundo: el filósofo de la Selva Negra aplica una reconducción de lo ya reducido por su maestro; se pasa de la conciencia que describe aquello a lo que está dirigida en correspondencia con su modo de darse a una existencia (*Dasein*) sumergida en el cuidado de sí, del mundo y de los otros (*Sorge, Besorge, Fürsorge*). Según Heidegger, antes que intencionalidad está el ser-en-el-mundo; desde donde lo planteo habría más bien que decir: desde otro ángulo y otro perfil el *a priori* de la correlación no es entre una conciencia y sus *nóemas*, sino entre una existencia que comprende-afectivamente y el mundo en el que habita desde su comportarse. Ser-en-el-mundo designa justamente esa otra cara de este protosuelo o campo originario del que parte toda investigación fenomenológica.

Todavía podría agregarse mucho al respecto y, sobre todo, puntualizar con más detalle esto que aquí simplemente he caracterizado de manera general. Pero para mi propósito creo que basta con lo expuesto. A modo de conclusión de estos primeros dos puntos, quisiera señalar lo siguiente: 1) Si bien Heidegger no utiliza la palabra reduc-

¹⁶ Cfr. Heidegger 1987: §§14, 15, 16, 17.

ción, sí que está ejecutando una reconducción fenomenológica operante en todas sus investigaciones. Sin esta sería imposible entender la diferencia entre existencia como mera *existentia* de cosas inertes meramente ahí, ante los ojos y la *existentia* como útil. La piedra no está simplemente ahí, sino que está ahí como un estorbo en el camino, por ejemplo. Lo mismo respecto de la existencia (*Dasein*) del ente que en cada caso soy yo mismo, esta solo se entiende desde la ejecución operante de una reconducción —llamémosle fenomenológico-hermenéutica— hacia la experiencia que tengo del ser mi propia existencia, la cual es vivida por mí. Esta existencia (*Dasein*) no es nunca la existencia en sentido psicológico, neurológico o naturalista de cualquier otra índole, sino que a esta existencia (*Dasein*) en su sentido fenomenológico se accede reconduciendo precisamente a la experiencia directa que tiene quien la vive y que permite el paso de una mera existencia subjetiva-empírica a una existencia en tanto *Dasein*. 2) Así, por un lado, la intencionalidad entendida fenomenológicamente reconduce de una concepción ingenua naturalista (o formalista) que la piensa como la relación entre dos cosas separadas que están ahí una frente a otra (sujeto y objeto) a una correlación entre modo de conciencia (*noesis*) y modo de darse-aparecer (*noema*); y, por el otro, el ser-en-el-mundo reconduce de una concepción que presupone una relación entre una existencia singular subjetiva separada y un mundo separado en el cual ella está como el libro está sobre la mesa, a un ser-en-el-mundo, a una correlación esencial entre mundo y existencia (*Dasein*). Justamente, la mundanidad del mundo resalta que el mundo no es algo ahí inerte, en sí, separado, sino el mundo vivido (morado) por esa existencia (*Dasein*) cuidando de sí, del mundo y de los otros.

§ 4. Antes de la intencionalidad y el ser-en-el-mundo

Para terminar, quisiera hacer unos señalamientos generales a lo expuesto. Lo verdaderamente importante es que tanto la fenomenología husserliana como la heideggeriana tienen un protosuelo en común que es ese *a priori* de la correlación, palabra con la que he nombrado este campo fenomenológico originario. Al respecto tengo todavía un par de cosas que agregar. Primero, la lección que debemos entresacar es que toda fenomenología es una reconducción a la experiencia originaria y primaria de la experiencia de la que brotan las cosas mismas. Segundo, esa experiencia y esas cosas mismas no se pueden ni deben entenderse en su sentido naturalista o formalista (o de otra índole), es decir, si las pensamos desde una actitud natural o desde una comprensión vulgar, entonces no las estamos entendiendo en su sentido fenomenológico. Tercero, ese protosuelo común es donde se enraíza la aspiración de ser esencial, *a priori* y trascendental; pues el cómo de ese *a priori* de la correlación es lo que pretende describir la fenomenología a la vez de que rastrea su génesis. Por último, ese protosuelo es, en última instancia, el de lo pre-dado, de lo pre-intencionado, de lo pre-, vor- o prä- y su

correlato, el tiempo como forma del entrelazamiento. ¿Pero qué es esto previo? Esto previo es lo ya siempre dado de antemano, aquello con lo que inmemorialmente —para decirlo levinasianamente— ya nos encontramos habiéndonoslas. Lo pre-tético es la fuente de la que brota toda la experiencia y es de sus relaciones esenciales de lo que se ocupa la fenomenología. De hecho, como dice Romano, “si hay una tesis que parecen compartir casi todos los fenomenólogos —y sea quizá la única que comparten— es aquella que afirma que los fenómenos se presentan a nosotros con un sentido autóctono que no está configurado por nuestros esquemas del lenguaje” (Romano 2010: 172). O sea, que la experiencia misma o la vida misma están preconfiguradas por relaciones esenciales previas a nuestro lenguaje, a toda tematización y a toda captación. Que existe un *logos* pre-lingüístico. ¿Cómo accedemos a esto previo? ¿No es absurdo decir que existe un sentido prelingüístico de la experiencia? Todo depende de qué entendamos por sentido prelingüístico y por experiencia. Si por prelingüístico entendemos aquello que escapa al lenguaje, como si fuese algo independiente del lenguaje y que no podemos apalabrar, entonces la afirmación es absurda. Porque seríamos contradichos por el hecho mismo de remitirnos a esto previo desde las palabras. Pero la afirmación no dice eso, sino que es previo al lenguaje, que hay una instancia en la que nuestro lenguaje se enraíza y de donde brotan todos sus significados. Esto previo es ese experimentar anclado en el mundo de la vida (o en el ser-en-el-mundo) y el lenguaje es, como bien lo intuyó Merleau-Ponty, una prolongación de los gestos con los que nuestro cuerpo vivo se relaciona e interactúa con su mundo. Por otro lado, si por experiencia entendemos “experiencia privada”, entonces la afirmación resulta igualmente absurda. Cuando la fenomenología se refiere a la experiencia —aunque esta sea siempre mía— no se refiere a ella como algo mío en sentido de privado o exclusivo, tengo que volver a insistir en ello. De ser así, no se referiría a nada y las críticas wittgensteinianas estarían ampliamente justificadas. Cuando la fenomenología habla de experiencia lo hace refiriéndose a las reglas esenciales de esta y, por lo tanto, al cómo de su darse compartido y común.

Empecé el texto haciendo esa analogía con los bosques en los que un mismo lugar puede ser ocupado —y de hecho está habitado— por varios espacios. Decía que ese lugar primigenio es lo común a todo pensar fenomenológico y es ahí donde convergen, de la misma manera que el acento que ponen a la hora de referirse a él es aquello en lo que divergen. Espero que estas líneas basten para hacer visible que tanto la fenomenología husserliana como la heideggeriana están intrincadas, habitando el mismo lugar, pero en diferentes espacios, dentro de los cuales, por lo demás, también se repite esta intrincación que entrelaza a la vez que desenlaza. Y es justo aquí donde nos topamos con los límites de la fenomenología, los cuales han sido fuente de inspiración para todas las fenomenologías posteriores a Husserl y Heidegger. De ello espero poder ocuparme en otro texto y en otro momento.

REFERENCIAS

- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübinga: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie: mit einer Nachschrift der Vorlesung "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums"*, ed. Bernd Heimbüchel. Francfort: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund. 1950 ss. *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Cham: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- Hua II. 1950. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel = 2015. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hua III/1. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann = 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Ziri6n Q. México: Fondo de Cultura Econ6mica-Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Hua XIX/1. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer (de 1–529) = 2006. *Investigaciones l6gicas. vol. I*, trad. Manuel Garc6a Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Landgrebe, Ludwig. 1982. *Faktizit6t und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburgo: Meiner.
- Lee, Nam-In. 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Luft, Sebastian. "Husserl's Method of Reduction". En *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed. Sebastian Luft, S6ren Overgaard. Nueva York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2005. *Ph6nom6nologie de la perception*. Par6s: Gallimard.
- Moran, Dermot. 2000. *Introduction to phenomenology*. Londres: Routledge.
- Romano, Claude. 2010. *Au c6eur de la raison, la ph6nom6nologie*. Par6s: Gallimard.
- Sokolowski, Robert. 2012. *Introducci6n a la fenomenol6gia*, trad. Esteban Mar6n 6vila. Morelia: Jitanj6fora.