

La radicalización de la intencionalidad husserliana como vía de acceso a la pregunta por el ser.

Javier San Sebastián.

Cita:

Javier San Sebastián (2007). *La radicalización de la intencionalidad husserliana como vía de acceso a la pregunta por el ser. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/586>

La radicalización de la intencionalidad husserliana como vía de acceso a la pregunta por el ser

Autor: Javier San Sebastián

Institución: UBA

Mail: j.sansebastian@gmail.com

Se intentará con este trabajo abordar la crítica de Heidegger a la intencionalidad de la fenomenología husserliana como una puesta en relieve de la cuestión ontológica. Para esto, se leerá dicha crítica como parte de la crítica al dualismo ontológico. A partir de esto, se pretenderá mostrar de qué manera dicha crítica radicaliza el desarrollo dado por la intencionalidad y lo revela como un aspecto “fragmentario” de la *Sorge* y de la estructura de ser del *Dasein* en tanto temporalidad.

En el §5 de los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger señala:

“Vamos a tratar de mostrar que la intencionalidad es una estructura de las vivencias en cuanto tales y no algo que se añada a las vivencias –o estados psíquicos– para relacionarlos con otras realidades.”

De algún modo está ya aquí formulada la relevancia de la intencionalidad, al tiempo que contiene también el germen de aquella radicalización crítica. En esta radicalización la intencionalidad husserliana es analizada en una bivalencia, pues posee en sí el contenido de su propia radicalización sin llevarla por sí a cabo. La crítica heideggeriana, a su vez, toma una vía doble; y puede ser interesante desplegarla para comprender esa bivalencia: se busca mostrar que la *omisión* de la cuestión acerca de la relación entre el “ser-intendido” –es decir, el *modo de darse*– del ente, y su modo de ser, por parte de la fenomenología husserliana, por un lado involucra un previo estar respondida la cuestión (esto es, un previo *darse* del ser) y, por otro, en tanto *omisión* o en tanto encubrimiento, involucra –como condición ontológica de posibilidad– un determinado modo de ser del *Dasein*. Lo que puede resultar interesante del esquema de este planteo es que se muestra cómo desde el fondo mismo de la fenomenología –desde la noción de intencionalidad–, surge la *posibilidad* de la pregunta por el ser. Y que es en dirección de esta posibilidad que hay que orientar la investigación acerca de dicha cuestión. Es decir, si se puede entender la ontología en Heidegger como un ‘mostrar la posibilidad en cuanto tal y mantenerla en cuanto tal’, entonces la investigación ontológica implica un primario *hacer ver* la cuestión del ser en cuanto tal, es decir, *mostrar* la posibilidad en cuanto tal. La relevancia de la pregunta ontológica, de la pregunta por el sentido del ser, viene ya dada, en definitiva, en el preguntar mismo en cuanto tal. Hay en el preguntar mismo una *comprensión* del ser, lo que se podría decir un estar-ya-presente el sentido del ser. Entonces quizás –revirtiendo la cuestión– la relevancia de la pregunta esté dada exactamente en la *omisión* de dicha pregunta, exactamente en el punto en el que *puede* ser

omitida, justamente porque es ya siempre *respondida*, porque el sentido del ser es lo que está siempre *ya dado*¹. La pregunta ontológica pregunta por aquello que está siempre dado en las cosas mismas; el “misterio” ontológico lo constituye aquello que ópticamente está constantemente comprendido en el modo de la “obviedad”², al mismo tiempo que se presenta como un exceso que lo óptico, en tanto tal, nunca puede por sí *mostrar*, hacer efectivo. Sobre este estar-ya-dado y al mismo tiempo siempre sustraído el sentido del ser, surge la cuestión de la fenomenología. La máxima fenomenológica de “ir a las cosas mismas”, la pesquisa fenomenológica que va en dirección de las cosas en su modo de darse, contiene entonces en su radicalización la *posibilidad* de la indagación ontológica. Y es en el ámbito de dicha radicalización que se despliega el pensamiento heideggeriano.

También en el §5 de los *Prolegómenos...*, Heidegger opone a la concepción husserliana una “interpretación burda” de la intencionalidad. Esta interpretación contiene los rasgos del planteo ontológico dualista, típicamente cartesiano, y que es en el fondo el planteo del cual la fenomenología de Husserl –desde la crítica de Heidegger– no ha podido terminar de desprenderse: en esta interpretación burda “El acontecer psíquico entra en relación con otra cosa que está fuera de él”, es decir, hay un ámbito inmanente “interior” que, por medio de la intencionalidad, *capta* algo distinto de sí, un ámbito trascendente, “exterior”. En el §20 Heidegger escribe: “la ‘relación del sujeto con el objeto’ se concibió de entrada en cuanto ‘relación de conocimiento’”. La relación primaria entre estas dos esferas es tal que una (la esfera inmanente) *conoce* la otra (la esfera trascendente), y de ese modo se apropia de ella. Y la pregunta que guiará entonces el desarrollo de esta concepción será: “¿cómo logra salir el conocer, que según su ser está dentro, en el sujeto, de su ‘esfera interior’ para llegar a la ‘otra esfera, exterior’, del mundo?”. Pero, dice Heidegger, la pregunta se formula “sin haber definido en lo más mínimo el sentido de ser de ese conocer”, o “qué sea en absoluto esa inmanencia en la que el conocer se encuentra encapsulado”. Hay en el propio planteo, sin embargo, ya una respuesta a la cuestión del ser:

“[...] cuando se indaga acerca de los principios de ese modo de caracterizar el mundo, se ve claramente, sobre todo desde Descartes en adelante, que el ser del mundo siempre se define en función de determinados modos y determinadas facultades de aprehensión –sensibilidad, fantasía, entendimiento–, los cuales se originan a su vez en el contexto de una determinada caracterización del hombre, esto es, en el contexto de la conocida definición antropológica del hombre: *homo animal rationale*. Una interpretación antropológica y biológica determinada propone ciertos modos posibles de aprehensión del mundo, y esos modos de aprehensión deciden acerca de qué es lo que de ese mundo ha de resultar accesible en su ser, es decir, acerca de cómo ha de determinarse el ser del mundo.”³

La pregunta se suprime en cuanto tal justamente porque su respuesta está de algún modo *dada*, la pregunta se cierra ópticamente y la cuestión queda, así, *encubierta*. El encubrimiento entonces es doble: se encubre por un lado el sentido del ser y por otro la posibilidad del preguntar acerca de dicho sentido.

La fenomenología de Husserl se distancia de esta “interpretación burda” y pretende superarla. La intencionalidad husserliana no es algo que relacione a las vivencias con lo “no-vivencial”, sino que las vivencias en cuanto tales son intencionales, la “relación intencional [...] se encuentra en el percibir mismo, ya esté libre de engaños o no”⁴. La estructura de la intencionalidad, en tanto se entiende como un dirigirse-a, presenta una inherencia mutua de *intentio* e *intentum*, tomando *intentum* como lo ente en el cómo de su ser-percibido, como el a-qué propio de cada acto. Por esto se dice que el *intentum* es “inherente a la constitución básica de dicha estructura”. En este punto se presenta, a un tiempo, el avance y la insuficiencia de la intencionalidad tal y como fue entendida por Husserl. Y es ésta la estructura que se intenta radicalizar.

Hacia el final del §5 de los *Prolegómenos...*, Heidegger sugiere:

“[...] vamos a ver cómo la fenomenología, con esta definición de la intencionalidad que alberga dentro de sí, exige un desarrollo más radical. [...] Cómo se relacione el ser-intendido de un ente con el propio ente es algo que aún resulta problemático.”

Este modo de plantear la cuestión ontológica –como la pregunta por la relación entre aquello que lo ente es y el modo en el que se *da*– puede surgir gracias a la fenomenología, pero también en ella se encubre. Para mostrar esto, es necesario aclarar de qué modo el planteo realizado por Husserl permanece en la misma concepción ontológica dualista, y que la presunta solución dada por la estructura de la intencionalidad como inherencia mutua de *intentio* e *intentum* no altera dicho planteo sino que pretende evitarlo como problema, sin por esto superarlo.

Esta clausura de la cuestión ontológica por parte de la fenomenología va a estar dada a partir de un problema metodológico que tiene su raíz justamente en una incapacidad de desprenderse del planteo dualista. En definitiva, plantea Heidegger, la fenomenología de Husserl mantiene la concepción ontológica para la cual el “*estrato fundamental* sigue siendo lo *real natural*” sobre lo cual “se apoya lo psíquico”. Este “quedarse ontológicamente en lo de antes” se articula en la operatoria de la reducción fenomenológica, a partir de la cual se presenta una región *pura* de las vivencias, que es la *conciencia pura*, en la cual sus actos se hallan contenidos *realmente*, siendo así un ámbito de inmanencia. Lo que con esta operatoria se intenta *suprimir* es el problema ontológico, cuya principal aporía consiste en la de cuál sea la *relación* entre las sustancias y cómo determinarla (problema que desarrolla como derivados los típicos problemas de la verdad como adecuación, el estatus de las representaciones, la posibilidad del conocimiento, etc., es decir, problemas relacionados todos con *modos de acceso* al mundo por parte de un sujeto cognoscente)⁵. Pero, sin embargo, se sigue enlazando este ámbito *puro* de las vivencias con la “naturaleza real”, pues “el flujo de las vivencias está vinculado en cuanto acontecimiento real con el mundo real”, esto es, “constituye la realidad psicofísica de una *animal*”.

“Esa conciencia, que es elemento subsistente de la llamada unidad animal, es a la vez conciencia de esa naturaleza real [...] y, sin embargo, al mismo tiempo está separada de ella por un abismo absoluto.”⁶

La reducción fenomenológica, como dice Heidegger en los *Prolegómenos...*, nos ofrece “la misma trama de vivencias concreta, que es la mía, sólo que sin quedar absorbido en el mundo, sin seguir la dirección natural de los actos, sino teniendo presentes los propios actos en toda su estructura”. El resultado de este planteo es nuevamente doble, por un lado se abre un campo de investigación del *a priori* a partir de su *darse*, de sus *modos* de darse; esto se relaciona directamente con la intencionalidad y su estructura constituyente, la fenomenología permite direccionar la investigación del *a priori* como una estructura co-dada en la experiencia misma del ente, buscando en dirección de las condiciones de posibilidad del *cómo* del darse; por otro lado, y justamente por este insuficiente planteo de la pregunta por el ser de lo intencional, es decir, al permanecer la investigación en un ámbito *puro* de la conciencia, que sólo se pregunta por el *qué* de sus actos, “sin que se pregunte acerca del ser de los actos, dicho sea en el sentido de su existencia”⁷, surge la exigencia interna de radicalizar el planteo si –como dice Heidegger–: “También el ser real de lo intencional se constituye en la conciencia en cuanto realidad”⁸. En este sentido la fenomenología *hace ver* el problema ontológico, lo *muestra* justamente al maximizarlo, al aislarlo completamente, y con esto también viene pidiendo su propia radicalización, es decir, el volverse expresa “la cuestión acerca del ser de lo intencional”⁹, hacer ver el *modo de darse* del ser de lo intencional.

Sobre esto opera la radicalización heideggeriana y aquí encuentra su punto basal. Lo que de la operatoria de la reducción fenomenológica *omite* la relación entre el modo de darse de lo ente y su modo de ser, es un quedarse por un lado en el *cómo* de lo ente percibido, y por otro en el *qué* de los actos. Lo que Heidegger sugiere, en cambio, es un particular entrecruzamiento de *qué* y el *cómo* de lo ente.

Dice Heidegger, en el §9 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

“De aquí se sigue que la intencionalidad no ha de ser interpretada erróneamente apoyándose en un concepto arbitrario del sujeto y del yo, y de la esfera subjetiva, que dé lugar a un problema mal planteado de la trascendencia, sino que, por el contrario, el sujeto sólo queda determinado en su naturaleza esencial mediante el carácter de la intencionalidad y de su trascendencia [...].”

Con esto, la reformulación del planteo ontológico se vuelve no sólo posible, sino que también por tal mirada *emerge*. En el §24 de los *Prolegómenos...*, Heidegger plantea que la cuestión acerca de la realidad del mundo externo sólo tiene sentido “sobre la base de un ser cuya constitución de ser es estar-siendo-en-el-mundo”. Es decir, el mundo es aquello que está siempre dado en cualquier cuestionar acerca del mundo y por tanto no tiene sentido el cuestionamiento acerca de su existencia. El *Dasein*, por su propia estructura de ser, en su dirigirse-a no “sale” al mundo, no deja su “capsula interior” para

alcanzar el mundo, como si éste fuera “externo”, sino que propiamente “está *siempre ya ‘fuera’*, en el mundo”¹⁰.

“[...] no es que lo ente sea dependiente de la conciencia en su ser, y que lo trascendente sea al mismo tiempo verdaderamente inmanente, sino que **lo que se haya en el fenómeno es que *comparece mundo***. [...] El ser de lo ente no consiste en comparecer, sino que la ocurrencia (de la comparecencia) de lo ente es la base fenoménica, la única sobre la cual se puede captar el ser de lo ente.”¹¹

Lo que la fenomenología abre, aquello que en su radicalización se *muestra* o se deja ver, es *la cuestión* del sentido del ser; esto es, la **ocurrencia** (de la comparecencia). La fenomenología permite preguntar por el *darse* de la pregunta ontológica, y sólo a partir de esto es que se puede indagar acerca de lo ente en tanto tal, es decir, acerca del sentido del ser de lo ente como posibilidad.

En el §7 de *Ser y Tiempo*, se escribe:

“¿Qué es lo que la fenomenología debe permitir ver? [...] Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está *oculto*, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.”

En este punto se pueden hacer converger las mencionadas dos vías del planteo heideggeriano, y es a partir de esta confluencia que puede orientarse la indagación acerca del ser, pues la radicalización de la intencionalidad sólo puede aparecer en tanto se pueda *ver* una imbricación mutua entre el darse negativamente del ser y el modo de ser del ente que, en su precomprensión del ser, descubre el mundo, porque “junto con el descubrimiento se origina la posibilidad de encubrimiento”¹².

Para poder desarrollar esta particular relación entre el modo de darse del ser y la reformulación de la intencionalidad, en Heidegger, es necesario mostrar de qué manera la planteada radicalización de la fenomenología está presentada a partir de la estructura de ser del *Dasein* como temporalidad y de qué modo esta radicalización va a indagar sobre las condiciones ontológicas de posibilidad sobre las que se fundamenta el encubrimiento de la cuestión del ser en general.

En este análisis del modo de ser del *Dasein* pueden distinguirse dos momentos, que no pertenecen a una estructura mayor como partes sino que componen una misma estructura que es ante todo *movilidad*. Estos dos momentos son el estar-en y el dirigirse-a. Por su constitución de ser, el *Dasein* está ya siempre en un mundo que comparece como una trama cerrada de significaciones, este estar-en el mundo es entonces un entender-de ser que es co-originario con el dirigirse-a el mundo por parte del *Dasein*. Esta co-originariadad posibilita la *movilidad* a partir de la cual el *Dasein* propicia que comparezca mundo. Esta estructura de estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en,

en cuanto constitución de ser, descubre mundo. Pero el ser-en-el-mundo como estructura ontológica involucra una tendencia del *Dasein* a perderse en el mundo que descubre, se trata de un *ocuparse* del mundo que es primario y que *encubre* la mundanidad en cuanto tal. Es decir, la *Sorge* muestra un determinado modo de ser que tiende a encubrirse en cuanto tal en el ocuparse del mundo que así comparece. Este ocuparse, en el que el *Dasein* se pierde a sí mismo, es una huída ante sí mismo en tanto ser *posibilidad*; dicho de otro modo: el propiciar que comparezca mundo, que se *de* el ente, por parte del *Dasein*, involucra por su propio sentido una tendencia hacia la impropiedad por parte del *Dasein* en la que éste se pierde a sí mismo y encubre el ser.

A partir de este planteo surge la importancia de la diferencia ontológica en la filosofía heideggeriana. Porque lo que surge es que una reformulación de la ontología supone una reformulación misma de la noción de 'ontología' como *posibilidad*. La ontología dualista se comprende como tal justamente por no buscar a fondo el sentido de aquel *sum*, porque busca un principio de conocimiento, pero no de existencia. La pregunta por el sentido *a priori* del ser en Heidegger reconduce de este modo a la diferencia ontológica como un darse del ser negativamente en lo ente.

Cuando en los *Prolegómenos...*¹³ Heidegger desarrolla la cuestión acerca de la estructura formal de la pregunta por el sentido del ser, menciona dos cuestiones son interesantes para aclarar esto: por un lado, el hecho de que tal preguntar implica un previo *precomprender* indeterminado el sentido del ser, dicho en otro términos: todo preguntar por el sentido del ser, todo *volver expresa* la cuestión del ser, es un preguntar *fáctico*, y este preguntar ya fáctico conlleva siempre una "idea 'previa' de existencia"¹⁴, es decir, un venir ya interpretado el sentido del ser "en general"; por otro lado, el hecho de que este "carácter de indeterminación es algo que se puede captar y concebir fenomenológicamente"¹⁵. Por esto, Heidegger concluye: "Elaborar el planteamiento de la cuestión acerca del sentido del ser quiere decir: poner al descubierto el preguntar en cuanto ente, es decir, poner al descubierto el propio *Dasein*". Ahora bien, en este "poner al descubierto el propio *Dasein*" no se constituye el material para el *contenido* de la respuesta acerca del sentido del ser, sino que constituye más bien las vías para el volver expreso *-hacer aparecer-* el modo de darse del ser como negatividad.

En tanto que el comprender es un proyectarse, cualquier *darse* parte de un proyectarse previo del *Dasein*. A la vez, todo proyectarse es un interpretar el proyectar en cuanto tal. La pregunta por el sentido del ser en general es una pregunta por el proyectarse en cuanto tal, pero cualquier preguntar acerca del proyectarse se da siempre sobre la base de un ser ya proyecto, sin esto por otra parte no puede pensarse en ningún volver sobre sí. La posibilidad aparece *en* el proyectarse fáctico en el sentido en que este proyectarse es posibilidad, por esto lo que se *hace* con la exégesis existencial es justamente volver sobre sí el proyectarse. Lo fundamental es que la posibilidad aparece *en* el proyectarse fáctico en el sentido en que este proyectarse es posibilidad.

"Con mayor precisión, comprender quiere decir: *proyectarse hacia una posibilidad*, en el *proyecto* se mantiene siempre en una posibilidad. Sólo en el

proyecto, en el proyectarse hacia un poder-ser, está presente este poder-ser, **la posibilidad como posibilidad**. [...] El carácter de posibilidad *se hace* evidente sólo en el proyecto y sólo es evidente mientras mantengo la posibilidad en el proyecto.”¹⁶

Por esto, la ‘posibilidad’ como tal, es decir, el ser-posibilidad, es “más” que una “mera” posibilidad como posible: el ser-posible es siempre fáctico; el volver sobre sí del proyectarse es el propio proyectarse; esto quiere decir *ser* la posibilidad: *verla* –bien propia, bien impropriamente– en tanto existencia –esto en el sentido en el que el volver sobre sí del ser es un *efectuar* una interpretación del ser, es decir, existir fácticamente. El ser no debe entenderse como un principio lógico sino como *temporalidad*. La precomprensión del ser es movimiento de trascendencia, es decir, la existencia (este salir fuera de sí del *Dasein*, este rehusarse a sí del ser) se da por sí fácticamente en un mundo.

Especifica Heidegger, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

“En la medida en que el *Dasein* se proyecta hacia una posibilidad y se comprende en ella, **este comprender es un manifestarse a sí mismo** y no es una consideración de sí mismo en el sentido en que el yo fuese objeto de un conocimiento, sino que el proyecto es el modo en el que soy la posibilidad, es decir, el modo en el que existo libremente. Lo esencial del comprender, en tanto que proyecto consiste en que en él el propio *Dasein* se comprende existencialmente.”

Lo que quizás sea interesante rescatar de este planteo es que este comprender el ser por parte del *Dasein*, a partir del proyectarse, presenta un nuevo modo de comprender la ontología en tanto modo de existencia. Pensar la ontología de este modo implica pensar un modo de existencia que se caracteriza por la apertura, es decir, por un mantenerse abierto en cuanto a las formas de ser. El ser-posibilidad se *efectiviza* como existencia en el mantenerse abierta en cuanto tal, porque la posibilidad de tal apertura se basa en su propio ser-posibilidad. Se dice que se efectiviza la apertura en el sentido en el que *se la es*. Ella misma, la existencia, *se mueve* en este mantenerse abierta, y esta *movilidad* como modo de ser es la *posibilidad* de la existencia. Esto sólo puede darse al *Dasein* negativamente, y está directamente relacionado con sus límites, con su condición de finito: lo que se dice el *sentido* del ser es principio de movimiento, temporalidad, por esto es siempre *desde y hacia* un determinado *siendo fáctico*. El *a priori* no es un principio lógico-abstracto que se pueda “conocer” sino *temporalidad*, es algo que *se es*. La autoreferencia de la existencia (el hecho de que es en cada caso mía), la precomprensión del ser, es movimiento de trascendencia, es decir, la existencia (este estar-ya-fuera-de-sí del *Dasein*, este rehusarse a sí mismo del ser) se da por sí fácticamente en un mundo. Y la modalidad que posibilita este movimiento es la temporalidad, el propio ‘volver-sobre-sí’ del ser *en tanto que es*. Por esto, el modo de ser del *Dasein* (temporalidad) constituye la efectivización de la autoreferencia del ser¹⁷, una autoreferencia que, por su parte, sólo puede aparecer sustractivamente. El ser como *posibilidad* constituye el ‘estallido’ de la fenomenología en un mundo, el darse del ser como existencia fáctica¹⁸.

¹ “Sobre la base de este entender previo indeterminado de la expresión ‘ser’ se plantea la cuestión: ¿qué quiere decir ‘ser’?”, Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, §15.

² Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §24.

³ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, p. 229, §22.

⁴ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §9.

⁵ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §20, §24.

⁶ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §10.

⁷ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §12, p.143.

⁸ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §12, p.144.

⁹ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §12, p.147.

¹⁰ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §20.

¹¹ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §24.

¹² Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §28.

¹³ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §17.

¹⁴ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, §63.

¹⁵ Heidegger, M., *Prolegómenos...*, §17.

¹⁶ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, §20-§22.

¹⁷ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales...*, §21, a), p.366. “[...] la temporalidad es en sí misma el proyecto originario de sí mismo de modo que siempre y donde haya comprensión [...], esta comprensión será posible sólo en el autoproyecto de la temporalidad. Ésta está ahí en tanto que develada porque hace posible el ahí y su estar-develado en general.”

¹⁸ Heidegger, M. *Los problemas fundamentales...*, §20. “El comprender, en tanto que proyectarse a sí mismo, es el modo fundamental del realizarse del *Dasein*. Como también podemos decir, es el sentido genuino del obrar.”