

# ¿CÓMO ES ONTOLÓGICAMENTE POSIBLE LA INTENCIONALIDAD MISMA? Heidegger y su historia fenomenológica de la fenomenología

Irene Borges-Duarte  
(Universidad de Évora)

---

En sus recuerdos autointerpretativos<sup>1</sup>, Heidegger insiste habitualmente en la magia que las *Logische Untersuchungen*<sup>2</sup> ejercieron sobre él, sobrecogiéndole, desde que se dedicó a su lectura, a partir de 1909. Pero esa magia sólo se convertirá en operativa cuando la llegada de Husserl a Friburgo en 1916 haga posible que su joven asistente participe activa y empeñadamente en sus seminarios regulares. Ese tránsito viene retrospectivamente narrado como el descubrimiento de su aportación fundamental, la cual no se halla propiamente en la lectura de la obra, sino en la práctica sistemática del modo de ver fenomenológico, que aquella inauguró, y se hizo claro en directo contacto con Husserl<sup>3</sup>. Sólo entonces el aura cedió el paso a una efectiva comprensión de lo que para Heidegger será la auténtica aportación fundamental de Husserl y sus *LU*. Hemos oído y leído exhaustivamente que esa auténtica contribución tiene por base el descubrimiento de la "intuición categorial".

*El objetivo de esta comunicación es poner al descubierto el lugar estructural de ese descubrimiento en la dinámica del pensar heideggeriano, mediante una lectura de su intento de hacer, desde dentro de la misma corriente fenomenológica, de la que se siente participe activo y pensante, una "historia" fenomenológica de la Fenomenología.*

El primer amago expreso de hacerlo aparece en el curso de 1923, *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, cuyo capítulo I, preambular a la investigación de la temática central del curso, dibujada en el cap. II ("Dasein ist Sein in einer Welt"), surge enunciada en dos momentos: § 14, "Zur Geschichte der Phänomenologie" y § 15, "Phänomenologie nach ihrer Möglichkeit als ein Wie der Forschung". De las

---

<sup>1</sup> Véase *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), en M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, pp. 81-90; y el Prefacio a M. Heidegger, *Frühe Schriften, Gesamtausgabe [GA] 1*, Frankfurt, Klostermann, 1978, en el que se reproduce parcialmente el texto, redactado en 1957, con ocasión de su ingreso como miembro de la Academia de Ciencias de Heidelberg

<sup>2</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (1900/1901) [*LU*], Husserliana Bd. XVIII, Den Haag, Niemeyer, 1975.

<sup>3</sup> La referencia a la importancia de la enseñanza *directa* de Husserl mediante el ejercicio [*Einiübung*] paulatino del ver fenomenológico en *GA 1, X* y *Mein Weg*, pp. 83-86.

escasas 7 páginas que dedica a la historia propiamente dicha, nos interesa retener, además de una breve referencia a Kant, Dilthey y el Husserl de las *LU*, dos afirmaciones: la de que la “fenomenología” respecta a “una manera del acceso”, “es una manera de investigación” y la de que “fenómeno” es “el objeto, tal y como se muestra”<sup>4</sup>. A pesar de la brevedad de estas referencias heideggerianas, en este curso a todos títulos programático, conocemos que ya en esta época, Heidegger considera que este “cómo de la investigación” que la Fenomenología es, no se reduce, sin embargo, a la actualidad filosófica, sino que, en el fondo, ya Aristóteles –sobre el que planeaba publicar una obra en dos volúmenes, jamás aparecida como tal– hacía fenomenología. Su primer texto fuerte en ese sentido es el famoso *Natorp-Bericht*, de 1922 –al que darán continuidad las lecciones de ese mismo año, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*–, donde, por primera vez, aparece claramente el corazón de lo que llegará a ser el proyecto de la Ontología Fundamental, en su parte auricular (el análisis de la existencia o vida fáctica) y en su parte ventricular (la propulsión o proyección transcendental del horizonte de sentido). Pero en los años 1924-25, todo esto se junta y manifiesta a través de una temática-bisagra: la cuestión del tiempo, en sus múltiples niveles y dimensiones, en cuanto “cómo formal” del darse de la existencia fáctica. Ahora bien, sólo en el momento en el que entran en juego estas diferentes dimensiones formales, surge en Heidegger el proyecto de hacer una “Historia del concepto de tiempo”, es decir, una “fenomenología de su mostrarse”, que da título a las lecciones de 1925<sup>5</sup>. Y por alguna razón, que nos importa aclarar, esta historia está íntimamente relacionada con lo que el mismo autor va a designar como “los descubrimientos fundamentales de la fenomenología”, expuestos, esta vez a lo largo de más de cien páginas. Este trayecto es el que aquí, con obligada y sentida brevedad, procuraré seguir.

### 1. La idea de una historia fenomenológica de la fenomenología.

En 1922 aparece, finalmente, la reedición de la VI Investigación lógica, para lo que la insistencia de Heidegger ante su maestro contribuyó decisivamente<sup>6</sup>. En el semestre de verano de 1923, además del famoso curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger dedica su seminario para principiantes al texto recién reeditado<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, 1988, 71: “Phänomen ist deshalb primär keine Kategorie, sondern betrifft zunächst das Wie des Zugangs, der Erfassung und Verwahrung. Phänomenologie ist also nichts anderes als eine Weise der Forschung, nämlich: etwas Ansprechen, wie es sich zeigt und nur soweit es sich zeigt.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*. GA 20, 1979. Edición de Petra Jaeger. Husserl había aceptado el reto ya en 1920. En carta a Ingarden de 20/08/1920 menciona el trabajo que supone el «tener que corregir él mismo las pruebas» de imprenta. Lo cierto es que la Investigación VI apareció sin apenas modificaciones. Aún se aguarda la publicación de los materiales inéditos, correspondientes a la reelaboración de la misma, en el vol. XX de la Husserliana, con el título: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung. Texte aus dem Nachlaß* (1911-1917).

<sup>7</sup> La información procede de Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Nijhoff, 1963, p. 664.

Ya entonces atribuía especial importancia a lo que llamaba "historia de la fenomenología". Según esta perspectiva, las *LU* son consideradas desde un doble punto de vista: el de su recepción inmediata (cercana a la autointerpretación del mismo Husserl) y el de su contribución efectiva (evidentemente, la lectura heideggeriana).

En un primer momento, las *LU* han sido interpretadas en el contexto estrictamente lógico y desde la perspectiva dominante de la epistemología, en que se integran también, concomitantemente, los intentos neokantiano y diltheyano, en continuidad con la vía inaugurada por Kant en la *Crítica de la Razón pura*. Se buscaban en la *conciencia* las condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo. Pero Heidegger considera que esa vía de comprensión, por la que se unen lógica y psicología descriptiva, malentiende la problemática clave. Por ello, «las *LU* no han sido comprendidas, quizá hasta hoy» (*GA* 63, 70).

De la lectura de todo el § 14, incluso se desprende inequívocamente que, según Heidegger, ni siquiera el mismo Husserl comprendió la importancia efectiva de su descubrimiento. En los *Prolegomena*, llega a decir que «la culpa de este malentendido la tiene la autointerpretación del mismo Husserl, en la *Introducción* al segundo volumen de su obra», al afirmar que «la fenomenología es psicología descriptiva» (v. *GA* 20, 31). Pero, en verdad, su aportación decisiva reside en haber tematizado la cuestión de la "vía de acceso" al objeto, al "cómo" de la constitución del sentido de objeto, en la medida en que este cómo es inherente al sentido mismo. A primera vista, esta cuestión parece ser de orden meramente metodológico, que algunas expresiones no están lejos de sugerir, como cuando dice que la «fenomenología es, por tanto, un cómo de la investigación» (*GA* 63, 72). Pero, según Heidegger, lo que aquí está en causa debe ser entendido al revés. No se trata de cómo se accede "objetivamente" (= válidamente) al objeto, sino de cómo éste accede a mostrarse en su objetualidad, en su ser objeto. Atender a esto es de especial importancia para comprender la inversión de perspectiva operada por Heidegger desde el primer momento de su práctica fenomenológica. Para Heidegger, ya no está en causa la justificación de la validez del conocimiento, propiamente dicha, sino la búsqueda del origen y posibilidad del sentido, en tanto que este se anuncia formalmente, se muestra a partir de su origen. En cambio, para Husserl las dos cuestiones aún estaban unidas, si bien el peso específico recaía ya sobre la segunda, como en su día subrayó Tugendhat. Heidegger, en cambio, terminará desentendiéndose totalmente de la primera, y por llevar la pregunta tradicional de la verdad al ámbito más originario de la *aletheia* griega, con la expresa renuncia a plantear la cuestión de la validez<sup>8</sup>. Esta nueva concepción de la verdad

<sup>8</sup> Recuérdese la llamada de atención de E. Tugendhat (en *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967) para esta frontera entre Husserl y Heidegger. Empeñado en una renovación de lo que llama "la conciencia crítica", en cuanto fundamento de una idea de "evidencia" o "certeza" (aunque sea a título "regulador"), el autor busca la base de una nueva teoría de la verdad y se encuentra ante dos extremos. Por una parte, el concepto tradicional de verdad, representado por la fórmula tarskiana, que es "exacto pero trivial", ofreciendo una «definición... que es, en efecto, correcta, pero estrecha (*verengte*) y tautológica»; por otra, un concepto "ampliado" y "metatranscendental", englobante pero vago, como es el de Heidegger (la verdad como *Erschlossenheit*), que «da al concepto de verdad la necesaria amplitud, pero sin que quede claro si aún se sigue hablando propiamente de la verdad». El eslabón intermedio entre ambos conceptos lo encuentra Tugendhat en lo que llama la "Ontología aletheiológica" de Husserl, que tiene su punto

como darse del sentido, como Apertura del ser al ser, está tomando forma en este momento de la reflexión heideggeriana en claro contraste con la de su maestro. Y, bajo el influjo de la propia problemática de la temporalización del actuar pensante, es decir, de su madurar histórico, persigue la idea de "historia" de la fenomenología (es decir, del mostrarse fenomenológico del ser), que será expresamente tematizada en 1925. En la lectura de Heidegger, tres nombres (tres problemas) protagonizan esa historia: Brentano, Husserl y, aunque no lo mencione expresamente, el suyo propio. Pero si al primero se liga el descubrimiento de la "intencionalidad" y al segundo el de la "intuición categorial", la gran novedad de este nuevo planteamiento heideggeriano reside en lo que él designa como el tercer momento fenomenológico: "el sentido originario de lo *a priori*". Seguir este camino es sorprender fenomenológicamente el aparecer de la transgresión heideggeriana, por la cual necesariamente se aleja de su maestro, para acercarse al descubrimiento de la posibilidad ontológica de esa relación recíproca, por la que el propio *Dasein* se define en cuanto tal. Sigamos ese camino.

## 2. La intencionalidad y su problema.

La "intencionalidad", primera de las contribuciones esenciales de la fenomenología, comprende el *sentido* desde la doble perspectiva del *qué* en su correspondiente *cómo*. El "objeto", aquello hacia lo cual la conducta relacional se orienta, el "hacia dónde" de la *intentio*, no es meramente la cosa, cuyos contenidos materiales son captables en la percepción simple, sino también las estructuras y nexos que constituyen formalmente su ser percibida y comprendida. Y ello a dos niveles: en primer lugar, la "cosa", incluso en tanto que objeto de percepción directa, jamás es algo "en sí", sino siempre, algo en el *cómo* de su mostrarse (*intentum*); en segundo lugar, ese "*cómo*" es él mismo objeto intencional a otro nivel, sentado sobre el primero, pero que intiende algo más allá de lo de aquél. El salto así efectuado sitúa la *forma* como *objeto de segundo grado* y permite, por tanto, una tematización de la misma fuera del ámbito en el que tradicionalmente se integraba: en el de la subjetividad.

Husserl, enmarcado en la tradición que Heidegger caracterizó como "metafísica", aunque procura distinguir la intencionalidad de la esfera de lo psíquico, en la que la comprendía Brentano, no logra, sin embargo, liberarse de la perspectiva de la subjetividad transcendental. Lo que Heidegger considera una doble limitación, pues no sólo restringe la intencionalidad como estructura noética de la conciencia a la esfera del conocimiento teórico, sino que, además, determina el sentido de la reducción

---

de partida en el contexto lógico-gnoseológico, desde el que salta al metafísico, fundando de ese modo una mutación de la Ontología en Aletheiología, en la que, como acontece con Heidegger, la cuestión de la verdad se vincula a la de la historia, pero en la que, a diferencia de Heidegger, no se "debilita" el concepto "legítimo" de verdad, al mantenerse en el terreno de la fundamentación transcendental: la "evidencia", fundada en la reducción fenomenológica al sujeto transcendental como condición de posibilidad del *Wahrheitsbezug* cumplido y pleno. La renuncia heideggeriana a la base "crítica" de la teoría de la verdad, su *Verwindung* del planteamiento de la modernidad, es, pues, valorada negativamente, a pesar del carácter positivo y renovador de su concepción.

hacia la esfera pura de los actos o vivencias, es decir, hacia al residuo fenomenológico de una conciencia pura que, en definitiva, halla su radical último en un "sujeto" vacío de determinaciones y constituyente de todos sus actos. La idea de un "ser-en-el-mundo" eminentemente práctico y siempre "lleno" de sentido, es ya el evidente contrapunto de esta concepción husserliana, cercana a la concepción cartesiana de la conciencia inmanente, interpretando la intencionalidad como estructura de lo psíquico, de la razón o de la persona (GA 20, 61-63), cuyo radical es el sujeto.

Ahora bien, para Heidegger la cuestión esencial no queda con ello resuelta, pues considera, en este contexto, que «sigue siendo enigmático cómo el [carácter de] ser-objeto intencional de un ente guarda relación con el ente mismo» (GA 20, 63). Dicho de otra manera: ¿cómo puede un ente acceder a la relación intencional, es decir, tener "sentido"?

No podemos, en este contexto, dejar de recordar la problemática que Kant formulaba, sin haberla aún resuelto, en la famosa carta a M. Herz de 1772, al preguntarse: «¿sobre qué fundamento reposa la relación de lo que, en nosotros, se llama representación al objeto?» (Ak. X, 131), cuestión a la que, nueve años más tarde, en la *Crítica de la Razón pura*, Kant responde mostrando cómo la posibilidad de la síntesis *a priori*, a la vez que encuentra su *status* jurídico en la apercepción pura, halla su "fenomenología" pura en el procedimiento esquemático de la imaginación, que constituye el "cómo" de su possibilitación efectiva.

Aunque Heidegger no mencione a Kant ni al esquematismo en este momento de su meditación sobre la etapa husserliana de la Fenomenología, sí que pone de relieve que Husserl, en cambio, no llega a colocar tal cuestión fundamental. Se limita a retroceder reductivamente de la correlación *nóesis-nóema* hasta el sujeto constituyente, *sin que la posibilidad de tal correlación sea puesta en causa*. Pierde por ello la oportunidad de tematizar lo esencial, a saber: ¿cómo es ontológicamente posible la intencionalidad misma? La fenomenología husserliana no ofrece ninguna respuesta a esta pregunta crucial, a la que Heidegger mismo buscará responder.

En todo caso, Husserl da, ciertamente, un paso adelante para la resolución de la misma, en la medida en que consigue lo que Heidegger llama el "segundo descubrimiento esencial de la fenomenología": el de la "intuición categorial". Esta es "la piedra de toque" de su pensamiento, su auténtica aportación a la *Seinsfrage*, según reiterará, casi medio siglo más tarde en el seminario de Zähringen de 1973<sup>10</sup>

### 3. El eslabón encontrado: la intuición categorial.

Por "intuición categorial", recordémoslo, entiende Husserl aquella por la que la forma categorial, lo ideal, se deja "ver". Lo así captado no es objeto de la segunda

<sup>9</sup> Vid. el diálogo epistolar de Heidegger con Husserl a propósito del artículo para la *Encyclopaedia Britannica* (1927), en el estudio de W. Biemel, «Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu», *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 (1950), pp. 246-280 (tr. cast. de A. Ziri6n, en México, UNAM, 1990).

<sup>10</sup> Vid. M. Heidegger, *Seminare*, GA 15, 1986, pp. 372-376.

intención, de la reflexión sobre el acto perceptivo o judicativo, sino integrante de la primera: se da *con* la percepción simple el que el ente sea captado *en su ser* de tal o tal modo. La intuición sensible ofrece el material hylético del que está compuesta la percepción. Una hoja de papel, por ejemplo, es de color blanco, tiene formato rectangular, un tacto característico, etc. Cada una de estos *data* son percibidos en su conjunto como "hoja de papel". Sin embargo, el objeto "hoja de papel" no es *él mismo* percibido de esa misma manera, mediante la mera intuición sensible. Pero es percibido con los *data* sensibles y a la vez que la intuición de ellos. Dicho de otro modo: "hoja de papel" significa algo más que lo intuido sensiblemente. Hay un momento "ideal" en la percepción de lo sensible, por el que las diversas notas caracterizadoras son reconocidas en su referencia al objeto mismo.

De este modo, Husserl abrió una vía de respuesta a esta cuestión del cómo el "ser" accede a mostrarse en sus modalidades, al considerar la forma categorial como susceptible ella misma de ser captada intuitiva y objetivamente, con y a la vez que los *datos hyléticos*<sup>11</sup>, si bien no en un acto del mismo tipo<sup>12</sup>. Con ello, «por primera vez, se alcanzó un camino concreto para una investigación demostrativa y auténtica de las categorías» (GA 20, 98). En efecto, se trata en los *Prolegomena* de establecer la base fenomenológica para buscar una interpretación categorial del ser en general y de sus regiones<sup>13</sup>. Y al hablar de lo categorial, Heidegger no tiene en vista el "qué" del ente (en el sentido tradicional del término categoría) sino el que tal ente "es" y "cómo es", es decir, la facticidad y sus modalidades, nociones que tienen un sentido eminentemente temporal. La posibilidad de una diferenciación de las regiones

<sup>11</sup> Heidegger en 1973 comenta: «para Husserl, lo categorial (o sea, las formas kantianas) es dado tal como lo sensible» (Vid. GA 15, p. 376).

<sup>12</sup> Los *datos hyléticos* son captados en un acto sencillo (*schlicht*); la forma en uno que se funda en el primero *-ein fundierter, gestufter Akt-* aunque se da con él y a la vez que él. El objeto real es, por ello, objeto de primer nivel; el ideal (la forma, lo categorial) lo es de nivel superior. Vid. el momento conclusivo del análisis, *L.U.*, VI, § 46.

<sup>13</sup> En un estudio excelente, en el que defiende que la clave de la importancia de las *LU* para Heidegger sólo se hace comprensible retrospectivamente, desde las referencias tardías del seminario de Zähringen, Françoise Dastur («Heidegger und die *Logische Untersuchungen*», *Heidegger-Studies* 7, 1991, pp. 37-51) parte de este texto para explorar el de los *Prolegomena*, defendiendo que el descubrimiento en éstos de la importancia de la intuición intelectual se da en el marco restringido de la cuestión de las categorías, mientras que en el contexto de 1973, es visto clara y diferencialmente en vista de la cuestión del ser: «en 1925, Heidegger subraya la novedad de la idea husserliana de intuición categorial, pero no ve en ella, explícitamente, la base de la cuestión del ser, sino tan sólo la de la elaboración de las categorías» (p. 50). Disiento, en este punto, de la, por lo demás muy ajustada, interpretación de Dastur. Pues si bien es verdad que la problemática de las categorías pesa en la producción de Heidegger, desde sus escritos más tempranos, no es menos verdad que ella transporta una cierta forma de poner en cuestión el ser que conduce a verlo desde la perspectiva de la necesaria génesis del sentido (en *Ser y Tiempo*). En los cimientos de esta obra está, por tanto, una meditación sobre el acceso del ser a su "ahí", cuya figura más tradicional Heidegger persigue bajo la designación de "categoría". Este planteamiento es el que aparece enmarcado en el curso de 1925: la diferenciación categorial del ser en las modalidades "histórica" y "natural", desde su diferente mostrarse temporal. Creo, pues, que a diferencia de lo que parece pensar Dastur, si Heidegger vuelve en los *Prolegomena* a la cuestión categorial, lo hace justamente en la medida en que, de ese modo, sienta las bases de la cuestión del ser, en el horizonte de la Ontología Fundamental, en sus primeros pasos hacia *Ser y Tiempo*.

ontológicas "Historia" y "Naturaleza" al hilo de una exposición histórica del concepto de tiempo, halla, pues en la "intuición categorial" de Husserl, la respuesta a la cuestión fundamental dejada, hasta ahora, en abierto: ¿cómo se accede a la categoría? ¿cómo se da el cómo (*temporal*) del ser? La respuesta husserliana, en la interpretación de Heidegger, sitúa al ser en la posición de correlato de una mirada hacia lo no-sensible, hacia lo que el mismo Husserl (al margen de toda consideración de la temporalidad) llama el "ser". Es esto, para Heidegger, el *novum*, lo determinante.

De hecho, mediante lo que Heidegger llama una "analogía con la intuición sensible" (GA 15, 376), Husserl consigue mostrar cómo el sentido del "papel blanco", según el ejemplo de las *LU*, no se reduce a los datos hyléticos ni siquiera a la síntesis de éstos<sup>14</sup>, sino que corresponde a *un plus* de significación: la intuición del "ser-papel blanco". «Puedo ver el color, pero no el ser-color»<sup>15</sup>. Ese *plus*, lo "excedente" [*Überschuß*] en la percepción, es la *forma categorial*, el "ser-blanco" del papel blanco. En cuanto *excedente* en la percepción de lo real, el "ser" es aquello que no es propiamente *nada* en el ente que se da y muestra, sin que por ello pueda reducirse a algo inmanente a la conciencia. No tiene carácter de fantasma psíquico ni de constructo subjetivo, sino que es "transcendente": es lo que en *Ser y Tiempo* aparecerá como lo *transcendens schlechthin*<sup>16</sup>, lo que no está en el ente, sea en el sujeto sea en el objeto, sino que constituye el horizonte atemático, el vacío, en el que se percibe o apercibe el ente con todas sus características.

Husserl recuerda, significativamente en este contexto, la tesis kantiana sobre el ser: el ser no es un predicado real, sino tan sólo la "posición absoluta" de la cosa con todos sus predicados<sup>17</sup>. También Heidegger la recuerda de pasada al comentar el descubrimiento fenomenológico de la "intuición categorial" (GA 20, 78). Pero mientras que Husserl interpreta la tesis kantiana en función del carácter ideal de cierto tipo de "objetos", a Heidegger le interesará especialmente la "posición" de objeto (la institución del horizonte objetual), aunque no desarrolle por ahora esa cuestión en relación con la cita de Kant<sup>18</sup>. De hecho, el criterio según el cual Heidegger ha

<sup>14</sup> Heidegger dedica varias páginas al análisis del texto husserliano para mostrar la diferencia entre los actos de "síntesis" y de "ideación" (GA 20, pp. 85-93).

<sup>15</sup> *LU*, VI, § 43, 137. Vid. su comentario en GA 20, pp. 73-81, sobre el que vuelve, muy significativamente, en GA 15, pp. 376-377.

<sup>16</sup> El fondo husserliano (mucho más que escolástico) de esta expresión en *Ser y Tiempo*, § 7, 38, es puesto de relieve por Jacques Taminiaux, «Remarques sur Heidegger et les *Recherches Logiques* de Husserl», en *Le regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoff, 1977 (en especial, pp. 177-181). Nótese que es justamente en la secuencia de la afirmación del carácter transcendente del ser, relativamente al mero ente, que aparece el reconocimiento de la deuda heideggeriana para con su maestro. Recuérdese, además, la nota marginal según la cual *transcendens* debe ser interpretado no en el sentido escolástico, sino en el de la temporalidad exstática y horizontal. Acerca de la deuda de Heidegger para con el concepto husserliano de *Überschuß* véase también Dastur, F., art. cit., p. 50.

<sup>17</sup> *LU*, VI, § 43, p. 137.

<sup>18</sup> La tesis de Kant sobre el ser será objeto específico de una de las meditaciones de-estructivas con las que Heidegger pretendía introducir la cuestión de la sección III de *Ser y Tiempo*, "Zeit und Sein", en su redacción de 1927 (el curso *Grundprobleme der Phänomenologie*, publicado en GA 24, §§ 7-9). La secuencia temática es ilustrativa de las conexiones del tema. Su importancia queda, además, atestiguada por las dos importantes recurrencias tardías: en 1961/62, en *Kants These über das Sein*, y en 1969, en el seminario de Le Thor dedicado al texto kantiano del *Beweisgrund*.

seleccionado los dos primeros descubrimientos “esenciales” de la fenomenología denota claramente el intento de inaugurar una nueva “ontología” sobre la base del “mostrarse fenomenológico” del “ser” de los entes, es decir, de un poner en claro lo previo: el ser ya de antemano objeto, el carácter objetual de todo objeto<sup>19</sup>.

«La consecuencia de este descubrimiento [de la intuición categorial] reside en que la investigación filosófica pasó a estar en condiciones de comprender con más acuidad lo *a priori* y de preparar una característica del sentido de su ser» (GA 20, 98). Así, pues, el tercer descubrimiento en esta breve historia de la fenomenología, es

#### 4. El sentido originario de lo *a priori*.

La exposición de GA 20, 98 ss. empieza, sin embargo, con un recorte: «a pesar de algunos vislumbres esenciales», este sentido sigue siendo poco claro en el ámbito mismo de la fenomenología, no sólo «porque sigue estando ligado a planteamientos tradicionales», que ponen el *a priori* en la esfera de lo estrictamente “subjetivo” (Descartes, Kant, incluso Husserl), sino «sobre todo, porque aclarar su sentido supone, justamente, la comprensión de aquello que estamos buscando: *el tiempo*»<sup>20</sup>. El ser y el tiempo aparecen unidos en el concepto formal de lo *a priori*. Pues «lo *a priori*, aquello que ya había de antes», es «aquello que en algo, era ya desde siempre lo anterior».

La prioridad de la que es cuestión ahora, no es, pues, la que se dice de la mera secuencia temporal determinada, no es el “antes” relativo a un “después” en el orden serial de acontecimientos –por ej., el antes de la causa relativamente al efecto en la serie causal; ni se trata tampoco del carácter previo que se considera que tienen las estructuras subjetivas del conocimiento, relativamente al conocimiento mismo. «*A priori*, en sentido fenomenológico, no es designación de un comportamiento, sino una *designación del ser*»: es el carácter originario y de despliegue que tiene el darse y consumarse del ser de todo ente, es el «carácter de edificación progresiva en el ser del ente, en la estructura ontológica del ser»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Léase, a este propósito, el interesante artículo de Th. Oudemans, «Heideggers *logische Untersuchungen*», *Heidegger-Studies*, 7 (1991), pp. 86-105, dónde intenta mostrar la génesis de la vía hermenéutica plasmada en *Ser y Tiempo*, al hilo del concepto de “mostración formal” (*formal-anzeigende Phänomenologie*). Oudemans halla en el alejamiento paulatino de Husserl un momento-clave, que corresponde justamente al análisis del concepto husserliano de “objetualidad formal” tal y como aparece en las lecciones de 1920/21, inéditas, sobre “Introducción a la fenomenología de la religión”, en comentario de la VI Investigación Lógica. La idea fundamental es exactamente la que reaparecerá en GA 20: la objetualidad formal de Husserl aparece como *objeto* de la intuición categorial, mientras que para Heidegger no es sino el “hacia dónde” de la referencia intencional; su sentido *no es*, pues, el de un objeto de otro tipo o de una región objetual específica, sino el de una *otra manera* de ser percibido el horizonte atemático (por tanto, no objetivo) en el que todo objeto adquiere sentido. Véanse especialmente pp. 93-94.

<sup>20</sup> GA 20, p. 99. V. todo el § 7.

<sup>21</sup> GA 20, p. 102: «*Das Apriori ist vielmehr Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins*». Por esa razón, dice Heidegger, el descubrimiento inicial de lo *a priori* en Grecia está en conexión con el descubrimiento del concepto de ser (en Parménides y en Platón) o, en verdad, “es incluso idéntico al mismo”.



El ser –lo que accede a mostrarse como lo excedente en toda percepción óptica, el horizonte del aparecer de todo lo que se muestra– es lo absolutamente *a priori*. Y, por ello, Heidegger define la fenomenología (en cuanto “ontología principal”) como «descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*» (GA 20, 108-110).

Sólo ahora aparece claramente la posible respuesta a la cuestión que Heidegger planteara y diera como irresuelta por la fenomenología y cuya vía de solución había considerado abierta por la intuición categorial: *la intencionalidad es ontológicamente posible, porque el ser es ya de siempre y de facto lo que de suyo tiene el carácter relacional*. La estructura intencional *en su a priori* no es, por ello, una mera estructura noética subjetiva, sino la estructura ontológica misma, por la que el ser *de todo lo que hay* se muestra: el ser del *Dasein* qua «ser en relación al mundo», “*sein zur Welt*” y “*sein bei der Welt*” (GA 21, 403 y 404), en la medida en que el ejercicio fáctico del cuidar constituye la posibilidad del “dejar venir al encuentro” al mundo mismo; y al ser de los entes intramundanos como al ser de “lo que viene al encuentro” en la práctica del cuidar. El *a priori* de la intencionalidad es el “dejar ser”, el “dejarse ser”, por el que la mirada y lo mirado se copertenecen y constituyen en *presencia mutua*.

Con ello, la noción de *Dasein* gana su contorno definitivo, que no es el de un mero “ser-ahí”, sino el del ser ya de antemano el ahí que la intencionalidad es. Pero, detrás de ella, incluso podemos auscultar la precisión que, más allá de la Ontología Fundamental, ella viene a adquirir en la noción postrera de *Ereignis*, acaecimiento del origen como apropiación recíproca del ser y de su ahí. La historia de la Fenomenología a la que Heidegger nos hizo asistir –en la brevedad de esta exposición– manifiesta, pues, a la vez que una trabajosa elaboración de la temática de la intencionalidad, “bien entendida”, el momento de abandono definitivo del paradigma husserliano.