LA INTERPRETACIÓN DE LA INTENCIONALIDAD EN LA OBRA TEMPRANA DE HEIDEGGER

CARLOS DI SILVESTRE

This article examines the Heideggerian interpretation of intentionality as documented in some university lessons related to *Being and Time*. In his interpretation, Heidegger determines the phenomenological sense of intentionality as the universal structure of the lived experiences and in terms of the mutual correspondence of *intentio* and *intentum*. He also understands the concept of *intentum* as related to “entity in itself”, in the strict phenomenological sense that refers to an “entity in its mode of being intended”. Besides, he offers indications which allow us to understand the connection of the phenomenological concept of *intentum* with the ontological question about the *mode of being* of entities and with the origin of the ontological difference.

En su estudio acerca del concepto de fenomenología en Heidegger y Husserl, F.-W. von Herrmann señala que aún está pendiente un encuentro y una confrontación entre la fenomenología del *Dasein* y la fenomenología de la conciencia¹. Heidegger mismo, testimonia von Herrmann, se refirió repetidas veces en sus últimos años de vida a la necesidad e importancia de llevar a cabo dicha tarea. Las lecciones universitarias del período de Marburgo (1923-1928), publicadas póstumamente en el marco de la *Gesamtausgabe*, ofrecen en ese sentido una valiosa base textual, pues en ellas, a diferencia del texto publicado de *Ser y tiempo*, Heidegger lleva a cabo “abiertamente” una confrontación con el

1. Cfr. F. -W. VON HERRMANN, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, 2ª ed., Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1988, pp. 48 ss.

pensamiento de Husserl. El propósito del presente trabajo es examinar el modo como Heidegger interpreta, en el contexto de la elaboración de la Ontología fundamental, uno de los descubrimientos de la fenomenología husserliana que consideraba de importancia fundamental, el de la “intencionalidad”.

Para reconstruir la interpretación heideggeriana de la intencionalidad analizaremos en primer término el § 5 de la lección del semestre de verano de 1925, publicada en 1979 con el título de *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*², texto que sin duda contiene la exposición más completa y detallada del concepto de intencionalidad que nos ofrecen las lecciones universitarias previas a la publicación de *Ser y tiempo* en 1927³.

1. *INTENTIO*, DIRIGIRSE-A, COMO ESTRUCTURA INHERENTE A LAS VIVENCIAS

En su exposición de *Prolegomena*, Heidegger presenta el fenómeno de la intencionalidad como un descubrimiento de la fenomenología husserliana. Sin embargo, como Heidegger mismo relata en la lección mencionada, fue Brentano quien ya en su *Psicología desde un punto de vista empírico* de 1874 concibió la intencionalidad como la estructura que constituye la auténtica naturaleza de un fenómeno psíquico y que, en cuanto tal, se convierte en el criterio de distinción entre los fenómenos psíquicos y los físicos y, a la vez, en el principio para una clasificación objetiva de los fenómenos psíquicos mismos. Por ello, Heidegger se pregunta con qué

2. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 3ª ed., 1994. En adelante *Prolegomena*. Las obras de Heidegger son citadas según la edición de la *Gesamtausgabe (GA)*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975-2002, seguidas de número de tomo y página.

3. La lección del semestre de invierno de 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, ofrece también una sugerente exposición de la estructura de la intencionalidad que, en lo esencial, es retomada en *Prolegomena*, si bien con una terminología distinta y de un modo más sistemático.

derecho se atribuye a la fenomenología el descubrimiento de la intencionalidad. En la respuesta a esta pregunta podemos apreciar cómo Heidegger juzga el avance que representa la investigación de Husserl respecto de la posición de Brentano: “Hay una diferencia entre el simple y tosco conocimiento de una estructura y la comprensión de su sentido más propio, de su constitución, de las posibilidades ganadas con ella y de los horizontes de una investigación orientada hacia ella y que avanza con seguridad”⁴.

La intencionalidad era a los ojos de Heidegger, por una parte, el fenómeno en el cual la filosofía contemporánea encontraba la posibilidad de un auténtico impulso y, por otra parte, aquello que impedía una recepción inmediata e imparcial de lo que la fenomenología se proponía. En este sentido, Heidegger se refiere concretamente a la recepción del concepto husserliano de intencionalidad por parte de la Escuela neokantiana de Marburgo y, en particular, de Heinrich Rickert. Según relata Heidegger, en la literatura crítica de entonces se pensaba que Husserl simplemente había tomado de Brentano el concepto de intencionalidad, el cual a su vez procedía de la escolástica, de modo que por ello la fenomenología cargaba con dogmas metafísicos y sus análisis no estaban en absoluto fundados en los datos inmediatos. A causa de esta recepción prejuiciosa del concepto de intencionalidad y de la fenomenología procedente principalmente del neokantismo, Heidegger comienza su exposición de la estructura de la intencionalidad con una polémica dirigida contra la crítica de Rickert.

Lo que en primer término Heidegger busca mostrar en el contexto de su polémica con el neokantismo es el auténtico sentido fenomenológico de la intencionalidad como estructura [*Struktur*] fundamental de las *vivencias*⁵ *como tales*. Para ello, toma como

4. GA 20, p. 35.

5. “Vivencia” (*Erlebnis*) es un término que Husserl utiliza constantemente en *Investigaciones lógicas* como sinónimo de acto de conciencia y que toma de la psicología decimonónica. Heidegger lo hereda de Husserl pero lo reemplaza progresivamente por el término “comportamiento” [*Verhalten, Verhaltung*], ciertamente más neutro y con el que intenta alejar de sus descripciones fenomenológicas las resonancias psicológicas que el término “vivencia” posee.

punto de partida de su análisis el sentido literal de la palabra latina *intentio*: “dirigirse-a” [*Sich-richten-auf*]. Siguiendo a Husserl, Heidegger señala que la caracterización de toda vivencia, de todo comportamiento anímico, como “intencional” significa que toda vivencia en cuanto tal es un dirigirse a algo. El representar es siempre un representar algo; el recordar es un recordar algo; el juzgar es un juzgar sobre algo; se espera, se ama, se odia algo.

En el texto que analizamos, Heidegger toma como ejemplo de “comportamiento anímico” una percepción natural concreta: la percepción de una silla de cátedra que encuentra al entrar en la sala de clases. Con esta referencia al contexto motivacional inmediato de la percepción, busca destacar que su descripción se dirige a una percepción del tipo más cotidiano y no al percibir en el sentido especial del “mero considerar que mira fijamente” [*nur hinstarrendes Betrachten*]⁶. En esta advertencia acerca del sentido en el que se toma el carácter “natural” de la percepción, se anuncia claramente la distinción elaborada en *Ser y tiempo* entre el acceso circunspectivo [*Umsicht*] al ente propio del trato práctico-operativo y el mirar-hacia [*Hinsehen*], propio del comportamiento teórico-constatativo. En efecto, Heidegger subraya que la percepción natural no es un considerar y estudiar la cosa percibida, sino que ella emerge en el trato [*Umgehen*] práctico concreto con las cosas. La percepción no es pues autónoma: no se percibe para percibir, sino que habitualmente cada cual percibe para orientarse en el mundo, para allanarse el camino, para elaborar algo, etc. De manera que la posibilidad de describir fenomenológicamente la vivencia perceptiva y lo vivido en ella de modo originario depende de que no se pierda de vista este carácter “natural”, inmediato, de la percepción.

De acuerdo con Heidegger, Rickert interpretó el concepto de intencionalidad como la coordinación [*Zuordnung*] o la correspondencia entre dos entes, un proceso psíquico [*psychischer Vorgang*]

6. GA 20, p. 37.

y un objeto físico⁷. Según esta interpretación, la intencionalidad sería una coordinación que surge cuando a un proceso psíquico “interior”, “en la conciencia”, corresponde “afuera” una cosa física real. La relación intencional consistiría entonces en que el proceso psíquico subjetivo entra en relación con un objeto fuera de él. En cuanto relación entre ambos entes, “parece” que la percepción necesitara de la presencia efectiva del sujeto y del objeto para llevarse a cabo, pues si no hubiese un sujeto percipiente, no habría percepción, y tampoco la habría si no hubiese un objeto percibido⁸.

Sobre la base de esta interpretación de la intencionalidad, que Heidegger califica como “burda” [*grob*], Rickert sostuvo que atribuir carácter intencional a “toda” percepción es una afirmación dogmática. El argumento de Rickert es el siguiente: no es necesario que se dé la relación intencional en toda percepción, como lo demuestran los casos de la percepción engañosa o de la alucinación. Estos son procesos psíquicos en los cuales se percibe algo pero sólo presuntamente, pues aquello que se percibe no existe en absoluto. De manera que en estos casos no corresponde al proceso anímico en el sujeto un objeto real: se trata de un percibir que no entra en relación con algo fuera de él. En vista de estos indiscutibles hechos psicológicos, que muestran que el objeto real puede faltar en cierto tipo de percepciones, no se debería afirmar entonces que toda percepción es percepción de algo, es decir, que la intencionalidad, el dirigirse a algo, sea un carácter necesario de toda percepción⁹.

7. Cfr. H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg, 1892.

8. En *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, pp. 83-86, Heidegger reitera la crítica a esta interpretación de la intencionalidad, pero en este contexto no la atribuye a Rickert sino que la presenta como una tergiversación [*Mißdeutung*] natural e ingenua del fenómeno, que procede de la comprensión cotidiana del *Dasein*.

9. En *Ideas I* también Husserl discute como posible objeción a la pertenencia del nóema a toda vivencia, es decir, al carácter intencional de toda vivencia, los casos de la alucinación o las percepciones engañosas, a las que no “corresponde algo en “la” realidad”. Cfr. *Ideas I*, § 88.

Heidegger responde que con esta objeción, que toma como ejemplo la percepción como alucinación y percepción engañosa, aún no se ha llegado a ver lo que la fenomenología mienta propiamente con el título de intencionalidad. La objeción sostiene que en vivencias del tipo de la alucinación no hay una correspondencia entre lo psíquico y lo físico, sino que sólo se da lo psíquico, de modo que la relación intencional no se lleva a cabo. Esta objeción conduce al error de pensar que “la relación intencional en cuanto tal” es una propiedad que se añade a un proceso psíquico no-intencional sólo cuando aparece un determinado objeto real. Lo cual implica que se interpreta la intencionalidad como algo que se añade accidentalmente al proceso psíquico. Entonces, la relación intencional misma es comprendida como algo que existe efectivamente y que cesa cuando desaparece uno de los términos de la relación. La objeción toma implícitamente al sujeto como una entidad aislada en sí misma, originariamente desprovisto de relación intencional.

Ahora bien, Heidegger pregunta si acaso un tipo de percepción presunta como la alucinación, que no es una relación real con un objeto real, no es ya precisamente un dirigirse a lo percibido presuntamente. El engaño mismo, señala Heidegger, es un dirigirse-a, aun cuando el objeto hacia el que se dirige no exista efectivamente. No se trata entonces de que la percepción sea intencional recién cuando lo psíquico entra en relación con lo físico y que deja de ser intencional cuando el objeto real ya no existe. La intencionalidad no es una propiedad que se añada a la percepción sólo en ciertos casos, sino que la percepción es en sí misma, “de suyo intencional”¹⁰, independientemente de que lo percibido esté ahí *realiter* o no. Heidegger subraya que la relación intencional no pertenece al sujeto sólo accidentalmente, sino que ella es una estructura universal inherente a las vivencias. En este sentido, la intencionalidad no es una relación entre lo psíquico y lo físico porque, en primer lugar, la vivencia no es un ente que subsista previamente a la intención que la constituye, porque no hay algo así como una vivencia

10. GA 20, p. 40.

no-intencional y, en segundo lugar, porque el dirigirse-a se da aun sin la existencia efectiva del objeto. Precisamente porque la percepción es como tal un dirigirse a algo, se puede dar algo así como una percepción engañosa o una alucinación, en las que ciertamente se vive en la percepción de algo, a pesar de que lo percibido no exista realmente.

La recepción neokantiana no comprendió el sentido auténtico del concepto fenomenológico de intencionalidad porque estaba, según Heidegger, guiada por el prejuicio de que la intencionalidad era el principio fundamental de una teoría acerca de la relación entre lo físico y lo psíquico en el sentido de una relación de conocimiento, cuando en realidad se buscaba mostrar exclusivamente la estructura de lo psíquico mismo. Heidegger insiste entonces en que para comprender adecuadamente lo que la fenomenología mienta con el título de intencionalidad, es necesario dejar de lado todos los prejuicios teórico-cognitivos [*erkenntnistheoretisch*] y fijar esta primera determinación que, aunque totalmente vacía, es sin embargo de una importancia decisiva: “el ser del comportamiento mismo es un dirigirse-a”¹¹.

En la citada afirmación está contenido un aspecto de fundamental importancia en la interpretación heideggeriana de la intencionalidad. En su determinación del sentido fenomenológico de la intencionalidad como estructura de las vivencias, Heidegger no sólo niega que la intencionalidad sea una relación real entre dos entes, un sujeto psíquico y un objeto físico, sino que también niega que la intencionalidad sea una “propiedad” de un ente determinado, el psiquismo humano. El dirigirse-a no es para Heidegger una propiedad óptica sino que constituye el “ser” de todo comportamiento. Pero cabe preguntarse cuál es el sentido de esta “ontologización” de la intencionalidad. ¿Qué significa la expresión “ser” atribuida a la intencionalidad? El término “ser” en este caso no tiene ciertamente el sentido amplio de “existir” que puede ser predicado de todo ente, sino que más bien hace referencia al hecho de que comportarse implica en cada caso “ejercer” [*vollziehen*] el

11. GA 20, p. 40.

dirigirse-a. Pero la expresión “dirigirse-a” mienta sólo una estructura fundamental de ser: en el ejercicio [*Vollzug*] concreto de cada comportamiento, en la “vida fáctica”, el dirigirse-a se disemina en una multiplicidad de modos de ser [*Seinsweise*]. La interpretación de los existenciales contenida en la Analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo*, ante todo de las modalidades fundamentales del “ser-cabe” [*Sein-bei*], constituye precisamente un análisis de las modalidades del dirigirse-a. Consecuentemente, la interpretación ontológica del dirigirse-a implica que la intencionalidad, en la medida en que no es una propiedad subjetiva, en la medida en que no la “tiene” ningún “sujeto”, es en cada uno de los modos fundamentales de ejercerla un modo determinado de “ser” del *Dasein*.

2. *INTENTUM*, HACIA-QUÉ DEL DIRIGIRSE-A, COMO EL ENTE EN SÍ MISMO

El primer descubrimiento de la fenomenología, que en *Prolegomena* Heidegger busca desvincular expresamente del ámbito de la teoría del conocimiento procedente del neokantismo, es que la intencionalidad constituye la estructura fundamental de las vivencias y que no es un tipo de relación que se añada ulteriormente a ellas ni una propiedad subjetiva. En esta dirección aclara también el concepto fenomenológico de “acto”. El sentido fenomenológico de acto no mienta una actividad [*Tätigkeit*], un proceso psíquico o alguna fuerza anímica, sino únicamente la “relación intencional” [*intentionale Beziehung*] en cuanto tal¹². Ahora bien, con la aclaración del sentido de la estructura “dirigirse-a” se ha logrado sólo un primer acercamiento al fenómeno de la intencionalidad, se ha alcanzado una determinación aún completamente vacía del fenómeno. En el “segundo paso” de su exposición interpretativa, Heidegger busca mostrar la estructura fundamental de la intencionalidad en sus “momentos constitutivos”, esto es, procura aclarar la plena constitución fundamental de la estructura. Para ello, se

12. Cfr. *GA* 20, p. 47.

orienta no hacia el dirigirse, sino hacia el “hacia-qué” [*Worauf*] del dirigirse. En la aclaración de este momento de la estructura intencional retoma el ejemplo de la percepción natural de la silla de cátedra, de modo que procede a una “descripción” no del percibir sino de “lo percibido” [*das Wahrgenommene*] “en la percepción de la silla”.

En primer término, Heidegger señala que lo percibido en la percepción natural de una silla es, “dicho sin prejuicios”¹³, la silla misma. Esta es una afirmación que caracteriza la interpretación heideggeriana de la intencionalidad. Con ella busca destacar que el hacia-qué del dirigirse, que, como veremos, denomina *intendum*, es primaria y propiamente “el ente en sí mismo” [*das Seiende an ihm selbst*]. Lo que la expresión “ente en sí mismo” mienta en este contexto no es la existencia de un ente “en sí”, autónomo, absolutamente desvinculado de todo comportamiento intencional dirigido a él. El acento recae más bien sobre el término “mismo”, que destaca el dato fenomenológico-descriptivo de que el sentido de dirección inmediato del percibir y, en general, de todo comportamiento intencional, es el ente mismo, la cosa misma, y no un sucedáneo de ella “en la conciencia” como imágenes o sensaciones. Con la expresión “ente en sí mismo” Heidegger se propone preservar a su descripción de lo percibido de los “prejuicios” de las posiciones representacionistas procedentes de la teoría del conocimiento y de la psicología: Yo no veo “representaciones” de la silla, no aprehendo una imagen de la silla, no percibo sensaciones de la silla, sino que la veo simplemente “a ella” – a ella misma¹⁴.

Ahora bien, Heidegger distingue tres posibles modos como el ente percibido, en este caso la silla de cátedra, puede ser visto y descrito a partir de una percepción natural:

1) Lo percibido como cosa del mundo circundante [*Umwelt Ding*].

13. GA 20, p. 48.

14. GA 20, p. 48.

En este caso Heidegger describe la silla de cátedra en términos de una “historia de la silla”¹⁵, es decir, a través de aquellos caracteres que le pertenecen como el útil determinado que ella es: la silla está en la sala 24 de la Universidad de Marburgo, es usada por aquellos docentes que prefieren sentarse durante la lección, está algo deteriorada por el uso y mal pintada por la fábrica de muebles de la cual procede.

2) Lo percibido como cosa natural [*Naturding*].

Manteniéndose siempre en el ámbito de la percepción “natural”, es decir, en el contexto de una percepción que hunde sus raíces y no se ha desvinculado aún del trato práctico con las cosas, que en *Ser y tiempo* denominará “ocupación” [*Besorgen*], Heidegger destaca una serie de caracteres que pertenecen a la silla de cátedra no como silla sino como ente natural: determinado peso, alto y ancho, el hecho de que se puede destruir con un hacha, quemar, etc. En relación con estas determinaciones, no tiene ninguna importancia que lo percibido sea una silla, pues ellas pueden ser atribuidas a cualquier trozo de madera. En este sentido, lo percibido se muestra ahora en la percepción natural como una cosa “natural”.

Cosa del mundo circundante y cosa natural son dos estructuras de cosa [*Dingstrukturen*] que pertenecen a una y la misma silla. Heidegger se pregunta cómo puede ser comprendida la relación entre ambas estructuras de cosa. En este contexto simplemente señala que ambas estructuras están presentes en la percepción y en el habla natural y que no es necesario una consideración y un estudio teórico de la silla para que ésta se muestre como cosa natural. Cuando, por ejemplo, se dice que la silla es dura, con ello no se alude a la solidez o densidad de la silla como cosa material, sino que simplemente se dice que la silla es incómoda. Esto implica que determinadas estructuras, que pertenecen al ente como cosa natural y que pueden ser objeto de una consideración teórica independiente, se presentan inmediatamente a través de determinados

15. GA 20, p. 49.

caracteres que corresponden al ente como cosa del mundo circundante¹⁶.

3) Lo percibido como cosidad [*Dinglichkeit*].

A partir de lo dado en la percepción natural, Heidegger destaca una nueva serie de “estructuras” que pertenecen a la silla percibida: materialidad, extensión, coloración, dilatación, posibilidad de ser desplazada. Si bien esta serie de determinaciones puede ser encontrada en la misma silla percibida, ellas no pertenecen a lo percibido en tanto que cosa del mundo circundante, ni tampoco en tanto que cosa natural. Se trata más bien de estructuras de un grado mayor de generalidad que constituyen la cosidad de la cosa, es decir, de “contenidos” [*Sachlichkeiten*] que forman parte de toda cosa en tanto que cosa. Y aunque este tipo de estructuras que constituyen la cosidad de la cosa, como las que pertenecen a la cosa natural, puede ser descubierto ya en el ámbito de la percepción natural, Heidegger aclara que ellas pueden ser destacadas más bien “a través de un tipo de investigación apropiado”¹⁷. En este sentido, Rudolf Bernet señala que la “cosidad” a la que Heidegger se refiere en este contexto corresponde a aquello que Husserl llama “esencia

16. Llama la atención el hecho de que Heidegger se refiera a la silla percibida en la percepción natural con el término “cosa” [*Ding*] en las expresiones *Umwelt Ding* y *Natur Ding*. Si se compara la descripción de la percepción natural de la silla de *Prolegomena* con la terminología utilizada en *Ser y tiempo* en el análisis de la ocupación, se pueden advertir importantes diferencias. De acuerdo con el § 15 de *Ser y tiempo*, la visión inherente a la ocupación, la circunspección, nunca ve el ente como cosa sino como útil [*Zeug*]; sólo en determinados modos deficientes de la ocupación el útil se muestra a la circunspección como *cosa-útil* [*Zeug Ding*](Cfr. § 16). De manera que si bien la percepción natural no descubre la silla como cosa material y, por ello, no se identifica con el “mero considerar que mira fijamente”, sino que emerge del trato práctico con las cosas, al parecer tampoco puede ser identificada sin más con la circunspección inherente a la ocupación descrita en *Ser y tiempo*. A nuestro juicio, en la percepción natural se ha alcanzado ya cierto grado de distanciamiento y tematización del ente en relación con el “grado cero” de tematización atribuible a la ocupación circunspectiva, tal como ocurre, por ejemplo, con los modos deficientes de la ocupación. De ahí que Heidegger se refiera invariablemente a la silla percibida como *cosa*, aunque como cosa del mundo circundante o cosa natural descubierta originariamente a través de caracteres pertenecientes a los útiles del mundo circundante.

17. GA 20, p. 51.

sensible” o también esencia “materialmente” determinada, de modo que la investigación de los rasgos generales de la cosidad coincide con lo que Husserl denomina “Ontología material” de la cosa¹⁸.

En cuanto al tipo de descripción que ha realizado, Heidegger insiste en el hecho de que en los tres tipos de estructuras distinguidos se ha tratado de determinaciones que pertenecen al ente percibido en sí mismo, las cuales pueden encontrarse en la silla percibida a partir de una “simple toma de conocimiento de lo encontrado”¹⁹, que toma lo dado inmediatamente tal como se muestra. Esto significa que Heidegger procuró llevar a cabo una “descripción directa” de lo vivido inmediatamente en la vivencia de percepción, es decir, una descripción que se mantuviera al margen de los análisis psicológicos relativos a las vivencias “como objetos” y sus respectivos “contenidos”. En efecto, Heidegger reconoce que sus descripciones de la cosa natural y de la cosa del mundo circundante pueden ser consideradas, desde la perspectiva de la teoría del conocimiento y de la psicología, como ingenuas y no científicas. Una descripción científica y “crítica” de la percepción debería más bien advertir que lo percibido “con los ojos” es sólo lo coloreado, que inmediatamente sólo se tienen sensaciones amarillas de la silla y que las restantes consideraciones son añadidos de quien describe. Frente a ello, Heidegger afirma que se propone más bien permanecer en la pura “ingenuidad”, que ve inmediata y propiamente la silla de cátedra y no sensaciones. El punto de Heidegger es que para una descripción auténticamente fenomenológica del hacia-qué de la intencionalidad, en este caso de la intencionalidad de la percepción, “el “ver” no tiene que ser comprendido en el sentido estrecho de sensación óptica”²⁰. Cuando, “sin prejuicios”, se toma como punto de partida la “simple toma de conocimiento de lo encontrado”, entonces se descubre, sostiene Heidegger, que el campo de lo percibido es mucho más

18. Cfr. R. BERNET, *La vie du sujet; recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, 1994, p. 44.

19. GA 20, p. 51.

20. GA 20, p. 51.

amplio que lo que una determinada teoría del conocimiento o psicología quiere fijar acerca de lo percibido sobre la base de una teoría de la percepción. En este sentido, cosa del mundo circundante, cosa natural y cosidad no son títulos de estructuras inventadas o construidas, sino estructuras y conexiones estructurales que se “pueden leer en lo dado”²¹.

3. SENTIDO FENOMENOLÓGICO DEL *INTENTUM*: EL ENTE EN EL MODO DE SU SER-INTENCIONADO

El hacia-qué, aquello hacia lo cual se dirigen los comportamientos intencionales, es determinado por Heidegger en primer término como el ente en sí mismo. En el caso de la percepción, lo percibido es el ente mismo percibido: el percibir está inmediatamente dirigido al ente mismo y no a imágenes o sensaciones de la cosa percibida. Ahora bien, Heidegger señala que con lo percibido en el sentido del ente en sí mismo aún no se ha alcanzado el “sentido fenomenológico” estricto de lo percibido, ni, consecuentemente, tampoco se ha determinado el momento estructural “hacia-qué” de la intencionalidad en sentido fenomenológico. “Lo percibido en el sentido estricto de la fenomenología no es el “ente” percibido en sí mismo, sino el ente “percibido”, en tanto que es percibido, “tal como” se muestra en la percepción concreta”²².

El sentido fenomenológico de lo percibido no se refiere al ente percibido ni a sus determinaciones en tanto que cosa del mundo circundante, cosa natural o cosidad, sino a lo percibido “como tal”, es decir, al “carácter de percibido” [*Wahrgenommenheit*] de la silla, al “modo” como la silla es percibida. “Con la expresión “percibido como tal” miento “este ente en el tipo y modo de su ser-percibido” [*Wahrgenommensein*]”²³. Heidegger subraya que el

21. GA 20, p. 52.

22. GA 20, p. 52.

23. GA 20, p. 53.

sentido fenomenológico de lo percibido introduce una estructura completamente nueva, a la cual no se puede atribuir ninguna de las determinaciones que surgieron anteriormente con motivo de la descripción de la “silla” percibida. El ser-percibido de la silla, la nueva estructura que la fenomenología se propone destacar descriptivamente, no es algo que pertenezca a la silla como silla, ni como cosa natural, ni tampoco a la cosidad de la silla. En la medida en que la estructura de la perceptividad no es una “determinación” del ente en sí mismo, ella pertenece, indica Heidegger, al percibir como tal, es decir, a la intencionalidad. En este sentido, el ser-percibido es un “momento” de la estructura intencional. Tomando en consideración el carácter irreductible de la estructura “ser-percibido” respecto del ente percibido, Heidegger distingue dos sentidos fundamentales como puede ser comprendido el hacia-qué de la intencionalidad: como “el ente en sí mismo” y como “el ente en el modo de su ser-intencionado” [*das Seiende in der Weise seines Intendiertseins*]. Ahora bien, mediante esta distinción no sólo se pone de relieve el sentido fenomenológico del *intentum*, sino que ella a la vez representa para Heidegger la clave para alcanzar una auténtica comprensión del sentido fenomenológico de la estructura intencional “en tanto que estructura de correlación o pertenencia mutua”. “Sólo con el modo de ser-intencionado perteneciente a toda *intentio* en cuanto tal se tiene ante la vista, si bien sólo provisionalmente, la constitución fundamental de la “intencionalidad”²⁴.

En *Prolegomena* Heidegger determina la estructura fundamental de la intencionalidad como la “pertenencia mutua [*gegenseitige Zugehörigkeit*] de la *intentio* y del *intentum*”²⁵. En esta fórmula, el *intentum*, lo intencionado, es comprendido no en el sentido del ente en sí mismo, sino en el sentido fenomenológico del ente en el modo de su ser-intencionado. Por ello, el concepto fenomenológico de intencionalidad como pertenencia mutua de *intentio* e *intentum* presupone para Heidegger una correcta comprensión de lo que la

24. GA 20, p. 60.

25. GA 20, p. 61.

fenomenología considera propiamente como hacia-qué de la estructura intencional. Precisamente el carácter estructural de la pertenencia mutua, mediante el cual el *intentum* es concebido como perteneciente a la *intentio* y no como un objeto real o como una determinación del objeto, es lo que pasa por alto la interpretación de Rickert, de modo que por ello no pudo alcanzar el sentido auténtico del descubrimiento husserliano de la intencionalidad. En este sentido, Heidegger afirma: “A tal punto la intencionalidad no es una coordinación ulterior de vivencias inicialmente no-intencionales y objetos, sino más bien una estructura tal que necesariamente pertenece a la constitución fundamental de la estructura en cada caso su propio hacia-qué intencional, el *intentum*”²⁶.

Lo que en primer lugar destaca en la formulación heideggeriana de la estructura de la intencionalidad es el recurso a los términos latinos “*intentio*” e “*intentum*”, lo cual implica un cambio terminológico en relación con la previa caracterización husserliana de la intencionalidad en *Ideas I* como correlación nóesis-nóema. En el texto que analizamos Heidegger aclara, aunque brevemente, el motivo fundamental del cambio terminológico introducido. La fenomenología husserliana ha comprendido la *intentio*, el dirigirse-a, como mentar [*vermeinen*], de modo que la estructura intencional es caracterizada como una relación entre la mención y lo mentado o entre la nóesis y el nóema. De acuerdo con ello, Husserl denomina nóesis a todo dirigirse-a. Pero el término griego *noein* significa percibir [*vernehmen*], aprehender [*erfassen*]. Heidegger observa entonces que con el uso del término *noein* Husserl no sólo introduce una terminología, sino que en dicho término está contenida también una determinada interpretación del dirigirse-a. La objeción heideggeriana al uso de esta terminología consiste en que, en la medida en que el *noein* está tomado de la esfera del conocer teórico, la denominación de todo dirigirse-a como nóesis conduce a una interpretación de la esfera práctica a partir de la teórica. La prevención heideggeriana en este contexto apunta pues hacia un motivo central de la Analítica del *Dasein*: la distinción entre los

26. GA 20, p. 61.

dos modos fundamentales de comportamiento intencional respecto del ente intramundano, la ocupación circunspectiva con lo a la mano y el descubrimiento teórico de lo que está-ahí²⁷. Consecuentemente, Heidegger decide utilizar los términos latinos “*intentio*” e “*intentum*”, que son neutrales en la medida en que su significado no está inmediatamente vinculado con un tipo determinado de relación intencional, con el fin de evitar la resonancia fuertemente cognitiva de las expresiones husserlianas, decisión en la cual está ciertamente contenida una crítica velada a la concepción husserliana del fenómeno. Este cambio terminológico revela el propósito de Heidegger de interpretar la intencionalidad de un modo “más universal”, es decir, de desvincular el fenómeno del marco estrecho de una teoría de la significación y del conocimiento dentro del cual Husserl lo había analizado en *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*.

En cuanto a la distinción heideggeriana de los dos sentidos principales del *intentum*, que se ha mostrado como la clave para la determinación del sentido fenomenológico de la estructura intencional, es claro que ella se inspira en motivos procedentes de la fenomenología husserliana. Husserl la esboza en un pasaje de la V. Investigación lógica, que trata acerca del concepto de contenido intencional: Con respecto al contenido intencional entendido como el objeto del acto, hay que distinguir lo siguiente: “el objeto tal como es intencionado” [*der Gegenstand, so wie er intendiert ist*] y pura y simplemente “el objeto que es intencionado” [*der Gegenstand, welcher intendiert ist*]²⁸.

Sin embargo, la interpretación heideggeriana de la intencionalidad contenida en *Prolegomena*, tanto en lo que respecta a la determinación de la estructura intencional como respecto de la distinción de los sentidos fundamentales del *intentum*, se inspira más bien en la concepción de la intencionalidad que Husserl desarrolla en *Ideas I* y no en la contenida en la V. Investigación lógica

27. Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §§ 13, 69 b).

28. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Hua XIX/1, p. 400. Las obras de Husserl son citadas según la edición crítica: *Gesammelte Werke Husserliana (Hua)*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1950-2002, seguidas de número de tomo y página.

y ello por motivos esenciales. En efecto, la interpretación de la estructura intencional como pertenencia mutua de *intentio* e *intentum* representa una reformulación de la noción de intencionalidad tal y como Husserl la explicita a partir de *Ideas I*, es decir, como “correlación universal” *nóesis-nóema*. En cambio, la interpretación heideggeriana es incompatible en este punto con la posición de *Investigaciones lógicas* en la medida en que en este texto Husserl excluye al objeto intencional del campo del análisis fenomenológico. Como es sabido, después de *Investigaciones lógicas* el pensamiento de Husserl procede a un cambio fundamental de perspectiva que culmina en *Ideas I* con la inclusión del objeto intencional, bajo el título de *contenido noemático* o *nóema*, en el análisis propiamente fenomenológico. Este cambio de perspectiva, a través del cual Husserl abandona la autocomprensión de la fenomenología como psicología descriptiva, se expresa precisamente en la determinación de la intencionalidad como correlación universal *nóesis-nóema*. En efecto, esta estructura de correlación expresa la idea de que la conciencia intencional, y el consecuente análisis dirigido a ella, no se agota en los componentes reales de los actos, en los “ingredientes” de las vivencias, sino que más bien se hace necesario distinguir, en el seno mismo de la intencionalidad, el momento de los actos con sus componentes, la *nóesis*, del momento objetivo, el *nóema*, que es su estricto correlato.

La inclusión con pleno derecho del *nóema* en el campo de estudio de una fenomenología sistemática en *Ideas I* brinda pues a Heidegger una amplia base de sustentación para el desarrollo de su proyecto de una Ontología fenomenológica. La exposición del “descubrimiento” de la intencionalidad en *Prolegomena* nos lo muestra claramente, puesto que la distinción de los sentidos del *intentum*, sobre la que está básicamente articulada dicha exposición y que conduce a la idea de la pertenencia mutua, se inspira en la elaboración del concepto de *nóema* contenida en *Ideas I*. En este sentido, Ramón Rodríguez sugiere que la distinción entre el “ente en sí mismo” y el “ente en el modo de su ser-intencionado” corresponde a aquella distinción que Husserl establece, en el capítulo primero de la sección cuarta de *Ideas I*, entre el “objeto en el cómo

de sus determinaciones” y el “objeto en el cómo de sus modos de darse”²⁹. Sin embargo, a nuestro juicio, la distinción heideggeriana interpreta el texto de *Ideas I* en consideración de una distinción más general y de principio: la que Husserl establece entre el “objeto puro y simple” y el “correlato noemático”. Cuando Heidegger señala que con “lo percibido como tal”, con el ser-percibido, la fenomenología introduce una estructura completamente nueva en relación con las determinaciones o propiedades de la silla percibida como ente, sin duda se refiere a la misma “diferencia fundamental de planos” que Husserl encuentra entre el árbol como cosa de la naturaleza y el árbol “en cuanto tal”, como sentido perceptivo. “El árbol puro y simplemente” [*schlechthin*], la cosa de la naturaleza, es todo menos este “árbol percibido como tal”, que como sentido perceptivo pertenece inseparablemente a la percepción. El árbol puro y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido [...] no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales”³⁰.

Husserl expresa aún de otro modo esta distinción fundamental entre objeto puro y simple percibido y sentido perceptivo cuando señala que mientras que los objetos puros y simples se hallan bajo sumos géneros radicalmente distintos, por ejemplo, aquellos que Heidegger distingue en la descripción de la cosa-silla, los nóemas pertenecen en cambio a un solo sumo género, el género “sentido noemático”³¹.

Como vimos, la distinción heideggeriana de los sentidos del *intentionum* se propone fundamentalmente aclarar el concepto fenomenológico de *intentionum* y, con ello, poner de relieve la pertenencia mutua, la correlatividad, de ambos momentos de la estructura intencional. En cambio, con los dos conceptos de “objeto en el cómo”, que Rodríguez señala como antecedentes inmediatos de la distinción heideggeriana, Husserl se propone más bien distinguir

29. Cfr. R. RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 63–66.

30. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III/1, p. 184.

31. Cfr. *Hua*, III/1, p. 265.

dos momentos constitutivos del nóema mismo, de modo que se mueve ya en un plano “reducido”, es decir, en el campo abierto por la reducción fenomenológica. En su descripción de la estructura noemática, Husserl distingue el “núcleo noemático” de sus cambiantes “caracteres” con los que dicho núcleo se presenta en una vivencia concreta. El concepto de “objeto en el cómo de sus determinaciones” es introducido por Husserl con motivo del análisis de la estructura del núcleo noemático. En este contexto, distingue dos conceptos de objeto: el “simple objeto” noemático, lo “idéntico”, que funciona como “soporte” de las propiedades, noemáticamente modificadas, de “lo mentado en cuanto tal”, y el “objeto en el cómo de sus determinaciones”³². El simple objeto, la “pura x con abstracción de todos los predicados”, se distingue precisamente de los predicados o, más exactamente, de los “nóemas-predicado” [*Prädikatnoemen*]³³, que constituyen las “determinaciones” del objeto. La descripción heideggeriana de la silla percibida corresponde en cierto modo a lo que Husserl piensa como descripción de las determinaciones del objeto, descripción que debe evitar la intromisión de expresiones “subjetivas”, salvo por el hecho de que para Heidegger los caracteres de la silla descriptos no representan predicados reducidos, “noemáticamente modificados”. Por ello, el “ente en sí mismo” y las determinaciones que surgen con motivo de su descripción no pueden ser sin más identificados con el “objeto (noemático) en el cómo de sus determinaciones”.

El concepto de “objeto en el cómo de sus modos de darse” [*Gegenstand im Wie seiner Gegebenheitsweisen*] se refiere precisamente a los cambiantes caracteres con los que el núcleo noemático se presenta en su plena concreción y en consideración de los cuales Husserl habla de núcleo pleno o “sentido en el modo de su plenitud”³⁴. La noción heideggeriana de “ente en el modo de su ser-intencionado” alude directamente a los “modos de darse” tal y como éstos son concebidos en *Ideas I*. El hecho de que

32. Cfr. *Hua*, III/1, p. 272.

33. *Hua*, III/1, p. 271.

34. Cfr. *ibidem*, § 132.

Heidegger defina el concepto fenomenológico de *intentum* exclusivamente por referencia al “modo” de ser-intencionado del ente nos muestra cómo traslada a un primer plano, dentro de la estructura noemática total descrita por Husserl, la dimensión de los modos de darse. Ahora bien, este desplazamiento de la mirada fenomenológica hacia una consideración privilegiada de los modos de darse no es casual, puesto que ella prepara en gran medida la posterior interpretación ontológica de los modos de darse como modos de ser del ente.

Por otra parte, en la exposición de *Prolegomena* llama la atención el hecho de que Heidegger pone de relieve el sentido fenomenológico del *intentum* sin hacer ninguna referencia a aquello que, de acuerdo con la posición husserliana de *Ideas I*, permite destacar el nóema como “lo mentado en cuanto tal”: la *epochè* o reducción trascendental, que posibilita el paso de la actitud natural a la fenomenológica. Pero la omisión de la referencia a este procedimiento metódico decisivo desde la perspectiva husserliana para acceder al campo de investigación propiamente fenomenológico tampoco es casual, sino que se debe a que en *Prolegomena* Heidegger discute críticamente y rechaza la legitimidad fenomenológica de las reducciones eidética y trascendental³⁵.

Mas en lo que respecta a los modos de darse, Heidegger se atiene estrictamente a la posición husserliana, de tal manera que incluso introduce en su exposición un análisis detallado de uno de los grupos fundamentales de modos de darse: las diferencias en la plenitud intuitiva del objeto que corresponden a las diferencias entre la percepción y las diversas formas de representación, que Husserl analiza en el § 99 de *Ideas I*. En primer término, Heidegger señala que lo percibido como tal tiene el carácter de la “presencia corporal” [*Leibhaftigkeit*]. “En la percepción el ente percibido está presente corporalmente [*leibhaft*]”³⁶. Lo que el término “*leibhaft*”, que Heidegger hereda de Husserl, expresa no es ciertamente que el ente se dé en la percepción con el carácter de la corporeidad en el

35. Cfr. GA 20, §§ 10–12.

36. GA 20, p. 57.

sentido moderno de la *res extensa*, sino que el ente se da “originariamente” él mismo, “en persona” o, como suele traducirse también, “en carne y hueso”. Pero Heidegger advierte que este darse el ente él mismo “en persona” no se identifica con el darse el “ente en sí mismo”, que, como vimos, constituye el primer concepto de *intentum*. En este sentido, señala que es necesario distinguir en el modo de donación de un ente entre lo “dado corporalmente” [*Leibhaft-gegeben*] y lo “dado en sí mismo” [*Selbst-gegeben*]. De manera que es propio de todo comportamiento intencional que el ente se dé en sí mismo, mientras que sólo a la intencionalidad de la percepción es inherente que el ente se dé corporalmente, esto es, la estructura de la presencia corporal. Veamos brevemente cómo Heidegger aclara esta distinción mostrando los diversos modos como el ente está presente en sí mismo en los distintos tipos de “representación”, a diferencia del tipo de donación del ente propio de la percepción natural.

El primer tipo de representación al que se refiere Heidegger es la “presentificación simple” [*schlichte Vergegenwärtigung*]. En este caso destaca que, si bien en la presentificación, ya sea en la imaginación o en el recuerdo, el ente representado no se da corporalmente, en ella no se mienta una imagen del ente o una fantasía, sino el ente mismo. Esto implica que lo que se da en sí mismo no necesita darse corporalmente, pues lo que se da en la presentificación simple se da como meramente representado. Consecuentemente, la presencia corporal no es el único modo como el ente puede darse en sí mismo, sino sólo “un modo eminente [*ausgezeichnet*] de autodonación de un ente”³⁷.

Un segundo tipo de representación analizado por Heidegger es aquel que Husserl llama “mentar vacío” [*Leermeinen*]. Se trata de un tipo de representación que se lleva a cabo al pensar simplemente en algo, al mentar algo, que habitualmente tiene lugar en el diálogo cotidiano. Se puede hablar, por ejemplo, de la silla de cátedra, sin que con ello la silla mentada se dé intuitivamente, ni siquiera en el modo de la presentificación. Heidegger observa que

37. GA 20, p. 54.

en este modo de la mención vacía se mueve una gran parte de nuestro habla natural, cotidiano. También en la mención vacía lo mentado se da en sí mismo y no se dan imágenes o representaciones de ello, pero en este caso lo mentado se da sólo de un modo vacío, es decir, sin ningún tipo de “impleción intuitiva” [*anschauliche Erfüllung*]. La impleción intuitiva tiene lugar de nuevo con motivo de la presentificación, la cual sin embargo no alcanza el grado de máxima plenitud intuitiva que es propia de la percepción natural.

El tercer tipo de representación que Heidegger analiza en conexión con la percepción es la “percepción de imagen” [*Bildwahrnehmung*]. Lo percibido en una conciencia de imagen [*Bildbewußtsein*] tiene una estructura completamente distinta de lo percibido en la percepción simple o de lo representado en la presentificación simple. Heidegger toma como ejemplo la percepción de una postal de un puente. En este caso, lo que se da corporalmente es la postal misma. Pero la postal no es una cosa, un objeto simple, como lo es el puente o un árbol sino que es una “cosa-imagen” [*Bildding*]. Al percibir la postal, lo que se ve en ella es lo retratado, es decir, el puente. Esto significa que en la percepción de imagen lo que se aprehende temáticamente no es la cosa-imagen, la postal misma, sino lo retratado en ella, el puente. En este caso el puente no es ni mentado de un modo vacío, ni meramente presentificado, ni originariamente percibido, sino que es aprehendido mediante una gradación característica de la conciencia de imagen, esto es, representado en un sentido peculiar: en una representación por medio de la cosa-imagen.

De acuerdo con lo expuesto, el carácter de la presencia corporal es un momento que pertenece exclusivamente a la estructura de la perceptividad de lo percibido en la percepción simple. Pero Heidegger señala que al carácter de lo percibido como existiendo corporalmente debe añadirse otro momento como perteneciente al ser-percibido de toda percepción concreta: la cosa percibida siempre es mentada en su “totalidad de cosa” [*Dinganzheit*]. Cuando se ve un objeto perceptible, siempre se ve solamente un lado determinado del mismo, un aspecto del objeto. Sin embargo,

indica Heidegger, es inherente al sentido del percibir el ver el objeto mismo y no sólo un determinado aspecto suyo. Así, por ejemplo, cuando alguien entra en una habitación y ve un armario, ve inmediatamente sólo la parte anterior del armario, pero no por ello “mienta” exclusivamente una mera superficie, sino que siempre mienta el armario mismo en su totalidad. Por otra parte, si se gira alrededor del objeto percibido, se percibe siempre nuevos aspectos del mismo, la cosa se escorza en sus aspectos. Sin embargo, en las diversas percepciones parciales no se mienta un “escorzo” [*Abschattung*] en cada caso, sino que en todo momento se mienta el objeto percibido en su totalidad. De manera que, a pesar de que en las múltiples percepciones cambiantes el contenido de la percepción es en cada caso distinto, no se percibe un objeto distinto en cada caso sino que se mantiene fija la identidad [*Selbigkeit*] de lo percibido. Lo percibido es mentado como lo mismo precisamente porque en cada percepción parcial, a pesar de que se percibe inmediatamente sólo un aspecto, se mienta el objeto en su totalidad.

Ahora bien, en relación con la función propedéutica que Heidegger asignó al análisis de la intencionalidad en *Prolegomena*, puede preguntarse en qué sentido la distinción de los dos significados principales del *intantum* prepara la investigación ontológica que desarrolla la parte principal de la lección de 1925, la cual constituye la primera exposición pública de la Analítica del *Dasein* prácticamente en los términos de *Ser y tiempo*. Esta pregunta apunta ciertamente a poner de relieve las fuentes de las que mana la Ontología heideggeriana en cuanto fenomenológica.

Como observa Rudolf Bernet, si bien la distinción de los significados del *intantum* remonta a Husserl, Heidegger le da en su exposición de *Prolegomena* un sentido completamente nuevo³⁸. En Husserl la relación entre “el objeto puro y simple” y “el objeto mentado como tal” concierne a la correspondencia entre la cosa empírica y su modo de donación en tanto que correlato noemático. Esta correspondencia es objeto de una “interrogación teórico-

38. Cfr. R. BERNET, *op. cit.*, p. 45.

cognitiva”, que, de acuerdo con el proyecto teórico de *Ideas I*, se lleva a cabo bajo el título de “fenomenología de la razón”³⁹, es decir, atañe al problema fenomenológico de la constitución trascendental de la realidad objetiva. En cambio, en Heidegger la relación entre “el ente en sí mismo” y “el ente en el modo de su ser-intencionado” se torna progresivamente objeto de una “interrogación ontológica”. Como sugerimos anteriormente, para Heidegger el poner de relieve fenomenológicamente la dimensión de los modos de darse conduce a la posibilidad de una investigación de los diferentes tipos de entes en lo que respecta a sus “modos de ser”. El ente en el modo de su ser-intencionado no es otra cosa que el ente en sí mismo, pero en la medida en que se pregunta por el “modo de ser” del ente a partir de su modo de aparición. En consecuencia, el concepto fenomenológico de *intentum*, en tanto que permite destacar temáticamente no ya aquello que pertenece al ente “como ente”, esto es, determinadas propiedades inherentes a las estructuras de la cosa del mundo circundante, de la cosa natural o de la cosidad, sino aquello que pertenece al ente en su modo de donación intencional, representa para Heidegger el “punto de partida” para la interpretación ontológica del ente en cuanto a su modo de ser.

4. INTENCIONALIDAD Y COMPRESIÓN DEL SER

La conexión entre el concepto fenomenológico de *intentum* y la noción de “modo de ser” se hace ostensible en la lección del semestre de verano de 1927, publicada en 1975 con el título de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*⁴⁰, donde Heidegger retoma la discusión en torno a la estructura de la intencionalidad y profundiza la interpretación ontológica de ambos momentos de la estructura. La discusión está contenida en el § 9 de

39. Cfr. E. HUSSERL, *Ideas I*, sección cuarta, capítulo II.

40. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 3ª ed., 1997. En adelante *Grundprobleme*.

Grundprobleme, en el contexto de una elucidación de la tesis kantiana sobre el ser⁴¹, que constituye el acceso al primero de los problemas fundamentales de la fenomenología, el de la diferencia ontológica. En este texto, Heidegger analiza nuevamente la estructura intencional de la percepción en la cual distingue tres momentos, que reproducen el esquema de *Prolegomena*: el percibir, la *intentio* perceptiva; lo percibido, el *intentum* perceptivo y el ser-percibido de lo percibido.

Así como en Husserl los modos de darse son concebidos como caracteres noemáticos, es decir, como momentos pertenecientes a la estructura del nóema, también Heidegger subraya en este contexto que el ser-percibido pertenece a lo percibido, es decir, al *intentum*. El ser-percibido perteneciente a lo percibido cae abiertamente en el *intentum*, es decir, en aquello hacia lo que se dirige la percepción⁴².

En relación con ello, Heidegger se pregunta en primer término en qué sentido el ser-percibido pertenece a lo percibido. Como en *Prolegomena*, señala que el sentido de dirección del percibir apunta al ente mismo como algo “que está-ahí” [*vorhanden*], como algo “real” [*wirklich*] en el sentido más amplio. Pero, simplificando el esquema de *Prolegomena*, agrupa los caracteres del ente percibido en dos categorías fundamentales: instrumentalidad [*Zeughaftigkeit*] y cosidad. Ahora bien, tal como puso de manifiesto con motivo de la determinación del concepto fenomenológico de *intentum*, Heidegger señala que el ser-percibido, si bien pertenece en cierto modo a lo percibido, es una estructura peculiar que no puede ser encontrada entre las determinaciones que pertenecen a la instrumentalidad o a la cosidad del ente percibido. En este sentido, el ser-percibido “no es nada objetivo en el objeto”⁴³. Asimismo Heidegger insiste en que el ser-percibido, si bien, como vimos, es un momento de la estructura intencional, tampoco puede ser considerado como algo subjetivo, puesto que, por un lado, el per-

41. Cfr. GA 24, §§ 7-9.

42. GA 24, p. 95.

43. GA 24, p. 97.

cibir “como comportamiento” intencional no forma parte de una supuesta esfera subjetiva y, por otro lado, el ser-percibido o, más concretamente, el carácter de la presencia corporal, si bien se da sólo con motivo de la percepción, no constituye un rasgo distintivo del “percibir”, es decir, no es un momento del acto mismo. En efecto, la presencia corporal es más bien un rasgo del “ente” percibido “en cuanto percibido” que muestra que tal ente no sólo se da en sí mismo sino también originariamente. Lo que Heidegger busca poner de relieve en este contexto es que en el ser-percibido o, en general, en los modos de darse, la fenomenología ha descubierto una dimensión de estructuras que, en la medida en que no pueden ser caracterizadas como subjetivas u objetivas, ponen justamente en cuestión la legitimidad de la distinción habitual entre sujeto y objeto. “El ser-percibido es una estructura extraña y enigmática, pues pertenece en cierto sentido al objeto, a lo percibido y sin embargo no es nada objetivo y pertenece al *Dasein* y a su existencia intencional y sin embargo no es nada subjetivo”⁴⁴.

Como vía para el esclarecimiento de esta “estructura extraña y enigmática”, la interpretación heideggeriana de la intencionalidad de la percepción se lleva a cabo en *Grundprobleme* desde la perspectiva de la Analítica de la existencia del *Dasein*, pues dicha Analítica representa para Heidegger la posibilidad de analizar los comportamientos del *Dasein*, entre ellos el perceptivo, sin recurrir a un modelo teórico dominado por la distinción habitual entre sujeto y objeto. En este sentido, Heidegger caracteriza todo comportamiento intencional del *Dasein* respecto del ente no ya como un vivir subjetivo que aprehende objetos, sino como un “descubrir” [*entdecken*] que libera al ente de su encubrimiento y lo deja comparecer o mostrarse en sí mismo. “El percibir es un dejar comparecer que libera [*freigebendes Begegnenlassen*] lo que está-ahí. El trascender es un descubrir. El *Dasein* existe como aquel que descubre [*entdeckendes*]. El estar-descubierto [*Entdecktheit*] de lo que está-ahí es lo que posibilita su liberación [*Freigabe*] como algo que comparece. El “ser-percibido”, es decir, la liberación especí-

44. GA 24, p. 97.

fica de un ente en el percibir, es un “modo del estar-descubierto en general”⁴⁵.

De acuerdo con este texto, la *intentio* perceptiva es un modo determinado de descubrir y trascender del *Dasein*. Correlativamente, la estructura “ser-percibido” se muestra ahora como un “modo de estar-descubierto del ente”, expresión que equivale y reemplaza a la de “modo de ser-intencionado del ente” utilizada en *Prolegomena*, que, como vimos, aludía directamente al concepto husserliano de modos de darse. En efecto, de acuerdo con von Herrmann, el estar-descubierto del ente es, en la Analítica del *Dasein*, la “variante interpretativa” de aquello que Husserl, en el contexto de la fenomenología de la conciencia, llama donación del objeto intencional⁴⁶. Ahora bien, el descubrimiento perceptivo, al menos como queda caracterizado en *Grundprobleme*, se distingue por el hecho de que deja comparecer al ente como algo que está-ahí, como algo real. Por ello, ser-percibido significa en este contexto para Heidegger tanto como estar-ahí [*Vorhandenheit*] o realidad [*Wirklichkeit*]. A nuestro juicio, en este punto Heidegger se atiene a la concepción husserliana del paralelismo entre el carácter dóxico de la nóesis perceptiva, la certeza de la percepción, y el carácter de ser del nóema perceptivo: “...a ésta [la certeza de la percepción] corresponde como correlato noemático en el “objeto” que aparece el carácter de ser que llamamos ‘real’ ”⁴⁷.

Ahora bien, lo que caracteriza la interpretación de la estructura intencional de la percepción en *Grundprobleme* es que Heidegger pone de relieve el hecho de que en el descubrimiento perceptivo, al que corresponde una determinada modalidad del estar-descubierto del ente (la realidad), está contenida una previa “comprensión o apertura” de la respectiva modalidad del estar-descubierto.

El modo de la posible descubribilidad de lo que está-ahí en el percibir tiene que estar prescripto [*vorgezeichnet*] ya en el percibir

45. GA 24, p. 99.

46. Cfr. F.-W. VON HERRMANN, “La segunda mitad” de Ser y tiempo, Madrid, Trotta, 1997, p. 85.

47. *Hua* III/1, p. 214.

mismo, esto es, el descubrir perceptivo de lo que está-ahí tiene que comprender de antemano ya algo así como el estar-ahí. En la *intentio* del percibir tiene que hallarse ya algo como la “comprensión del estar-ahí”⁴⁸.

La tesis de que la *intentio* perceptiva contiene de algún modo una comprensión del estar-ahí constituye un nuevo punto de inflexión en la interpretación ontológica de la estructura intencional, esta vez en la dirección de la *intentio*. Todo comportamiento intencional que se dirige al ente, en cuanto modo de ser del *Dasein*, presupone una comprensión previa del modo de estar-descubierto porque el “modo” como el ente se da o se descubre en cada caso —y no sólo “lo que” se da del ente, su contenido de determinaciones— es para Heidegger “sentido” que requiere de una determinada comprensión. Así, Heidegger afirma respecto de la comprensión previa inherente a la percepción que “en este comprender está develado, puesto de manifiesto o, como decimos nosotros, abierto [*erschlossen*], qué significa estar-ahí”⁴⁹. Como se sabe, es precisamente en este sentido ontológico como Heidegger utiliza la expresión *Vorhandenheit* —y también *Realität*— en *Ser y tiempo*: para designar el específico “modo de ser” del ente intramundano que es comprendido o abierto cuando el *Dasein* se dirige al ente en el ejercicio de un determinado comportamiento teórico-constatativo⁵⁰. El descubrimiento del ente en el respectivo comportamiento intencional implica entonces al mismo tiempo la liberación de su “estructura ontológica”. Esto significa que Heidegger descubre en el fenómeno de la intencionalidad, en el dirigirse al ente, que, como vimos, se disemina fácticamente en una multiplicidad de modos de ser o comportamientos, una estructura universal constituida por dos dimensiones inseparables: una óptica, que corresponde al dirigirse al *intentum* como el ente en sí mismo, y otra ontológica, que corresponde a la comprensión previa del modo de ser del *intentum*. En este sentido, Heidegger afirma que “a la

48. GA 24, p. 99.

49. GA 24, p. 100.

50. Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* § 69 b).

intencionalidad de la percepción pertenece no sólo la *intentio* y el *intantum*, sino también la comprensión del modo de ser de lo intencionado en el *intantum*⁵¹. Es claro que con el descubrimiento de la dimensión ontológica que es inherente a todo dirigirse al ente, Heidegger pone de manifiesto una dimensión de estructuras constitutivas de la “existencia” del *Dasein*, que no se dejan caracterizar ya propiamente como intencionales. En este sentido, recuérdese, por ejemplo, la noción de *Bewendenlassen* y la noción “correlativa” de *Bewandtnis* que Heidegger analiza en el § 18 de *Ser y tiempo*. Quisiéramos señalar aún brevemente dos aspectos fundamentales de la estructura bi-dimensional óptico-ontológica a la que Heidegger llega con motivo del análisis del fenómeno de la intencionalidad en *Grundprobleme*.

En primer lugar, Heidegger sostiene que a la *intentio* perceptiva es inherente “de antemano ya” [*vorgängig schon*] una comprensión del estar-ahí. Esto significa que la comprensión del ser es una comprensión previa, una comprensión que de algún modo antecede a cada comportamiento intencional fáctico. Pero esta comprensión no es previa en el sentido de una anterioridad “en el orden del tiempo que medimos”. La comprensión previa del ser no consiste en una determinación conceptual expresa del ser, en el caso de la percepción, en un percatarse y aclarar el sentido de la realidad a fin de poder percibir posteriormente el ente como real. Como se sabe, el comprender como “concepto existencial” no se identifica con ningún tipo de comportamiento cognoscitivo del *Dasein*⁵². En este sentido, Heidegger caracteriza al comprender como “pre”-conceptual o “pre”-ontológico. La comprensión del ser inherente a todo comportamiento intencional es previa de tal modo que no tiene que efectuarse expresamente en cada caso porque ella forma parte de la estructura de ser del *Dasein*, es decir, porque es un momento constitutivo *a priori* de la existencia.

En segundo lugar, cabe preguntarse cómo la comprensión previa y preconceptual del estar-ahí pertenece a la *intentio* perceptiva

51. GA 24, p. 101.

52. Cfr. *ibidem*, § 31.

o, en general, en qué sentido todo comportamiento intencional presupone una comprensión del ser. Con ello se pregunta por el tipo de relación que existe entre las dimensiones de acceso óptica y ontológica inherentes al ejercicio de cada comportamiento fáctico. “La descubribilidad, esto es, la perceptividad de lo que está-ahí, presupone la apertura del estar-ahí. El “ser-percibido se funda” respecto de su posibilidad “en la comprensión del estar-ahí”⁵³.

De acuerdo con este texto, el comportamiento perceptivo como modo de descubrimiento, el *factum* de que un ente sea descubierto en la percepción natural como presente corporalmente, como real, sólo es posible si previamente el *Dasein* ha comprendido o abierto el ser del ente como “realidad”. Ello implica, en general, que el estar-descubierto del ente en todo comportamiento intencional se funda en la comprensión previa del modo de ser del ente intencionado. En este sentido, la apertura previa del ser constituye, según Heidegger, el “fundamento”, en el sentido de la condición de posibilidad, del descubrimiento del ente en cada comportamiento intencional.

En la interpretación heideggeriana, la intencionalidad experimenta ciertamente una original transformación en relación con la concepción “canónica” del mismo fenómeno elaborada por Husserl, al menos en aquellos textos a los que Heidegger se refiere explícita o implícitamente, *Investigaciones lógicas e Ideas I*. Pero si, como intentó mostrar nuestro análisis, la interpretación heideggeriana se lleva a cabo sobre la base de la misma estructura intencional de correlación que Husserl ha establecido, entonces puede caracterizarse dicha transformación como una apropiación interpretativa del dirigirse-a y de sus momentos constitutivos en sentido ontológico. En efecto, vimos cómo la interpretación de la intencionalidad como pertenencia mutua de *intentio* e *intentum* conduce a la distinción ontológica entre el modo de ser del ente y la apertura previa de su ser. Siguiendo este hilo conductor, Heidegger reconduce y funda la intencionalidad en tanto que estructura fundamental de los comportamientos respecto del ente

53. GA 24, p. 101.

LA INTERPRETACIÓN DE LA INTENCIONALIDAD

en la comprensión del ser del *Dasein*. En consecuencia, a nuestro juicio, la vuelta retrospectiva sobre las fuentes fenomenológicas de la Analítica del *Dasein* tiene una importancia decisiva en el intento de comprender el sentido y la legitimidad de los problemas fundamentales de la Ontología heideggeriana. Así, la distinción entre el “ente” descubierto y el “ser” abierto, que aparece en el horizonte de la discusión en torno a la estructura de la intencionalidad en *Grundprobleme*, constituye la primera formulación problemática de la “diferencia ontológica”, cuestión que, posteriormente y a través de diversas vías, ocupará un lugar central en el pensamiento heideggeriano.

Carlos Di Silvestre
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario - Parque Gral. San Martín c.c. 345
5500 Mendoza
Argentina
carlosds@logos.edu.ar