

# ¡AH, QUÉ COSAS ÉSTAS!

(RESPUESTA A “LAS COSAS DE LA FENOMENOLOGÍA”)<sup>1</sup>

Antonio Ziri3n Quijano

Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM

En la primera parte de este escrito me propongo hacer una breve historia documental de la pol3mica que he sostenido con 3ngel Xolocotzi en torno al famoso lema “Volver a las cosas mismas” y su pertinencia fenomenol3gica, esto es, su capacidad, por as3 decir, para definir esa disciplina que lleva el nombre de fenomenolog3a. En la segunda parte doy respuesta formal a la 3ltima intervenci3n de mi colega en esta pol3mica, que es la conferencia “Las cosas de la fenomenolog3a. Notas sobre la idea husserliana de una filosof3a cient3fica”, que dict3 en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog3a en Bogot3, en 2007. Por 3ltimo, en la tercera parte har3 una exposici3n y un comentario cr3tico de la posici3n que Martin Heidegger sostiene precisamente sobre el tema en disputa en su curso del semestre de verano de 1925 impartido en Marburgo, curso publicado con el t3tulo de *Proleg3menos para una historia del concepto de tiempo*, y al cual se refiere Xolocotzi en su conferencia de Bogot3, pero sin detenerse en los temas y los pasajes que en ese curso son cruciales y que, por un lado, hacen ver con claridad la artificialidad y la ambigüedad de la posici3n de Heidegger con respecto al lema “Volver a las cosas mismas” entendido como “principio de la fenomenolog3a”, y por el otro, permiten ver de qu3 manera las verdaderas “cosas de la fenomenolog3a” terminan por imponerse en la misma concepci3n heideggeriana de la fe-

nomenolog3a –pero s3lo porque en el fondo determinaban ya su pr3ctica como investigador.

Antes de empezar, quisiera decir lo siguiente todav3a a modo de introducci3n. Esta pol3mica interesa desde luego a los fenomen3logos,<sup>2</sup> y a los fil3sofos s3lo en la medida en que puedan juzgar que la fenomenolog3a es una realizaci3n fil3s3fica ella misma interesante. Como para m3 esto 3ltimo no est3 en duda (aunque no voy a entrar a discutirlo aqu3), me siento autorizado a referirme al inter3s de las pol3micas fil3s3ficas en general. El inter3s que tenga esta pol3mica particular no lo voy a decidir yo aqu3 y ahora. Pero en general, la pol3mica es una de las vertientes, entre otras, que puede seguir la voluntad de construir una filosof3a en comunidad, voluntad que est3 en lucha o en tensi3n constante con esa condici3n aparentemente inexpugnable, acaso incluso inevitable, de la elaboraci3n en soledad del pensamiento fil3s3fico. Aunque normalmente no se prolongan a lo largo de muchos escritos o discursos, ni son protagonizadas por personajes de primer orden del mundo fil3s3fico, o versan sobre temas de primera importancia o al menos de inter3s para la mayor3a, creo que puede confiadamente decirse que las pol3micas (que ocurren por todas partes en reuniones, congresos, revistas...) constituyen uno de los motores m3s activos y din3micos del pensamiento fil3s3fico en cualquier latitud. La pol3mica que he sostenido con 3ngel Xolocotzi se ha desenvuelto, quiero creer, justamente en este esp3ritu. Aunque en un momento de su conferencia de Bogot3 3l anuncia que con las indagaciones de su texto “no se busca simplemente polemizar al respecto, sino contribuir de cierta forma a la reflexi3n fenomenol3gica sobre la fenomenolog3a misma”, hay que decir que en realidad ambos prop3sitos no se oponen: una pol3mica que es una controversia, y como tal una discusi3n, puede ser una excelente contribuci3n a la reflexi3n, sobre todo porque el contraste de las posiciones y una cr3tica aguda y leal pueden permitir que salgan a la luz algunos puntos oscuros o algunas confusiones que ofuscaban las ideas o las posiciones. Que su conferencia ten3a el prop3sito de discutir las tesis que he defendido en torno a los puntos centrales de la pol3mica, ser3 indudable para quien la

lea o para quien escuche el repaso que aquí haré de ella. Pero lo que creo que Xolocotzi quiere hacer a un lado es el mero afán de guerrear, o de guerrear por guerrear. Y francamente admito que en ello nuestra coincidencia ha sido y espero que siga siendo total.

## 1. Historia documental de la polémica

Tiene sentido empezar con esta historia en vista del tiempo que la polémica se ha llevado –un tiempo exageradamente largo considerando el escaso número de las intervenciones– y también en vista de la dispersión (y otras peculiaridades editoriales) de los textos que la contienen. El primer planteamiento sobre el tema lo desarrollé en “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘A las cosas mismas’”, conferencia dada como parte de un ciclo que organicé en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1987, publicada en A. Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundación Gutman/Alianza Editorial Mexicana, México, 1989, pp. 99-123. Aunque esta conferencia no forma parte de la polémica, Ángel Xolocotzi la menciona en su propia conferencia de 2007 (publicada en 2009: ver abajo). En “La palabra de las cosas” me propuse, en primer lugar, descartar algunos de los malentendidos que se han dado históricamente y que han entorpecido una comprensión correcta de la famosa máxima de Husserl y, en segundo lugar, dar mi propia interpretación positiva de la misma como un llamado epistemológico –una formulación del “principio de todos los principios”, fundamento de todo método científico– revestido o investido (estas son palabras que no usé en aquella conferencia) de un llamado ético: “una invitación al ejercicio cabal y autónomo de la razón”, coincidente con la exigencia de Husserl de una “liberación radical de prejuicios”.

En 2002 inicié un esfuerzo por deslindar el llamado “Volver a las cosas mismas” de la noción de fenomenología, y el primer paso que di para ello fue la ponencia que presenté en el 32o. Encuentro Anual del Husserl Circle

en julio de 2002 en Lima, Per3. Esta ponencia fue publicada como “The Call ‘Back to the Things Themselves’ and the Notion of Phenomenology”, en la revista *Husserl Studies*, Vol. 22, N3m. 1 (2006), pp. 29-51.

Le3 la misma ponencia en espa3ol dentro del Primer Coloquio Hermen3utica y Fenomenolog3a organizado por 3ngel Xolocotzi en la Universidad Iberoamericana en septiembre de 2002. Esta ponencia se public3 como “La noci3n de fenomenolog3a y el llamado a las cosas mismas”, en 3ngel Xolocotzi (coordinador), *Hermen3utica y fenomenolog3a. Primer Coloquio*, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Filosof3a, N3m. 34), 2003, pp. 31-58. El deslinde mencionado no pretend3a otra cosa que retirar del camino de una aclaraci3n de largo alcance de la noci3n de fenomenolog3a, indispensable a mi juicio en vista de la situaci3n de ambigüedad y equivocidad imperante en torno a ella, el obst3culo que significa su identificaci3n mediante ese llamado, una identificaci3n que se ha convertido, por desgracia, en un mito pr3cticamente universal.

La pol3mica comenz3 propiamente con la r3plica que hizo Xolocotzi a esa ponencia, r3plica publicada como “Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. R3plica a Antonio Ziri3n”, tambi3n en *Hermen3utica y fenomenolog3a. Primer Coloquio* (edici3n citada), pp. 59-67.

Como la publicaci3n de mi ponencia en este volumen se hizo con una correcci3n de estilo que trastocaba mi texto, decid3 publicar de nuevo la misma ponencia, s3lo que con el t3tulo invertido, “El llamado a las cosas mismas y la noci3n de fenomenolog3a”, en la revista argentina *Escritos de Filosof3a*, a3o XXII, N3m. 43 (2003), pp. 157-182. As3 que este texto es b3sicamente (pero s3lo b3sicamente) el mismo que el publicado en *Hermen3utica y fenomenolog3a. Primer Coloquio*. Lleva una nota editorial en que se explica la raz3n de publicarlo de nuevo y en que se hace un breve comentario sobre la r3plica de Xolocotzi, aunque esta r3plica, como ah3 mismo se dice, no es todav3a tomada en cuenta formalmente. Tambi3n hay otros pasajes en que la versi3n de *Escritos de filosof3a* se distingue de “La noci3n de fenomenolog3a y el llamado a las cosas mismas”, texto que no puedo reconocer plenamente como m3o.<sup>3</sup>

Mi respuesta a la réplica de Xolocotzi la di en la ponencia que presenté en el Simposio-Taller “Temas de fenomenología” (mesa “Sobre la noción de fenomenología”), que tuvo lugar en el marco del Congreso de Filosofía de la Asociación Filosófica de México celebrado en Morelia en noviembre de 2005. Xolocotzi conoció esta ponencia porque estaba presente en el simposio y fue invitado a comentarla. Esta ponencia, con el título “Sobre la noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas... una vez más”, será publicada (junto con dos de las réplicas que se presentaron en la ocasión, más el comentario de Xolocotzi, más la discusión que tuvo lugar entre el ponente y los replicantes, más algunas participaciones del público) dentro de la memoria del Simposio-Taller en un volumen de la Serie Fenomenología de *jitanjáfora* Morelia Editorial que se titula *Temas de fenomenología* y cuya edición ha estado a cargo de Alberto García Salgado e Ignacio Quepons Ramírez. Este volumen, cuya publicación se ha retrasado mucho por causas ajenas a la voluntad de todos, deberá por fin de estar apareciendo más o menos al mismo tiempo que el número de la revista en que se publican estas palabras.

Independientemente, presenté en inglés, dentro del II Encuentro de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas en Lima, Perú, en agosto de 2005, una versión que sólo en su primera parte coincide con la ponencia del simposio de Morelia, ya que en su segunda parte no contiene, como aquélla, la respuesta a la réplica de Xolocotzi, sino más bien un comentario crítico de ciertas ideas de Michel Henry sobre la metodología de la fenomenología. Esta versión inglesa se publicó como “About the Notion of Phenomenology, One More Time”, en Zeljko Loparic y Roberto Walton (eds.), *Phenomenology 2005*, Vol. II: *Selected Essays from Latin America*, Zeta Books, Bucarest, 2007.

Por último, Ángel Xolocotzi presentó ese mismo año de 2007, en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología realizado en Bogotá, una conferencia titulada “Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica”. Esta conferencia fue pu-

blicada en el *Acta fenomenol3gica latinoamericana*, Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog3a), C3rculo Latinoamericano de Fenomenolog3a/Pontificia Universidad Cat3lica del Per3/Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo, Lima/Morelia, 2009, pp. 121-137 (electr3nicamente en [http://www.clafen.org/AFL/V3/121-137\\_Xolocotzi.pdf](http://www.clafen.org/AFL/V3/121-137_Xolocotzi.pdf), de acceso gratuito).

Hasta donde s3, adem3s de aquella r3plica y de esta conferencia de Bogot3, Xolocotzi no ha tenido ninguna otra intervenci3n p3blica ni ha hecho ninguna otra publicaci3n relativa a estos temas. En el apartado que sigue doy respuesta a esta conferencia. Dada la naturaleza de las tesis que en ella se defienden, darle respuesta es absolutamente inexcusable –y s3lo las m3ltiples ocupaciones que nos crea la vida acad3mica me hab3an impedido hacerlo antes.

## 2. Respuesta a “Las cosas de la fenomenolog3a”

En la primera secci3n (§ 1) de “Las cosas de la fenomenolog3a”, Xolocotzi introduce la cuesti3n sobre la que ha versado la discusi3n, hace una breve recapitulaci3n documental de 3sta, y sobre todo prepara el terreno para las tesis que expone en las secciones siguientes. Pero ya en esta primera secci3n hay algunas afirmaciones que deben ser comentadas.

Desde luego es cierto que “la tradici3n filos3fica posterior a Husserl ha relativizado, omitido o incluso contrariado” la “perspectiva” husserliana seg3n la cual la fenomenolog3a pod3a caracterizarse como “la concreci3n” de cierta “especie de puls3n cient3fica de la tradici3n filos3fica”,<sup>4</sup> y tambi3n es cierto que, aunque se “ha seguido hablando de fenomenolog3a”, dej3 de enfatizarse la voluntad de darle con ella “car3cter cient3fico” a la filosof3a. Xolocotzi constata en seguida: “M3s bien, toda obra que pensase atribuirse el ep3teto ‘fenomenol3gica’ se ubicaba bajo un lema conocido por todos: *ir a las cosas mismas*”. Se se3ala con ello una suerte de brecha que en la historia de la fenomenolog3a se abri3 entre

aquella voluntad de ciencia y la asunción del lema como marca de identidad. Esta asunción ha predominado sobre aquella voluntad. La conferencia tiene como uno de sus propósitos, si la leo bien, el de hacer ver la manera como ambos motivos pueden conjugarse o incluso entenderse como un mismo motivo. Aunque Xolocotzi reconoce que “el escrito de mayor influencia que difundió esto [es decir, la vinculación del epíteto ‘fenomenológico’ con el lema] fue el párrafo 7 de *Ser y tiempo*” (lo cual está muy cerca de lo que yo mismo he defendido en la discusión), no sé si no habría sido preferible eximir a Heidegger “al menos al Heidegger de *Ser y tiempo* (en adelante *SyT*)” de la sospecha de falta de voluntad científica. Pero esto no es una discrepancia seria.

La primera discrepancia de cierto peso se encuentra en la afirmación de que

la fuente de tal apropiación [es decir, la apropiación del lema para calificar una obra de “fenomenológica”] la hallamos en el mismo Husserl, al haber señalado éste, en la introducción al segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas* [en adelante *IL*], lo siguiente: “No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman– de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las ‘cosas mismas’”.

Y es que, a mi juicio, sólo puede decirse que este pasaje fue la fuente de aquella apropiación si no se le achaca a él mismo la confusión que hay en aquella apropiación, sino a quien lo haya tomado como fuente. Esa misma derivación, en efecto, de este pasaje hacia aquella apropiación, es una confusión tan seria como la apropiación misma. Pues en el pasaje no se confunde nada. Que como investigadores no podamos conformarnos más que con las cosas mismas, y no con intuiciones remotas, confusas o impropias, no significa que éste sea un santo y seña de la fenomenología. Si lo fuera, todo investigador, en cualquier disciplina, que procurara evitar este tipo de intuiciones o de malas intuiciones, estaría comportándose fenomenológicamente. Justamente aquí puede apreciarse la impropiedad de esta caracterización de la fenomenología.<sup>5</sup>

Los dos siguientes p6rrafos de la conferencia se refieren a la variedad de las tematizaciones que se dicen a s6 mismas “fenomenol6gicas” y a los muy distintos sentidos en que se asume este adjetivo, el cual no puede designar 6nicamente la propuesta del fundador de esa bien heterog6nea empresa. Lo com6n es que en estas m6ltiples herej6as y parricidios se reconozca como fenomenolog6a “algo m6s de lo que Husserl mismo se6al6 expresamente como fenomenolog6a”. Naturalmente, tenemos que concordar con todo esto, aunque en relaci6n con la variedad de tematizaciones puede advertirse que ya Husserl mismo se anticip6 en cierto modo a ella cuando en la Introducci6n a *Ideas I* se6al6 que la fenomenolog6a se refiere a los fen6menos en todos los sentidos ya conocidos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo, y “sean cuales fueren las significaciones que pueda a6n tener” la palabra “fen6meno” S6lo que agrega que la fenomenolog6a se refiere a ellos “en una actitud totalmente distinta, mediante la cual se modifica en determinada manera cada uno de los sentidos del t6rmino fen6meno”. Y sobre todo: “S6lo en cuanto modificado de esta suerte entra el fen6meno en la esfera fenomenol6gica”. La fenomenolog6a que no admita esta actitud totalmente distinta –no es ning6n misterio que se trata de la actitud trascendental– no ser6 una fenomenolog6a aut6nticamente husserliana, por mucho que persiga o crea perseguir las mismas metas que ella. Pero es obvio, por otra parte, que las diferentes “fenomenolog6as” hist6ricas no se distinguen s6lo por sus distintas “tematizaciones”: las diferencias principales son metodol6gicas y tienen tambi6n que ver con el rechazo o la aceptaci6n, real o presunta, de ciertas asunciones metaf6sicas. Pero no es preciso entrar a discutir aqu6 estas cuestiones.

Volviendo a la conferencia, es m6s dif6cil concordar con la idea que se presenta en seguida, seg6n la cual “lo que ha mantenido en gran parte la unidad de lo fenomenol6gico en la variada tradici6n posthusserliana” –y lo que Heidegger detect6 en la m6xima de investigaci6n “A las cosas mismas”– es la pr6ctica, la actitud o el modo de ver filos6ficos de Husserl, no acentuados por 6l expresamente, y no tanto su “expl6cita



caracterización de la fenomenología”, “plasmada en los diversos métodos desplegados en su obra, como el análisis intencional, la reducción trascendental, la reducción eidética, la reflexión”. Lo que hay aquí de cierto está mal expresado... Y es que, a mi juicio, es difícil no ver que lo que Husserl precisamente desplegó en su obra, gracias a su actitud y su ejercicio fenomenológicos, fueron precisamente esos métodos; que su modo de proceder implícito es enteramente coherente con sus postulados metodológicos explícitos. Y está bien claro, por otro lado, que la misma máxima “Volver a las cosas mismas” fue también un llamado expreso, y no sólo una tácita determinación de su voluntad investigativa. Si no lo hubiera sido, no habría creado la ocasión de que su fenomenología fuera identificada con el llamado (o por él), lo que nos habría ahorrado mucho trabajo a nosotros, pero tampoco habría tenido el buen influjo que puede asegurarse que tuvo y sigue teniendo. Pero no es ningún buen influjo de ese llamado, en mi opinión, el haberse convertido en santo y seña de un movimiento fenomenológico tan variado y, agregaría yo, tan desarticulado y tan desunido.

Concordamos de nuevo con Xolocotzi cuando dice que Heidegger “es el gran defensor de la comprensión de la fenomenología a partir del mencionado llamado”. Que no lo haya hecho dogmática sino críticamente, como asegura Xolocotzi, ya puede discutirse: en todo caso, es cierto que tejió alrededor del llamado y de su identificación con la fenomenología todo un entramado de ideas que revela que no tomó el asunto a la ligera. Pero un examen detenido de ese entramado podría revelar también que en el fondo de su interpretación del llamado o, como él dice, de la “máxima fenomenológica”, hay algo muy cercano a una obcecación. Vamos a llevar a cabo ese examen (justamente en la tercera parte de este trabajo), aunque limitándonos al curso que dio Heidegger en Marburgo en el verano de 1925, publicado en español en 2006,<sup>7</sup> pues el mismo Xolocotzi se refiere a él en su conferencia y le concede cierta importancia —aunque él mismo no haya recurrido a las detalladas exposiciones que hace Heidegger en ese curso en torno al sentido de la

máxima y a su caracterizaci6n de la fenomenología con la ayuda de ella—. Quizá nuestro colega temió enredarse él mismo en ese embrollado entramado conceptual heideggeriano. Haciendo esa exploraci6n del curso de Heidegger correspondo en cierto modo a mi interlocutor, quien en vez de recurrir a Heidegger para apoyar su posici6n, recurre, como veremos, a Husserl. Pero por ahora volvemos a “Las cosas de la fenomenología”.

En términos de Xolocotzi, pues, es el sentido crítico de Heidegger el que lo lleva a asumir, en *SyT*, la objecci6n de que “esta máxima es demasiado obvia y que, por otra parte, no hace más que expresar el principio de todo conocimiento científico”.<sup>8</sup> No estoy seguro de que Heidegger haya “asumido” la objecci6n: no lo hizo, sin duda, en el sentido de aceptarla, aunque sí en el de hacerse cargo de ella, pues un objetivo central de toda la interpretaci6n que desarrolla acerca del sentido de la máxima tiene, en efecto, el cometido de afrontar y superar esa objecci6n. A mi juicio, como espero mostrar, sin éxito. Xolocotzi, por su parte, le atribuye mucha importancia, en esta coyuntura, a la “doble exigencia” que, según dice Heidegger en el curso de 1925, “suenan” en la “máxima fenomenol6gica”:

En la máxima fenomenol6gica suenan una doble exigencia: por un lado, a las cosas mismas en el sentido de investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo (la exigencia de una labor demostrativa); por otro, en primer lugar recuperar y asegurar ese suelo (mira; la exigencia de poner el suelo al descubierto). La segunda de ellas es la exigencia de *poner fundamento* y por ello incluye la primera.<sup>9</sup>

Según Xolocotzi, gracias a *SyT* se difundió unilateralmente “la exigencia demostrativa de la máxima ‘ir a las cosas mismas’, es decir, el principio de todo conocimiento científico; no así la exigencia del aseguramiento del suelo para tal demostraci6n, la exigencia de *poner el fundamento*”. Al parecer, según el mismo Xolocotzi, Heidegger no habría tematizado esta segunda exigencia “ni en *Ser y Tiempo* ni en escritos paralelos o posteriores”, y s6lo “llev6 a cabo esto *in actu*”. No me atrevo a juzgar esta afirmaci6n en todo su alcance, pues ello requeriría un cono-

cimiento y una interpretación de la obra de Heidegger, y de lo que pudo o no llevar a cabo *in actu*, de los que carezco; pero de entrada parecería obligado confrontarla con la exposición que se hace, justamente en *SyT*, del concepto fenomenológico de fenómeno, que, si bien sigue estando ligado a la idea (a mi modo de ver inevitable) de una mostración (“El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados”),<sup>10</sup> también pretende situar esta mostración misma en una dimensión distinta que las mostraciones de los fenómenos vulgares (“Y este mostrarse no es un mostrarse cualquiera...”).<sup>11</sup> Esta nueva definición o resignificación de las nociones de fenómeno y de mostración traen consigo, en la intención de su autor, la imposibilidad de poner a la fenomenología en el mismo nivel que las demás ciencias (“...el término fenomenología tiene un sentido diferente al de expresiones tales como teología y otras semejantes”).<sup>12</sup> De acuerdo con esto, el mismo sentido de la máxima “A las cosas mismas”, en cuanto expresa el sentido o el propósito de la fenomenología, no puede ser ya su sentido primario, según el cual alude al “principio de todo conocimiento científico”. Pero si esto es así, resulta entonces muy dudoso que haya sido éste precisamente el sentido que *SyT* difundió, como sostiene Xolocotzi.

También en el curso de 1925, en el que enuncia esta “doble exigencia”, hace Heidegger, como he dicho, una elaborada caracterización de la fenomenología en la que analiza el sentido de la “máxima fenomenológica”; pero la conferencia de Xolocotzi avanza en otra dirección. Después de recordar mi oposición de décadas a considerar el lema “A las cosas mismas” como un asunto propio de la fenomenología o como una formulación de su metodología, etc., y aceptar la pertinencia de analizar la legitimidad de la presuposición de que “el lema ‘ir a las cosas mismas’ es el que une a la fenomenología”, se propone buscar, “en aras del trabajo fenomenológico vivo”, y manteniendo “en vilo aquello que puede determinar a la fenomenología como tal”, “en el horizonte de esa doble exigencia del llamado ya vista por Heidegger, pero remitiéndome sólo al Husserl pre-trascendental,

dilucidar el lugar que ocupa la m6xima ‘a las cosas mismas’ y su pretensi6n de una filosofa cient6fica’. En esa b6squeda, tomar6 como “pregunta gu6a” la de si en el llamado “se esconde la exigencia central, destacada por Heidegger, de poner el fundamento sobre el cual se despliega toda demostraci6n cient6fica”. Finalmente: “Se tratar6, pues, de indagar si con la puesta del fundamento, la m6xima de investigaci6n efectivamente refleja la caracterizaci6n cient6fica de la filosofa que Husserl pretendi6 con la puesta en marcha de la fenomenolog6a”. Queda claramente presagiado aqu6 que la respuesta positiva a estas cuestiones ser6 el meollo de la postura que se defender6 en esta conferencia.

La secci6n segunda (§ 2) de la conferencia de nuestro colega es la m6s larga de todas y una de las m6s decepcionantes. Despu6s de unas consideraciones hist6ricas relativas al surgimiento de la fenomenolog6a husserliana, con muy pocas o ningunas novedades, se plantean finalmente las bases de la postura que tomar6 Xolocotzi en este trabajo. El primer punto importante consiste en destacar el escepticismo radical como el gran adversario del filosofar husserliano. Toda la obra husserliana (y desde luego la fundaci6n y desarrollo de la fenomenolog6a) est6 recorrida por el intento de contrarrestar el escepticismo. Vale la pena preguntarse, piensa Xolocotzi, si esta lucha contra el escepticismo no dar6 “alguna pista de la caracterizaci6n de lo fenomenol6gico de la fenomenolog6a”. Tal vez en ese *arch6* antiesc6ptico, en la medida en que permanece y gobierna a6n a la fenomenolog6a, se encuentre su “matiz” “fenomenol6gico”. Dejemos pasar que se le llame “matiz” a lo fenomenol6gico de la fenomenolog6a: quiere m6s bien decirse un rasgo esencial o esencial6simo. Pero declaro desde ahora mi escepticismo ante el intento de encontrar la esencia de la fenomenolog6a en la oposici6n al escepticismo. Que esa oposici6n representara la motivaci6n principal del autor de la fenomenolog6a, y que luego 6l mismo sostuviera que ella era el 6nico medio para coronar esa oposici6n con el 6xito, dice mucho, ciertamente, de la fenomenolog6a; pero no alcanza a decirnos nada de su conformaci6n interna, de su naturaleza cient6fica, de su actitud propia y de sus m6todos.

El inicio de la “propuesta fenomenológica”, recuerda Xolocotzi, se ubica en la refutación del psicologismo reductivo y escéptico en el primer volumen de las *IL*. Esta refutación, y la herencia brentiana, llevan a una reivindicación del “estatus de la conciencia”, considerada en el psicologismo como “*factum* dentro de la realidad”. Husserl descubre en la conciencia un “carácter propio”, no asimilable a lo encontrado en la “realidad”. Es desde luego un error pensar que ese carácter propio se encuentra en el “ámbito ideal”, que “el descubrimiento de la idealidad” coincide con el “del carácter propio de la conciencia”. Quizá este error no sea tan inocente. Probablemente sea el culpable de que en la comprensión que Xolocotzi manifiesta de la fenomenología husserliana sencillamente se borre el hecho de que ella tiene como tema la conciencia, la vida intencional o, mejor, la correlación intencional; es decir, el hecho de que los fenómenos de la fenomenología, sus “cosas”, son esas estructuras, nexos y actitudes de la vida de conciencia en los cuales se constituye la objetividad. La idealidad es desde luego un ámbito de objetos cognoscible, y reivindicarlo como tal fue uno de los logros de la fenomenología temprana. La misma vida de conciencia sólo puede ser científicamente cognoscible reduciéndola eidéticamente (en “reducción eidética”, es decir, en su esencia). Pero ninguna de estas dos cosas significa que la conciencia misma sea una idealidad. Esto estaba ya muy claro en los mismos *Prolegómenos a la lógica pura*: estos sitúan a la conciencia (a los actos, a las vivencias) inequívocamente en la realidad, en el mundo real, y es precisamente la distinción entre esta realidad y la idealidad de la verdad (y de los conceptos, proposiciones y demás objetos de la lógica) la que constituye el meollo de la crítica que hace Husserl en esa obra al psicologismo.

Ahora bien, la conferencia destaca, con razón, que, con vistas a la fundamentación del conocimiento puesta en duda por el psicologismo, Husserl recurre en última instancia a la evidencia. Es innegable también que “en la pretensión científica de Husserl, la *evidencia* desempeñará un papel determinante”; pero cuando Xolocotzi busca apoyo para estas afirmaciones en el intercambio epistolar entre William E. Hocking y Hus-

serl en 1903, y sobre todo en la carta en que Hocking se refiere a la tarea de Husserl como una “presentaci3n de las estructuras de la conciencia en general, como un sistema de leyes, *cuya validez universal le es otorgada mediante la evidencia*”,<sup>13</sup> nos parece que no toma en cuenta debidamente el hecho de que el tema, el objeto material de estudio, sean “estructuras de conciencia”. As3, cuando, despu3s de referirse al papel determinante que desempe1a la evidencia en la pretensi3n cient3fica de Husserl, afirma que “En ese marco quiz1s entendamos la introducci3n de la m1xima de investigaci3n ‘a las cosas mismas’”, hay que precaverse solamente de no olvidar que a estas alturas la investigaci3n husserliana tiene ya sus propias “cosas”, que estas cosas son cosas de conciencia y de correlatos de conciencia, por muy inmaduramente que en las *IL* sean todas ellas entendidas todav3a.

Pero de hecho, la relaci3n entre la evidencia y el lema “A las cosas mismas”, que se propone ahora Xolocotzi revisar, nunca ha estado puesta en duda, y hasta ha sido puesta de relieve expresamente durante la pol3mica e incluso desde antes de iniciada 3sta.<sup>14</sup> Es de esperarse entonces que la revisi3n de Xolocotzi traiga algo nuevo a la palestra. La exposici3n de la discusi3n husserliana “en torno a lo cient3fico y las ciencias”, que se hace para lograr “la clarificaci3n del objetivo que pretende la fenomenolog3a”, no aporta nada nuevo. La primera novedad se encuentra en estas frases:

Sin embargo, la pretensi3n husserliana no se conforma al esquema cient3fico as3 expuesto, sino que requiere dilucidar lo que significa conocer desde el fundamento; es decir, aclarar la posibilidad del conocimiento cient3fico poniendo el marco mismo de su interpretaci3n. Es por ello que Husserl no plantea simplemente una teor3a del conocimiento, sino una teor3a de la teor3a del conocimiento o, como m1s tarde se1alar1, una cr3tica del conocimiento.

Pero esta novedad no es tan interesante. No dudo de que pueda hallarse en las complejas y cambiantes ideas husserlianas acerca del conocimiento y de la ciencia, de la l3gica y de la teor3a del conocimiento, de la fenomenolog3a, de la filosof3a y de la cr3tica de la raz3n, un sentido en que sea cierto que plantea una teor3a de la teor3a del conocimiento. Pero

en el pasaje de *La idea de la fenomenología* al que Xolocotzi remite al final de las palabras que acabo de citar, lo que se establece con claridad es que el método de la crítica del conocimiento (que no una teoría de la teoría del conocimiento) es el fenomenológico. Ahí se dice lo siguiente:

Surge, en todo caso, la idea de la teoría del conocimiento como la ciencia que resuelve las dificultades que aquí se presentan [se refiere a las dificultades, contradicciones y tendencias escépticas en las que cae una primera reflexión natural sobre el conocimiento]; la ciencia que nos da la intelección última, clara –o sea, concorde consigo misma– en la esencia del conocimiento y en la posibilidad de lo que el conocimiento obra. La crítica del conocimiento, en este sentido, es la condición de la posibilidad de la metafísica. / El *método* de la crítica del conocimiento es el fenomenológico.<sup>15</sup>

Por lo demás, en Husserl conocer (sobre todo, conocer científico) es conocer con fundamento –aunque no siempre con un fundamento inconvencible–. La teoría/crítica del conocimiento estudia y aclara la esencia del conocimiento, y por ende la de su fundamento, que es la evidencia. Si esto quiere decir Xolocotzi con ese “dilucidar lo que significa conocer desde el fundamento” y “aclarar la posibilidad del conocimiento científico poniendo el marco mismo de su interpretación”, tenemos que estar de acuerdo. Pero nada de esto significa, ni debe significar, que la teoría (fenomenológica o no) del conocimiento requiera otra teoría situada encima de ella (o que ella misma sea teoría de otra teoría del conocimiento situada debajo), ni que los conceptos de evidencia y de fundamento se dividan en los propios de las ciencias y los propios de la teoría/crítica del conocimiento. Más adelante se verá la importancia de esto.

La exposición de Xolocotzi procede, de nuevo sin novedades, a caracterizar, a partir de su papel como teoría del conocimiento (o teoría de teorías), el puesto de la fenomenología frente a las ciencias como un puesto claramente anterior. Bien entendido, esto es enteramente aceptable. Y en seguida, recurre a dos citas de la Introducción al segundo volumen de las *IL* con el fin de hacer ver “el carácter científico de lo que Husserl piensa como fenomenología”. Estas citas son sin duda muy pertinentes: la primera está tomada del § 6 de esa Introducción, y en ella

Xolocotzi subraya las palabras: “*quiere* [la teor3a del conocimiento fenomenol3gica] *elevant a claridad y distinc3n las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuici3n adecuada y plena*”; la segunda es la conocid3sima del § 2 de la misma Introducci3n, en la que subraya esto: “*Queremos retroceder a las ‘cosas mismas’. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aqu3, en abstracci3n actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras...*”. Ambas citas aluden, est3 claro, a ese car3cter cient3fico de la fenomenolog3a, y lo cifran, en efecto, en ese retroceder a la intuici3n, a la evidencia, retroceder que puede condensarse en o equipararse con el retroceder “a las cosas mismas”. Aqu3 est3 plasmado, ciertamente, como lo dice Xolocotzi, el car3cter cient3fico de lo que Husserl entiende por fenomenolog3a. Lo que no est3 nada claro es qu3 es lo que piensa ganar Xolocotzi con esta conclusi3n para su posici3n en la pol3mica. Pues en el fondo, aqu3 s3lo se est3n repitiendo tesis que, como he recordado, yo mismo he sostenido en ella y antes de ella, y que no est3n en discusi3n.<sup>16</sup> Con la propuesta de ese retroceso a las cosas mismas, con la apelaci3n a la evidencia, y luego, con la atribuci3n a la fenomenolog3a de la capacidad de aclarar o evidenciar la esencia del conocimiento o, si se quiere, de alcanzar y tocar esa “cosa misma” que es la esencia del conocimiento y de sus distintas configuraciones, correlaciones, fines, metas y posibles logros, lo que est3 haciendo Husserl es defender efectivamente el car3cter cient3fico de la fenomenolog3a (o, por ahora, de la teor3a del conocimiento fenomenol3gica). Pero nunca se me habr3a ocurrido que hubiera necesidad de recordarle a nadie que ninguna disciplina, est3 en el nivel en que est3, sea anterior o posterior a cualquier otra, constituya o no una metateor3a o una teor3a meramente formal, en fin, *ninguna, y por ende tampoco la fenomenolog3a*, puede caracterizarse y definirse por su puro car3cter cient3fico. Pero Xolocotzi saca otras conclusiones.

3l dice que “los elementos que entran en juego aqu3 se hallan en el contexto de una propuesta cient3fica concreta que Husserl resume de cierta forma en su llamado ‘a las cosas mismas’”. Esto es verdad



en cierto sentido. Si esa declaración, “Queremos retroceder ‘a las cosas mismas’”, no se diera precisamente dentro de toda una propuesta científica concreta, en la que ya se han definido justamente las “cosas” a las que aquí habría que retroceder, y además el sentido mismo de ese “retroceder”, el llamado no podría resumir nada y quizá ni siquiera podría entenderse. Pero ese es justamente el problema: el llamado, en este contexto, tiene ya sus “cosas” bien determinadas. Si lo dejamos solo, sin ese preciso contexto, seguramente “A las cosas mismas” todavía puede ser suficientemente acogedor como para resumir el propósito o el carácter científico completo de la fenomenología. Pero, ¿cómo vislumbrar en él que allí se trata de una ciencia que “se endereza a las estructuras esenciales de las vivencias ‘puras’ y de los núcleos de sentido a ellas correspondientes” —como dice Husserl en la misma Introducción, sólo unas líneas después de la primera cita que hace de ella Xolocotzi—?<sup>17</sup> ¿O cómo entender en él que precisamente las “cosas” a que el proyecto de una fenomenología del conocimiento se refiere son (entre otras) esas “leyes establecidas en la lógica pura sobre ‘conceptos’, ‘juicios’, ‘verdades’, etc., con sus múltiples particularizaciones” —como dice el segundo pasaje citado por Xolocotzi—?<sup>18</sup> Es el proyecto de una fenomenología del conocimiento el que le da un sentido *determinado* al llamado *en esta ocurrencia particular suya*. Es cierto que siempre (en todos sus usos, o en general) tiene el sentido de una apelación a la evidencia. Pero la fenomenología, tal como está definida en el proyecto de las *IL* al que Xolocotzi alude, es mucho más que una apelación a la evidencia. No hay forma alguna en que una disciplina tan compleja, con un juego de elementos tan complicado (vivencia, intencionalidad, mención, sentido, objeto, pensamiento, conocimiento, fundamentación, ley, lógica..., por sólo iniciar la enumeración), pueda dejarse resumir por la escueta apelación a la evidencia.

En cuanto a lo que dice en seguida Xolocotzi, sin duda en respuesta a mi tesis según la cual el llamado se ha de entender en su situación histórica,<sup>19</sup> en el sentido de que “la enunciación del llamado no es fruto

de una casualidad hist3rica con el fin 3nico de contrarrestar la fuerza del ‘de vuelta a Kant’ (*Zur3ck zu Kant*) de los neokantianos; sino que, como se3alamos, se opone m3s bien a todo escepticismo que relativice o niegue la posibilidad de un conocimiento con fundamento, es decir, de la ciencia misma”, hay que decir que, en efecto, y sin ninguna duda, la oposici3n al escepticismo es uno de los grandes objetivos de Husserl; y que el desarrollo de la fenomenolog3a misma recibió de la necesidad de superar el escepticismo un poderoso impulso. Pero aunque la superaci3n tendr3a que valer de una vez por todas, el escepticismo combatido era bien real, y no s3lo una posibilidad ideal. Campeaba, para no ir mucho m3s lejos, entre los mismos fil3sofos psicologistas contra quienes Husserl propuso precisamente el proyecto que Xolocotzi cree posible resumir en el llamado. ¿C3mo no iba a estar dirigido contra ellos, justamente en la situaci3n hist3rica en que se encontraba? ¿Por qu3 no habr3a de usarlo precisamente contra ellos, justo como un grito de batalla, como se ha dicho? Creo adem3s que no hay raz3n para dudar de que la formulaci3n concreta del llamado (*Zur3ck zu den Sachen selbst!*) tuvo la obvia intenci3n de replicar el *Zur3ck zu Kant* de los neokantianos.

Para terminar el repaso de esta larga secci3n, diremos que la vinculaci3n o la “relaci3n directa” en que Xolocotzi pone al llamado con la oposici3n al escepticismo, o con la negaci3n de la posibilidad del conocimiento, no es tampoco, en 3ltima instancia, nada nuevo. Y tampoco la asociaci3n de su “pretensi3n cient3fica a la posibilidad de obtener claridad y distinci3n al retroceder a la intuici3n adecuada”. Que la menci3n del llamado debe entenderse “a partir de su empresa inaugural en torno al ver las cosas conoci3ndolas en sentido estricto”, es otra manera de decir lo que siempre he sostenido: Husserl siempre busc3 claridad. En eso consistió su vida: en un incansable volver a las cosas mismas. Nadie que conozca su obra y sepa un poco de su vida podr3a dudarle. He sostenido, con otras palabras, que este impulso vital, esta sed de evidencia, precede a la misma fenomenolog3a, y est3 ligada a la vocaci3n cient3fica y, yo dir3a m3s, a la vocaci3n filos3fica de Husserl. Pero, precisamente, la

fenomenología viene después (no importa, claro está, si también biográficamente): surge en el momento en que Husserl no sólo se propone ir a las cosas, a las cosas en general y sin más, sino cuando ha descubierto ya unas cosas más o menos bien determinadas a las cuales ir, así como las razones para ir a ellas... Pero esto es algo que Xolocotzi no se decide a admitir. Para él, creemos inferir, la fenomenología tendría que consistir ya en ese “ejercicio de aproximación sin límites guiado por una idea de acercamiento a la cosa” al que se refiere. Y cree, además, que esto “señala que el conocer en sentido estricto requiere abandonar el terreno presupuesto y transformarse desde aquello que lo fundamenta”. En su tercera sección se propone recordar cómo se lleva a cabo esta transformación en cierto despliegue que ocurre especialmente, según él, en la Sexta Investigación lógica.

Para la postura que su autor defiende, esta sección (§ 3) debió haber sido la más productiva. Es, sin embargo, la más confusa y la más decepcionante. Mucho de lo que expone en ella pudo habérselo ahorrado, pues se trata de doctrinas muy conocidas entre los estudiosos del pensamiento de Husserl (sobre el signo, la señal, la expresión, la intención significativa, el cumplimiento, la esencia cognoscitiva, la plenitud, la síntesis entre intención y cumplimiento, la adecuación, la evidencia...) que pueden muy bien darse por expuestas en el momento de considerar las genuinas novedades que se trata de aportar. Esta superflua exposición desemboca finalmente en una afirmación que ya es algo consabido y a estas alturas muy sobado (con todo y su gran importancia): “De esta forma, el llamado a retroceder a las cosas mismas significaría tender a la evidencia, es decir, estar guiados por el paso de lo mentado a lo evidente”.

Lo interesante empieza cuando Xolocotzi se propone responder a mi “crítica”, según la cual “la evidencia y la intuición, como elementos centrales del lema ‘ir a las cosas mismas’ (...), no son pertenencias exclusivas de la fenomenología, sino de cualquier empresa racional o científica”. Me adelanto a reiterar esta tesis mía y a confesar, abiertamente, que no me he topado todavía (ni me toparé, como veremos, en toda la

conferencia de Xolocotzi) con ninguna raz3n que me convenza de otra cosa. Xolocotzi escribe que yo no excluyo “la posibilidad de que la fenomenolog3a est3 guiada por el mencionado llamado”. Pero la verdad es que no se trata de una mera posibilidad; se trata (además de una vehemente consigna de su fundador) de una verdadera condici3n que la fenomenolog3a debe cumplir si quiere ser cient3fica. “Pero eso ocurrir3a”, termina el p3rrafo Xolocotzi, “como en cualquier otra ciencia y no dice nada de lo determinante de la fenomenolog3a como tal”. Creo que as3 es, en efecto. Pues lo que ocurre es que esa condici3n (supong3mosla bien formulada) es una condici3n racional, y por ello cient3fica y filos3fica, *pero no una condici3n fenomenol3gica*, aunque lleguemos a aclar3rnosla s3lo gracias a la fenomenolog3a. Pero lo interesante, como digo, viene con la respuesta.

Interesante; pero, como tambi3n digo, decepcionante, porque en realidad la respuesta es un enredo. Primero se3ala que “la propuesta husserliana en torno a la fenomenolog3a como ciencia reviste su propio car3cter”; ella no puede ser ciencia explicativa ni emp3rico-descriptiva, y por ello “el punto de partida del retorno a la intuici3n originaria en la evidencia amerita la ejecuci3n de 3sta y la consecuente transformaci3n de la generalidad de la intuici3n y evidencia tradicionales”. ¿Qu3 puede entenderse con esa ejecuci3n de la evidencia, y qu3 con esa transformaci3n? No lo explica lo que sigue: “es decir, la irrupci3n de la exposici3n fenomenol3gica en las *IL* est3 teñida por la aplicaci3n de la m3xima *ir a las cosas mismas*, esto es, ir de lo mentado a lo evidente”. Creo que ya se expuso suficientemente el sentido de la m3xima en esa Introducci3n de la segunda parte de las *IL*. Husserl, desde luego, aplica a la fenomenolog3a misma, como una condici3n de su proceder cient3fico, el principio encerrado en la m3xima. Pero Xolocotzi cree ver mucho m3s que esto. 3l piensa que “Husserl aplica la pretensi3n cient3fica que est3 en juego a la idea de ciencia desde la que parte”. Esto parece que suena igual o muy parecido a lo que afirmo, pero de hecho significa otra cosa: “El ‘ir a las cosas mismas’ es, entonces, de entrada el ir de la idea de ciencia, evi-

dencia e intuición, como meras opiniones infundadas, a la autodación de las mismas, es decir, a su cumplimiento intuitivo”. Esta sería entonces, si entiendo bien, la manera específica como en la fenomenología se cumple, o como en la fenomenología oficial, el llamado a las cosas mismas. Desde luego hay que aceptar que la fenomenología se encuentra en un nivel distinto al de las demás ciencias, y que una parte de su cometido consiste en estudiar y aclarar, en forma reflexiva, la esencia de esos sucesos o comportamientos vivenciales que se llaman ciencia, evidencia e intuición. Hay que aceptar igualmente que en este trabajo de estudio y aclaración la fenomenología tiene que atenerse ella misma a las “cosas mismas” del caso: tales intenciones, tales actitudes, tales daciones, tales síntesis, etc. Pero que en esta ciencia lo que se indague sea la idea de ciencia, en esta teoría la idea de teoría, en estas evidencias e intuiciones las ideas de evidencia y de intuición, no transforma en absoluto la regla metódica (Ir a las cosas mismas) de manera esencial. Esta prescribe: “juzga con evidencia”. ¿Tiene que considerar el fenomenólogo de entrada que esa misma evidencia conforme a la cual está dispuesto a juzgar no es, por ejemplo, más que una “opinión infundada”? Dice Xolocotzi: “De esta forma, el proceder husserliano en la primigenia conformación de la fenomenología consiste en considerar a la evidencia e intuición como meras intenciones y llevarlas a su cumplimiento mediante una modificación en el mentar objetual inicial”. ¿Cómo se hace esto? ¿Cómo se considera a la evidencia como una mera intención? ¿Cómo ocurre esa modificación en el mentar objetual inicial? ¿De qué objetos ha partido la fenomenología y a qué objetos trataría de llegar ahora? Por otro lado, ¿no hay encerrada en esta propuesta un regreso al infinito? No parece haber razón para detener el nuevo programa de considerar, lo que naturalmente se entiende (¡y se vive!) como un cumplimiento, como una mera intención, y lo que naturalmente se entiende (¡y se vive!) como una evidencia, como una opinión infundada. ¿Cuál es la evidencia que puede llevar a cumplimiento una evidencia previa convertida en intención? ¿No habría antes que convertirla en intención a ella misma también? O

la interpretaci3n de Xolocotzi me rebasa, o no hay en ella m3s que un enredo conceptual.

Pero mi opositor en esta pol3mica pretende aclarar esa peculiar transformaci3n postulando una "idea de evidencia de la que se parte" y "que consiste en la adecuaci3n entre la cosa y el pensar", en vista de la cual se conforma, como yo se1alo, "toda empresa cient3fica y no cient3fica". Por su parte, "la transformaci3n que va de lo no evidente a lo evidente en la propuesta husserliana conduce a ver que la evidencia es, m3s bien, la *correlaci3n entre el acto y el objeto*". Y en fin, "lo inadecuado de lo mentado en la relaci3n cosa-intelecto llega a su cumplimiento en el darse mismo de la evidencia como *correlaci3n entre el acto y el objeto*". Ahora bien, es absolutamente cierto que en la fenomenolog3a inicial se llev3 a cabo una aclaraci3n important3sima de la noci3n de evidencia. Seg3n ella, no cabe hablar propiamente de una adecuaci3n del pensamiento con la cosa, o m3s bien, lo que se entend3a por tal adecuaci3n resulta ser, fenomenol3gicamente aclarado, una adecuaci3n entre dos tipos de vivencias, una significativa y otra intuitiva o, mejor, perceptiva, experiencial. La evidencia es la vivencia de la s3ntesis de identificaci3n entre ellas: la identificaci3n, claro, de su objeto, una vez mentado, la otra vez dado, y dado paradigm3ticamente en persona. Esta s3ntesis, en la fenomenolog3a husserliana, no corresponde precisamente a lo que Xolocotzi llama la *correlaci3n entre acto y objeto*. Pero no voy a discutir ahora esto. Para la discusi3n que nos ocupa, es m3s importante advertir que no hay nada que justifique la afirmaci3n de que la idea de evidencia que "constituye", al decir de Xolocotzi, "a toda empresa cient3fica y no cient3fica" (como lo se1alo yo, refiri3ndome a empresas como, por ejemplo, el ajedrez o la jardiner3a...) es aquella idea inicial de evidencia. Las ciencias no se gu3an por las ideas filos3ficas de ciencia o de evidencia (y menos lo hacen las empresas no cient3ficas). La evidencia que buscan y cuya b3squeda las determina como ciencias es la 3nica evidencia que hay, la que siempre se ha vivido o cumplido de la misma manera, independientemente de la irrupci3n de la fenomenolog3a. Pero es tambi3n la que la fenomenolog3a ha venido a aclarar desde sus inicios en

las *IL*. Es, pues, la evidencia que, en las desafortunadas y confusas expresiones de Xolocotzi, ha llegado “a su cumplimiento en el darse-mismo”.

Por su parte, la tradición, sigue Xolocotzi, mentaba a la intuición como “aquello que se da para ser aprehendido” y, como tal, como “aquello que se opone al pensar”. Pero con la fenomenología, esa mención de la tradición llega a cumplimiento como “oposición a la intención”. Y ya no se trata entonces de “una intuición en sentido general, sino de una intuición que Husserl caracteriza con el adjetivo ‘fenomenológica’”. Esto es sencillamente falso. Husserl no le llama fenomenológica a la intuición o a la noción de intuición fenomenológicamente aclarada. Ni este sentido aclarado es un sentido especial, frente al tradicional, oscuro o falso, que seguiría siendo el general. Tampoco sería cierta la insinuación de que la fenomenología opera con ese concepto de intuición “cumplido”, mientras que fuera de la fenomenología sigue imperando el tradicional.

Esa insinuación, que entraña una aberración, queda prácticamente consagrada en el párrafo final de esta sección de la conferencia. Según Xolocotzi, Husserl, “mediante la ejecución fenomenológica del ‘ir a las cosas mismas’ en torno a la evidencia e intuición mentadas o vacías de la tradición, lleva a cabo a la vez una modificación de la idea mentada de ciencia y conocimiento”. Partiendo de una “idea mentada de ciencia con sus parámetros de evidencia e intuición”, sin duda también solamente mentados, llega a “ejecutar la ciencia y el conocimiento en sentido estrictamente fenomenológico”. Lo cual es, por decir lo menos, sumamente extraño. Implica nada menos que la fenomenología sea la única ciencia y el único conocimiento auténticos. Pues, en efecto, la intuición y la evidencia que se dan en los demás conocimientos y ciencias no serían más que una intuición y una evidencia “mentadas”. Esos mismos conocimientos y ciencias serían también solamente “mentados”: no estarían ejecutados en sentido fenomenológico. Tenemos, así, el extrañísimo resultado de que la fenomenología, como conocimiento y ciencia, se apropia para sí con exclusividad de aquellas actividades u operaciones que corresponden a los conceptos que ella aclara en su trabajo. Pero no otra cosa se implica en estas palabras:

As3, decir que la evidencia y la intuici3n corresponden a todo esquema racional e incluso no racional es cierto. Es el punto de partida que corresponde a la actitud natural de la que parte toda fenomenolog3a, e incluso toda filosof3a que, como ya indicamos, no se construye *ex nihilo*. Sin embargo, lo fenomenol3gico no se halla en la actitud natural, en lo mentado, sino en la transformaci3n mediante una evidencia e intuici3n fenomenol3gicas que conducen a una idea radical de ciencia, esto es, el cumplimiento de lo mentado.

El resto de las disciplinas, desdichadamente para ellas, seguir3n funcionando como ciencias no radicales, bajo unos conceptos de intuici3n y evidencia solamente mentados por la tradici3n, pero a3n no cumplidos. De nada les servir3a a las ciencias, por lo visto, suponiendo que tuvieran el desnudo de voltear a mirarlo, el esfuerzo de fundamentarlas que ha hecho la fenomenolog3a de Husserl, ya que solamente ella podr3 hacer uso de la intuici3n y la evidencia fenomenol3gicamente aclaradas.

Como todo esto no s3lo parece, sino que es bastante descabellado, no quisiera tener que achac3rsele a mi interlocutor. Supongamos entonces que no es para tanto..., es decir, que de sus afirmaciones no puede desprenderse esta conclusi3n seg3n la cual s3lo la fenomenolog3a puede hacer uso de la evidencia y la intuici3n fenomenol3gicamente aclaradas; supongamos, incluso, que en todo el planteamiento que desarrolla en esta tercera secci3n de su trabajo en realidad no est3 refiri3ndose a las intuiciones y las evidencias reales, a los conocimientos y las ciencias que hist3ricamente han existido, sino solamente a las ideas o las nociones o los conceptos de intuici3n, de evidencia, de conocimiento, de ciencia, etc. Supongamos, conforme a ello, que lo que este planteamiento afirma es que la fenomenolog3a, en seguimiento de la m3xima "A las cosas mismas", se dedic3 a llevar a cumplimiento, a intuici3n y evidencia, unas ideas de intuici3n, de evidencia, de conocimiento y de ciencia que se encontr3 en la actitud natural de su momento hist3rico, ya que no naci3 *ex nihilo*, como nos recuerda el mismo Xolocotzi. Pero nos asaltan en este punto un buen n3mero de preguntas. 3Hab3a antes de la fenomenolog3a una sola idea, una sola "menci3n", de intuici3n y evidencia, de conocimiento y ciencia, y no, m3s bien, muchas, como hist3ricamente



puede constatarse? Para cumplir con el precepto “A las cosas mismas”, ¿bastaba con llevar una de ellas a cumplimiento? ¿Cuál? ¿La más actual? ¿La mejor acreditada en el momento? Pero más a fondo: ¿qué significa eso de que una idea de ciencia, de conocimiento, etc., sea solamente “mentada”? ¿Y qué significa llevar una idea a cumplimiento? No puede tratarse de una realización de la idea, es decir, de llevar a la realidad lo que sólo se tiene en el pensamiento. Pues si se tratara de esto, había ya en la realidad innumerables ciencias que eran sin duda realización de meras ideas previas de ciencia. El cumplimiento al que el planteamiento se refiere tiene que ser algo así como una intuición en la que la idea (de ciencia, de conocimiento, etc.) que se tenía de una manera inadecuada o borrosa o vaga reluce ahora de modo perfectamente claro. Y sólo así se entiende, por lo demás, que en el proceso esté involucrada una “transformación”, ya que los conceptos de intención y cumplimiento (en la fenomenología de Husserl) no permiten que se cumplan las intenciones falsas. Estrictamente, una idea o una noción meramente mentada no significa lo mismo que una idea o una noción falsa o errónea. Una idea o una noción falsa no puede precisamente llevarse a cumplimiento. Y justamente el proceso de llevar las intenciones a la intuición, el proceso de aclaración de las significaciones o los conceptos mediante la intuición, lo que logra es que los conceptos mismos adquieran un nuevo perfil, se pulan sus aristas, por así decirlo, se rectifiquen en lo que erraban y se confirmen en lo que acertaban. Y todo esto hizo, realmente, la fenomenología husserliana con las ideas de conocimiento, de ciencia, etc. ¿Es este proceso al que se refiere Xolocotzi? Pero si es esto lo que en realidad pretende su propuesta, ¿en qué se distingue esencialmente el camino de la fenomenología de los múltiples análisis filosóficos anteriores de las ideas de ciencia y de conocimiento, etc.? ¿En que tuvo éxito donde los demás fallaron? ¿En que ella sí logró alcanzar una “idea radical de ciencia”? Pero ninguna ciencia se define por sus logros efectivos. ¿Cómo, en qué se distingue realmente la fenomenología con respecto a todas las demás ciencias o filosofías, y en particular con respecto a las demás filosofías

del conocimiento? Antes de continuar, hay que terminar el repaso de la 3ltima secci3n de la conferencia.

En la cuarta y 3ltima secci3n (§ 4) las cosas se aclaran bastante. Lo que se empieza diciendo es que la intuici3n y la evidencia, que son, por cierto, “aquello que se mienta en el llamado a las cosas mismas”, “determinan el proceder en la idea de ciencia de la fenomenolog3a”. No est3 en discusi3n el hecho de que el llamado est3 asociado con la idea de ciencia o incluso con la cientificidad misma de la fenomenolog3a. Tampoco lo est3 el hecho de que en la fenomenolog3a se logran “modificaciones fundamentales” en las ideas de intuici3n y evidencia, que se reflejan en “la idea de ciencia caracter3stica de la fenomenolog3a”. Sin embargo, la exposici3n que hace Xolocotzi de esas modificaciones no puede aceptarse en los t3rminos en que se presenta. Seg3n 3l, la intuici3n se opon3a, en la tradici3n, al pensar, y en la fenomenolog3a se opone m3s bien “a lo mentado, a la intenci3n”. Pero “pensar”, en la usanza de Husserl, no es m3s que un t3rmino no t3cnico para “menci3n” o “intenci3n”. Aqu3 no habr3a entonces modificaci3n alguna. Por otro lado, Xolocotzi afirma que “la evidencia remite a la correlacionalidad”, pero, tambi3n, que “la evidencia no consiste aqu3 [en la fenomenolog3a] en la adecuaci3n entre el intelecto y la cosa, sino entre la intenci3n y su cumplimiento”. La introducci3n de la correlacionalidad tiene su sentido al que me referir3 un poco m3s adelante. A la modificaci3n de la noci3n de adecuaci3n ya me refer3 antes, y ahora s3lo repetir3a que estos hallazgos husserlianos, que son ciertamente fenomenol3gicos, no definen o determinan una evidencia de nueva 3ndole (fenomenol3gica, en la concepci3n de Xolocotzi), sino que s3lo aclaran la esencia de la evidencia que se da en todas partes, en todo conocimiento de la vida cotidiana y en toda ciencia. Simplemente no es verdad que puedan separarse, por su 3ndole o su esencia, una evidencia o un cumplimiento “cient3fico o racional” general, y uno “fenomenol3gico”. Se separan, ciertamente, por sus objetos (y tambi3n por su grado de adecuaci3n o su apodicticidad); pero de esto Xolocotzi no dice una palabra en toda su conferencia (con una salvedad a la que me refiero abajo), porque concederle un objeto determinado de investigaci3n

a la fenomenología significaría precisamente distanciarla de la formalidad vacía de las “cosas mismas” del llamado. Pero, por otro lado, Xolocotzi se ve obligado a distinguir de alguna manera (arbitraria, a mi juicio) la científicidad misma de la fenomenología de la del resto de las ciencias y conocimientos de la tradición porque, de no hacerlo así, no se vería cómo puede ser ella la única y privilegiada encarnación de esa “incansable tendencia a ‘ir a las cosas mismas’”. Entonces, nos dice que “el llamado ‘ir a las cosas mismas’ no señala simplemente un ir al grano en general”, como digamos que piensa quien esto escribe, “sino un estar guiado por la tendencia a la evidencia”. Pero esto equivale a afirmar que la tendencia a la evidencia no ha existido en toda la tradición científica y filosófica hasta el advenimiento de la fenomenología, afirmación que puede descartarse sin más trámite. Es inaceptable, en efecto, que la fenomenología quede definida por su propia revelación (la de la tendencia a la evidencia y la de la esencia de esta evidencia) y que merced a ello resulte ser la única vía legítima a las “cosas mismas”. Sus cosas resultarían ser, a su vez, unas cosas privilegiadas frente a las pobres cosas de las demás ciencias, que no tendrían fuerza de atracción suficiente como para llamar o llevar a nadie hacia ellas. ¡Ah, qué cosas éstas de la fenomenología, tan formales y tan indeterminadas, pero a la vez tan poderosas y atractivas! Qué curioso que ningún fenomenólogo auténtico se canse, dada esa incansable tendencia a “ir a las cosas mismas”, de perseguir unas cosas que sólo fascinan cuando nadie sabe todavía lo que son.

Xolocotzi nos dice también: “El ir al grano de las ciencias o de cualquier comportamiento racional sólo es posible sobre la base de una escisión entre pensar o razón que se dirige a su objeto”. Esto me resulta incomprensible. Si aquí está el meollo del asunto, me declaro derrotado. No puedo ver que ésta sea “la primera presuposición que Husserl cuestiona”, y que “por ello, entonces, la evidencia no consiste aquí en la adecuación entre el intelecto y la cosa, sino entre la intención y su cumplimiento”. Me resisto a creer que Xolocotzi crea que el concepto de evidencia descubierto por la fenomenología sólo es aplicable a la fenomenología. Por ello, cuando

afirma: “Generalizar la intenci3n husserliana a partir de lo establecido es no ver detalladamente su objetivo”, tengo que reconocer que, si eso es verdad, no he visto todav3a ese misterioso objetivo; pero tambi3n, que la generalizaci3n que me parece correcta no parte “de lo establecido”, sino de los an3lisis fenomenol3gicos de la evidencia: son 3stos los que hay que generalizar a cualquier conocimiento y ciencia: es decir, para decirlo una vez m3s, toda evidencia, en todo conocimiento y ciencia, del rango y calidad que sea, es definible en t3rminos de la noci3n fenomenol3gica de evidencia. Y nada m3s. Tambi3n el ir al grano del llamado es una invitaci3n a esa evidencia, y no a otra evidencia (o falsa evidencia o evidencia de intenci3n) de la tradici3n.

La argumentaci3n concluye:

En pocas palabras: Husserl aplica a su idea de fenomenolog3a como ciencia la m3xima de investigaci3n “ir a las cosas mismas” que propone. De esta forma, la propuesta de que la evidencia e intuici3n determinan a toda empresa cient3fica debe ser matizada. 3sta ser3a s3lo la exigencia demostrativa que se lleva a cabo s3lo sobre un suelo ya puesto al descubierto, tal como ya lo hab3a advertido Heidegger en su aprehensi3n de la fenomenolog3a husserliana. As3, el “ir a las cosas mismas”, si se entiende en el sentido que Husserl propone –en cuanto paso del mero hablar a la autodaci3n, o de la intenci3n a su cumplimiento–, entonces s3 debe ser considerado como un rasgo determinante y propio de la fenomenolog3a. Y entonces Heidegger, al destacar esto como la m3xima de investigaci3n de la fenomenolog3a, habr3a tenido raz3n.

Esto resume con claridad la concepci3n de Xolocotzi y consagra sus confusiones. Se le atribuye sin ambages a la fenomenolog3a, como un rasgo determinante y propio, una concepci3n de la evidencia (paso del mero hablar a la autodaci3n, o de la intenci3n al cumplimiento) que ella, la fenomenolog3a, revela en la esencia misma de la evidencia, y que por lo tanto hay que atribuir, pese a Xolocotzi, a toda evidencia concreta, dentro y fuera de la fenomenolog3a. Pero adem3s, 3cu3l puede ser esa vieja evidencia que en las ciencias no fenomenol3gicas funciona como una “exigencia demostrativa que se lleva a cabo s3lo sobre un suelo ya puesto al descubierto”? 3Qu3 suelo es 3ste? Aqu3 resuena, naturalmente,

la estipulación heideggeriana que decía que una cosa era “investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo (la exigencia de una labor demostrativa)” y otra aparentemente muy distinta era “recuperar y asegurar ese suelo (la exigencia de poner el suelo al descubierto)”. Sólo “la segunda de ellas es la exigencia de *poner fundamento* y por ello incluye la primera”. A esto, creemos, se atiene a pie juntillas Xolocotzi. Pero si no nos dejamos seducir o amedrentar por el gran seductor y amedrentador que era el taumaturgo de la Selva Negra, todo el falso teatro, con todos sus suelos y entresuelos, se deshace con una sola pregunta: en el esfuerzo o en el intento, o en el camino, de recuperar y asegurar ese suelo, en la tarea de ese poner fundamento, ¿cómo hemos de proceder, con los pies puestos en el suelo o caminando sobre las nubes? Pero ni Heidegger ni Xolocotzi se dignan responder preguntas tan sencillas como ésta.

Ahora bien, muy curiosamente, en la misma conferencia se da un lugar insospechado a una caracterización de la fenomenología distinta de la que predomina en el texto: no sólo más justa con ella y con sus intenciones reales, sino mucho más adecuada para aproximarla a la máxima “A las cosas mismas”. Una inspección sumaráisima de esa caracterización puede hacer ver lo que está realmente en el fondo de todo este asunto. En una nota al pie, la 46, del texto de su conferencia, Xolocotzi transcribe un fragmento de una semblanza de la filosofía de Husserl redactada por Fink, pero autorizada por Husserl mismo y publicada en el *Diccionario de filósofos* editado por Hauer, Ziegenfuss y Jung en 1937, fragmento que dice así:

Si consideramos las *Investigaciones lógicas* como un todo, encontramos en ellas el modo correlativo de observación en un nivel que, en contraposición a la *Filosofía de la aritmética*, presenta un gran y determinado avance. En general, es preciso notar la característica fundamental de esta “fenomenología” que extrae todas las aseveraciones sólo a partir de la intuición puramente inmanente e impide sobrepasar esta esfera de autodación intuitiva.<sup>20</sup>

Xolocotzi, es cierto, hace referencia a la “correlación entre acto y objeto”, aunque insertándola en una interpretación que a mi juicio es insostenible;

pero se olvida de la especificaci3n de que en la fenomenolog3a tiene un papel fundamental, esencial, la intuici3n *puramente inmanente*. Pero esta especificaci3n no puede obviarse, como si se tratara de algo secundario o accesorio. Es en esta inmanencia en la que se revela o incluso en la que “ocurre” aquella correlaci3n. Y una vez puesta de manifiesto esta “intuici3n puramente inmanente”, inseparable del “modo correlativo de observaci3n”, como la caracter3stica fundamental de la “fenomenolog3a”, la pregunta que hay que plantearse (y que Xolocotzi debi3 haber planteado porque es la que m3s plausible puede hacer su posici3n) es la siguiente: 3cu3l es el v3nculo entre ese “partir de la intuici3n puramente inmanente” y el “ir a las cosas mismas”? La m3xima “A las cosas mismas” no indica otra cosa que esto: “en la construcci3n de tu conocimiento, de tu ciencia, atente a la intuici3n, a la evidencia”. Por su parte, la fenomenolog3a recomienda m3s bien (a quienes han de ponerla en pr3ctica): “atente a la intuici3n puramente inmanente”. 3Puede obtenerse esta 3ltima prescripci3n a partir de la primera? 3sta es la cuesti3n frente a la cual se dividen en realidad nuestras posiciones (aunque sospecho que Xolocotzi no lo tiene claro todav3a). Yo he sostenido la independendencia de ambas prescripciones, aunque he reconocido, y vuelvo a reconocer ahora, que Husserl sin duda pensaba que ese acudir a la intuici3n inmanente (a fin de cuentas, reflexi3n y experiencia de la vida de conciencia trascendental) era la mejor o la m3s radical manera de cumplir la primera prescripci3n, la de la m3xima “A las cosas mismas”. Pero eso no obsta, a mi juicio, para que ambas prescripciones sean diferentes e independientes. Las “cosas” de la correlaci3n intencional que se descubren en la intuici3n inmanente son ya unas cosas determinadas, y no las cosas cualesquiera de la m3xima. De nuevo: la fenomenolog3a tiene como objeto cualquier fen3meno, pero s3lo modificado de cierta manera, y esto quiere ahora decir: “visto en el puesto que le corresponda en esa intuici3n inmanente”. Y esto no es ya cualquier cosa. Estas son ya las cosas de la fenomenolog3a.

Pero el mismo Xolocotzi pone como ep3grafe de su conferencia –tal vez sin darse cuenta de lo destructiva que es para su propia posici3n, 3y

para la de Heidegger!— una sentencia de Heidegger que corrobora que lo verdaderamente importante para la definición de una filosofía científica son precisamente *las cosas a las que hay que volverse*, y no ese abstracto y formal volver a las cosas por más mismas que sean:

En su generalidad expresa, formal, “la máxima ‘ir a las cosas mismas’” es principio de *cualquier* conocimiento científico; la cuestión, sin embargo, es precisamente *cuáles son las cosas* a las que debe volverse la filosofía si quiere ser investigación científica —¿a qué cosas mismas?

Husserl propone que esas cosas deben ser las que se intuyen y se conocen en aquella intuición inmanente, guiada por la orientación que aporta ese “modo correlativo de observación” al que Fink se refería. Por mi parte, me sumo en términos generales a esa propuesta. Xolocotzi no propone ningunas cosas, pero a pesar de eso parece creer que el llamado a las “cosas mismas”, a unas cosas mismas perfectamente indefinidas, es suficientemente rico como para que no se restrinja al “ámbito estrictamente epistemológico”, sino que se posibilite “su ejecución en otras regiones” (cuáles regiones son éstas, queda en el secreto), y para que “tanto el mismo Husserl como la tradición posthusserliana, especialmente a partir de su brillante alumno Martin Heidegger” hayan “explotado estas posibilidades”, gracias a lo cual “la fenomenología ha llegado a ser la filosofía de nuestra época”.

Cuando no se está dispuesto a definir o delimitar las cosas que se van a estudiar, las posibilidades son en efecto infinitas. Pero debo decir que la “generalidad formal” de la máxima no da ni para caracterizar a la fenomenología ni para generar ninguna riqueza real o potencial. Las palabras hermosas sobre la dudosa realidad de la fenomenología no le crean un futuro más promisorio. Ya veremos en seguida, en la tercera parte de este trabajo, cómo el mismo Heidegger se debate con la cuestión de la determinación de las cosas de la fenomenología. Pero hay que desengañarse, por lo pronto. La fenomenología tenía para Husserl unas cosas muy concretas y determinadas a las cuales ir o volver, y estas cosas no le parecieron enteramente satisfactorias a su brillante alumno. Éste

propuso otras, que tambi6n era concretas y determinadas aunque se llamaran “ser” o “aquello que es ser”, o cosas por el estilo, y a la vez crey6 oportuno, en un momento de franca confusi6n, reivindicar la m6xima “A las cosas mismas” como m6xima fenomenol6gica, y se lanz6 a un esfuerzo de antemano desesperado por hacerla utilizable en una definici6n de fenomenolog6a o de m6todo fenomenol6gico orientada por esas nuevas cosas. Que el esfuerzo era desesperado lo vamos a tratar de demostrar en la tercera y 6ltima parte de este trabajo, en la que tambi6n haremos ver que la noci6n de fenomenolog6a que subyace a la pr6ctica genuinamente fenomenol6gica de Heidegger se halla en la misma l6nea tem6tica que la noci6n husserliana de fenomenolog6a, la cual tiene como centro la noci6n de intencionalidad. El ambiguo reconocimiento que el mismo Heidegger hace de este hecho no ha contribuido realmente a una aclaraci6n decisiva de la noci6n de fenomenolog6a. Pues la fenomenolog6a, entre tanto, o el movimiento fenomenol6gico, para no levantarle falsos a nadie, ha seguido a pesar de todo sumido en la indefinici6n, en la desuni6n y en la m6s triste y tr6gica equivocidad. ¿A esto es a lo que nos ha llevado el camino a las cosas mismas? ¡Ah, qu6 cosas 6stas tan veleidosas!...

### 3. Examen de la caracterizaci6n de la fenomenolog6a en los *Proleg6menos para una historia del concepto de tiempo*

En los primeros tres p6rgrafos del Cap6tulo II del curso (cap6tulo titulado “La fenomenolog6a: descubrimientos fundamentales, principio y explicaci6n del nombre”), Heidegger ha expuesto precisamente los que llama descubrimientos de la fenomenolog6a (y aqu6 por fenomenolog6a hay que entender simplemente la fenomenolog6a hist6rica, la que se ha desarrollado con ese nombre en la historia reciente de la filosof6a en Alemania), que son estos tres: la intencionalidad, la intuici6n categorial y el *apriori*. Aunque los tres se dicen fundamentales, hay entre ellos una relaci6n seg6n la cual los posteriores no se entienden m6s que sobre la base de los anteriores, y por lo tanto el primero de ellos tiene respecto de los otros una “significa-



ción fundamental”.<sup>21</sup> Pero a pesar de esta significación fundamental, Heidegger no hace explícito que ese primer tema no es precisamente el descubrimiento que ha hecho una disciplina fenomenológica que ya estuviera antes constituida (y definida) como tal, sino que en muy buena medida el hallazgo de la intencionalidad como estructura vivencial en que algo se manifiesta, y de su posible alcance en la comprensión del conocimiento y del ser, es el que pudo dar lugar a su constitución misma como disciplina. Así, si ahora él puede decir que “No es que *además* de fenomenología haya ontología, sino que *la ontología científica no es otra cosa que fenomenología*”,<sup>22</sup> ello se debe a que todo ente, y todo ser, sólo pueden entenderse en relación con las vivencias en que se manifiestan. Heidegger prefiere, en cambio, comenzar, en el § 8, la caracterización de la fenomenología en atención a su principio. Este principio no es otro que la máxima en torno a la cual ha girado toda esta discusión. La caracterización empieza por ello afirmando: “La máxima fenomenológica dice ‘a las cosas mismas’...” (103). Este es el núcleo mismo del tópico que he venido combatiendo. Pero aunque con afirmaciones como éstas haya colaborado a confundir a mucha gente, Heidegger tiene las cosas bastante claras. “El que, expresando esa máxima algo obvio, sin embargo, fuera necesario hacer de ella el grito de batalla explícito contra ese tener ideas que flotan en el aire refleja justamente la situación de la filosofía” (104). Esa situación de la filosofía no puede ser otra que la situación histórica que Husserl encontró en su momento y a la vista de la cual consideró indispensable lanzar ese llamado “A las cosas mismas”. Creo que no es una arrogancia mía ver en esta frase de Heidegger una corroboración más de una de mis tesis en esta discusión: la de que la máxima obedecía, precisamente, a una situación histórica. Pero la coincidencia de Heidegger con mis tesis (o la de mis tesis con las de Heidegger) es todavía mayor: él dice en seguida que “de lo que se trata es de definir con mayor precisión esa máxima. En su generalidad expresa, formal, es principio de *cualquier* conocimiento científico” (104). Se sabe que esto está también reconocido, aunque con cierta ambigüedad, en el famoso § 7 de *SyT*, donde Heidegger atribuye esa afirmación más

bien a un posible objetor de esa peculiar caracterizaci6n, mediante la m6xima, de la fenomenolog6a. En estas lecciones su reconocimiento es mucho m6s claro. A mi juicio, deb6a bastar con esa constataci6n para dejar de llamar “fenomenol6gica” a la m6xima, pues 6sta, como tal, nunca se expres6 de otro modo que con esa generalidad formal. As6, respecto de “*cualquier* conocimiento cient6fico” (geometr6a, biolog6a, paleontolog6a, etc.) puede decirse exactamente lo mismo que Heidegger dice en seguida respecto de la filosof6a (por un momento no diferenciando entre filosof6a y fenomenolog6a): que “la cuesti6n, sin embargo, es precisamente *cu6les son las cosas* a las que debe volverse la filosof6a si quiere ser investigaci6n cient6fica –¿a qu6 cosas mismas?–” (104). No he afirmado en toda esta discusi6n otra cosa, y me parece que no puede honestamente afirmarse otra cosa. La m6xima, la m6xima expresa, esto es, tal como fue enunciada por Husserl, no define ni caracteriza por s6 sola a la fenomenolog6a, justamente debido a su car6cter meramente formal: solamente tiene el prop6sito de adscribir a la fenomenolog6a (o a la filosof6a, si mantenemos tambi6n la indistinci6n por el momento) a la gran empresa cient6fica, y es as6 un llamado equivalente al que m6s tarde desarroll6 con c6mulo de detalles en el ensayo *La filosof6a como ciencia rigurosa*.

No representa a mi juicio ninguna complicaci6n en esto, y ninguna verdadera novedad en el an6lisis de la m6xima seudofenomenol6gica de cuyo sentido se trata, el que Heidegger se6ale que en ella se escucha aquella “doble exigencia” a la que ya hemos debido referirnos en la secci6n anterior. Es decir, no es nada particularmente interesante que a la exigencia de “investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo” se le agregue la de “recuperar y asegurar ese suelo”, aunque esto haya que hacerlo “en primer lugar” (104); pues esta segunda exigencia tampoco puede concernir exclusivamente a la fenomenolog6a: cada ciencia parte de una delimitaci6n previa de su campo de estudio, as6 sea t6cita, as6 le falte plena conciencia filos6fica, ontol6gica o fenomenol6gica. En todo caso, la recuperaci6n y aseguramiento del propio suelo que haga la fenomenolog6a (o la filosof6a) no ser6 la misma que hagan otras disciplinas, porque pre-

cisamente dependerá de las “cosas mismas” a las que haya de dirigirse, de *sus* cosas mismas. Tampoco se altera este panorama por el hecho de que la recuperación y el aseguramiento que haga la fenomenología de su propio suelo, o el mismo trabajo fenomenológico realizado sobre el mismo, deba tener consecuencias importantes para las demás ciencias y sus propias delimitaciones de sus campos y de sus métodos. Pues esto concierne ya, precisamente, a la naturaleza de las cosas propias de la fenomenología, no a su obligación formal de guiarse por ellas. En todo caso, esa vinculación entre las cosas y el suelo o el campo de investigación es explícita también en las lecciones de Heidegger. Por eso la pregunta que inmediatamente se plantea es la de “cuáles son las cosas que aquí se recogen”. ¿Cuáles son, pues, las cosas de la fenomenología?

Las cosas de la fenomenología las ha nombrado ya Heidegger en los párrafos anteriores de sus lecciones al narrar los descubrimientos de la fenomenología, y sobre la base de esta exposición puede ahora decir lo siguiente: “El campo de cosas de la investigación fenomenológica es, por lo tanto, la *intencionalidad en su apriori*, tomándola en la doble dirección de la *intentio* y del *intentum*” (106). En efecto, aunque haya sido con la mira puesta en la construcción de una lógica científica y en el develamiento del horizonte que habría de dar unidad a sus objetos, lo que la fenomenología descubre es que “La intencionalidad no es sino *el campo fundamental* en que se encuentran dichos objetos: la totalidad de las actuaciones y la totalidad de lo ente en su ser” (105). Por ello, finalmente, se reconoce que “la aclaración del significado de la máxima fenomenológica a partir de su concreción fáctica en los inicios de la fenomenología nos lleva a la siguiente definición de dicha actividad de investigación: *la fenomenología es descripción analítica de la intencionalidad en su apriori*” (106-107). Mi coincidencia con Heidegger es máxima en este punto. Las “cosas” de la fenomenología, sus “cosas mismas”, si se quiere, son las inherentes a la intencionalidad, entendida, además, y esto no es poca cosa, como Heidegger mismo la entiende en las mismas lecciones: como “una estructura de las vivencias en cuanto tales” (47).

Sin embargo, no hay que apresurarse a suponer que 3sta es la noci3n de fenomenolog3a que Heidegger en verdad adopta definitivamente y de manera expresa. Recu3rdese que esta caracterizaci3n ha sido hecha “a partir de su concreci3n f3ctica en los inicios de la fenomenolog3a”. Pero esa concreci3n f3ctica misma, es decir, la fenomenolog3a como la ha entendido y practicado Husserl hasta, m3s o menos, 1925, que es la fecha de estas lecciones de Heidegger, va a ser sometida a cr3tica, y uno de los resultados de esa cr3tica ser3 que esa misma caracterizaci3n de la fenomenolog3a quedar3 puesta en entredicho, si no abandonada enteramente. Pero al menos de momento, el hecho de que con la intencionalidad se alcance el “verdadero campo de inter3s” de la fenomenolog3a, con el *apriori* se alcance el punto de mira, y con la intuici3n categorial “el modo originario de aprehensi3n” de las estructuras de la intencionalidad, el “modo de tratamiento” y el “m3todo” del trabajo de investigaci3n, este hecho significa que “por primera vez desde los tiempos de Plat3n, recupera la filosof3a el suelo real sobre el que poder realizar su cometido, puesto que existe ahora la posibilidad de investigar las categor3as” (108). No parece poca cosa.

Ahora bien, ya en la caracterizaci3n de la fenomenolog3a que hace Heidegger (en el § 9. *Aclaraci3n del nombre de fenomenolog3a*), se siente una ambigüedad o una tensi3n muy considerable, pues mientras que, por un lado, la aclaraci3n etimol3gica conduce a expresar o sostener un sentido meramente formal del nombre, sentido segün el cual 3ste vendr3a a coincidir con la m3xima “A las cosas mismas” (y en esto Heidegger es muy expl3cito: “la m3xima de la investigaci3n fenomenol3gica –A las cosas mismas– no hace en el fondo sino repetir lo que dice el nombre de ‘fenomenolog3a’. Ahora bien, eso quiere decir que el t3tulo de fenomenolog3a se distingue de los dem3s nombres de ciencias –teolog3a, biolog3a, etc.– esencialmente porque no dice *nada acerca del contenido de cosa* [*Sachhaltigkeit*] del objeto de inter3s de la ciencia, sino que precisamente s3lo dice acerca de –y haciendo hincapi3 en– el *c3mo*, la manera como se trata algo, y debe tratarse, en dicho trabajo de investigaci3n. As3 pues,

fenomenología es un título ‘*metódico*’, puesto que es la denominación de la manera de proceder, de captar y definir aquello que sea el asunto de la filosofía” (115)), por otro lado Heidegger sigue diciendo que “La fenomenología se ocupa –tal es el resultado de la investigación anterior– de la intencionalidad en su apriori” y que “Las estructuras de la intencionalidad en su apriori son los fenómenos; es decir, las estructuras de la intencionalidad en su apriori delimitan los objetos que en este trabajo de investigación deben hacerse en sí mismos presentes y explicarse en esa presencia” (115). ¿Cómo puede explicarse esto? ¿Cómo es posible a la vez mantener la máxima en su generalidad formal y asignarle a la fenomenología un asunto, una cosa, bien determinada, específica, material, como la intencionalidad?

Debe reconocerse, para evitar aquí un posible malentendido, que la tensión mencionada puede surgir solamente cuando la intencionalidad y sus estructuras se toman como el objeto mismo, como la cosa de la fenomenología, pero no se presenta (o no se presenta de la misma manera) cuando se toman como los medios, los métodos o los cauces mediante los cuales aparecen (o habrá que hacer aparecer) o se manifiestan (o habrá que hacer que se manifiesten) las verdaderas cosas –éstas sí todavía formales e indeterminadas, todavía cualesquiera cosas– de la investigación fenomenológica. Habría que distinguir –y la falta de esta distinción es lo que generaría la tensión mencionada– entre una fenomenología fundamental o general entendida como investigación de la intencionalidad y sus estructuras, de la fenomenicidad misma, de lo que significa ser fenómeno, etc., y múltiples posibles fenomenologías especiales o particulares que estudiarían precisamente los fenómenos particulares. La caracterización de estos fenómenos, los auténticos objetos de estudio de las diversas investigaciones o disciplinas fenomenológicas, no deja de ser formal: “El rótulo de ‘fenómeno’ nada dice acerca del ser del objeto en cuestión, sino que sólo nombra su *modo de comparecencia*” (115). Todo, cualquier cosa, puede ser o hacerse objeto de investigación fenomenológica, es decir, *fenómeno*, con tal que su modo de ocurrencia o de comparecencia quede bien ceñido y deli-

mitado por las “estructuras de la intencionalidad en su apriori”.<sup>23</sup> Pero si es cierto que estas mismas estructuras “son los fen3menos”, la ambigüedad y la tensi3n no pueden eludirse.

Por el momento (es decir, en la caracterizaci3n de la fenomenologí a con la que Heidegger concluye su “Aclaraci3n del nombre de ‘fenomenologí a’” en el § 9), esta tensi3n y esta ambigüedad no se resuelven y sobre la noci3n de fenomenologí a pesa en realidad una inc3moda inc3gnita. De hecho, la cuesti3n no se resuelve, y la inc3gnita permanece, a lo largo de toda la Parte Preparatoria de las lecciones, que se titula precisamente “Sentido y cometido de la investigaci3n fenomenol3gica”, y en la cual la fenomenologí a recibe una atenci3n sostenida durante tres bien nutridos capítulos. Es cierto que durante todo el Capítulo III de esa Parte, ya en la “Crítica inmanente a la investigaci3n fenomenol3gica” (§ 11), y m3s en las dos exposiciones de las omisiones en esa investigaci3n –la de la “cuesti3n del ser de lo intencional” (§ 12) y la de la “cuesti3n acerca del sentido del ser mismo y del ser del hombre” (§ 13)–, la llamada “m3xima” o “principio” “fenomenol3gico” se asume como el principio que da la directiva hacia la pregunta por el ser y el sentido del ser y, por ende, como el principio que la fenomenologí a precisamente ha traicionado. Así, en el § 11 se dice: “La elaboraci3n de la conciencia pura en cuanto campo tem3tico de la fenomenologí a *no* se ha realizado [esto se refiere, naturalmente, a las investigaciones de Husserl] *fenomenol3gicamente, volviendo a las cosas mismas*, sino siguiendo una idea tradicional de la filosofí a” (140); en el § 12 se afirma que en la fenomenologí a [la de Husserl, nuevamente] “rige el m3s fundamental de los malentendidos”, que consiste en aplicar la concepci3n de que “la ideaci3n debe prescindir de la individuaci3n real”, de que “el qu3 de todo ente ha de determinarse prescindiendo de su existencia”, al ente “*cuyo qu3 {es} precisamente ser y nada m3s que ser*”, y rige en ella “por raz3n de su entrega a la tradici3n” (143), lo que ocurre una vez m3s, a no dudarlo, por su ignorancia de las cosas mismas. Y en el § 13, finalmente, concluye todas las consideraciones críticas diciendo muy explícitamente lo siguiente:

La reflexión crítica nos ha hecho ver que *también la investigación fenomenológica se balla bajo el hechizo de una vieja tradición y precisamente allí donde se trata de caracterizar del modo más originario lo que es su asunto más peculiar –la intencionalidad–*. La fenomenología viene a caracterizar lo que es su cosa, el asunto suyo más peculiar, *contraviniendo* su principio más propio, esto es, no a partir de las cosas mismas, sino de un prejuicio tradicional que se ha convertido en algo dado por supuesto (...). Así pues, la fenomenología, en la tarea fundamental de caracterizar su campo más propio, ¡resulta ser *no fenomenológica!* –es decir, ¡resulta ser *pretendida, falsamente fenomenológica!* (163)

Adviértase cómo, en un mismo párrafo, se señala la intencionalidad como el asunto más peculiar y el campo más propio de la fenomenología, y a la vez se señala el partir de las cosas mismas como su principio más propio. Si la fenomenología resulta ser no fenomenológica, no es siquiera porque no estudie la esencia o el apriori de la intencionalidad, sino porque no la estudia aclarándose, o al menos cuestionándose, acerca de su ser mismo (el *ser* de lo intencional), y tampoco acerca del *ser* sin más o en general, “*el ser, con miras a lo cual*” se han establecido en fenomenología las distinciones de ser que se han establecido. Y es así que, como seriamente sospechamos ahora, es este ser el que es tomado como la cosa de la fenomenología, y ya no, como veníamos creyendo, la intencionalidad misma. Pero a pesar de todo ello, y aunque ya sepamos que la fenomenología en su concreción histórica (Husserl y también Scheler) no ha sido auténticamente “fenomenológica”, la Parte preparatoria, como hemos dicho, no resuelve explícitamente la cuestión de la fenomenología. La cuestión queda en vilo hasta la Parte principal del curso.

Naturalmente, puede preguntarse si Heidegger no debiera haberse también él atendido en su juicio a las cosas mismas, es decir, precisamente a esa concreción histórica de la fenomenología que hasta 1925 ha sido la única fenomenología real, existente, y haber tomado de ella el concepto de fenomenología, en vez de querer imponerle una noción que sólo surge de su manera enteramente personal, y a mi modo de ver caprichosa, de interpretar la máxima de “Ir a las cosas mismas”. ¿Qué sucedería si él mismo aceptara esa caracterización de la fenomenología

que con tanta propiedad ha expuesto en su cap3tulo II, a saber, “anal3tica descriptiva de la intencionalidad en su apriori”? Posiblemente (esto no lo vamos a decidir aqu3) muchas o algunas de sus cr3ticas a la fenomenolog3a hist3rica se mantendr3an, y se podr3a seguir acusando a la fenomenolog3a husserliana y scheleriana de muchas cosas; pero al menos no de que fueran antifenomenol3gicas. Posiblemente la cuesti3n del ser sea la aut3ntica cuesti3n de la filosof3a, o de la metaf3sica o de la ontolog3a. Posiblemente, sin embargo, no sea 3sta la cuesti3n inicial o fundamental de una fenomenolog3a que se entiende como “anal3tica descriptiva de la intencionalidad”, o posiblemente esta fenomenolog3a tenga otras razones para no abordar esa cuesti3n del modo como Heidegger considera adecuado abordarla. Pero no vamos a discutir esto. S3lo quiero se3alar que no resulta muy justo para una posici3n filos3fica juzgarla a partir de una caracterizaci3n suya que ella no puede aceptar como propia (la de “Ir a las cosas mismas”), y menos cuando durante esa cr3tica se mantiene, solapadamente, la idea de que se est3 respetando la caracterizaci3n que dicha posici3n acepta y conforme a la cual ha actuado hist3ricamente.

Demos un paso m3s. El § 14, primero del Cap3tulo I de la Secci3n primera de la Parte principal del curso, comienza reiterando, en cuanto a lo que nos concierne, que la intencionalidad es el tema de la fenomenolog3a; pero tambi3n que a la fenomenolog3a le ha faltado una “explicaci3n previa, originaria del ser de lo intencional”, as3 como “acometer” la “tarea previa y b3sica de plantear la cuesti3n acerca del sentido del ser en cuanto tal”. Ahora bien, estas dos cuestiones “debe plantearlas la propia fenomenolog3a, si quiere atender al sentido de su principio m3s propio” (169), principio que no es otro que la m3xima que se discute. Todav3a m3s adelante, afirma esto: “El propio cuestionar fenomenol3gico, siguiendo su impronta m3s3ntima, nos lleva a la cuesti3n acerca de lo intencional y, sobre todo, a la cuesti3n acerca del sentido de ser en cuanto tal” (170). Si en todo esto entendemos que las cosas mismas de la m3xima est3n, por decirlo as3, representadas (pero tambi3n, no hay que ignorarlo, materializadas, desformalizadas) por ese “ser” o por el “senti-



do del ser”, nos daremos cuenta hasta qué punto siguen imperando aquí la ambigüedad y la tensión en la caracterización de la fenomenología. Pero éstas terminan ya pronto. Tras recordar algo que ya había sido establecido durante el examen etimológico del término de “fenomenología”, a saber, que “lo que sabemos es que la fenomenología de entrada es el *puro concepto de un método*, que sólo indica el *cómo* de la labor de investigación” (171) (algo en lo que, por cierto, también se insiste en el § 7 de *SyT*), Heidegger por fin admite lo siguiente:

Ahora bien, al venir determinada la fenomenología también por su tema (la intencionalidad), no deja de ser cierto que ahí subyace una decisión previa acerca de cuál, entre la multitud de lo ente, ha de ser justamente su tema. Por qué precisamente la intencionalidad es algo que no se ha expuesto con fundamento y razón. Simplemente se ha relatado que de hecho desde que apareció la fenomenología, y en su posterior desarrollo, la intencionalidad ha sido el tema fundamental. La indagación crítica anterior nos ha conducido más allá de dicho tema (171).

Llegaremos a ver por qué el hecho de pasar más allá de dicho tema no significa también, ni siquiera para Heidegger, pasar más allá de la fenomenología. Entender esta circunstancia nos llevará a entender el “fundamento y razón” que aquí se echa de menos. Pero que aquí se eche de menos, es decir, que se reconozca expresamente que no ha habido fundamento o razón para haber elegido a la intencionalidad como el tema de la fenomenología, significa que la noción misma de fenomenología sigue en vilo, y sobre todo, sigue afectada de la tensión y la ambigüedad que le produce su presunta definición desde su “principio”, el de “Volver a las cosas mismas”. Por lo demás, la fenomenología tampoco habrá de ser abandonada aunque, sorprendentemente, se acepte ahora algo que a nosotros nos ha resultado totalmente claro desde el inicio de nuestra confrontación con Heidegger en relación con este tema de la noción de la fenomenología: a saber, que también “la cuestión acerca del ser en cuanto tal” “es ya una cuestión determinada” (171). Esto merece ser subrayado: significa, sin asomo de duda, que la cuestión del ser, en cuanto tema o en cuanto determinación metodológica, no viene ella tampoco prescrita por

la famosa “máxima fenomenol6gica”. O dicho de manera más clara: que, en plena conformidad con Heidegger, “Ir a las cosas mismas” no equivale a “Ir al ser en cuanto tal” ni a “Ir al sentido del ser” ni a nada semejante. Pero a pesar de haber logrado esta claridad, Heidegger no se arredra. Para decidir si esta cuesti6n del ser en cuanto tal sigue verdaderamente la máxima fenomenol6gica, a él solamente le interesa que, “en cuanto cuesti6n científica” no sea “todavía un prejuicio”, no presuponga “algo dogmático” (171). Aquí hay que citarlo de nuevo:

Ahora bien, la cuesti6n acerca del ser en cuanto tal es –expuesta de modo suficientemente formal– la *más universal y vacía*, y, con todo, quizás también la *más concreta* que el cuestionar científico pueda en absoluto plantear. *Es una cuesti6n que se dirige a todo ente*; no tiene por qué ser la intencionalidad. Tampoco tiene por qué ser un ente –el tema de una ciencia–. La cuesti6n acerca del ser en cuanto tal es algo que sólo se logra cuando el cuestionar est guiado por un cuestionar hasta el final [*Zu-Ende-Fragen*], o por un inquirir en el inicio [*in den Anfang Hineinfragen*], es decir, cuando viene determinado por el principio fenomenol6gico –las cosas mismas–, asumido en un sentido radical: *propiciar que se vea lo ente, en cuanto ente, en su ser* (172).

Qu decir a esto? Sólo una cosa: si esta máxima –A las cosas mismas– es en efecto el principio fenomenol6gico, y cuando se asume radicalmente apunta a la cuesti6n del ser en cuanto tal, entonces, si es cierto que las investigaciones fenomenol6gicas en su concreci6n histórica (Husserl y Scheler) no se han atenido de hecho a ese principio, pues se han detenido en la intencionalidad y en otros asuntos que no se identifican con el ser en cuanto tal, no se ve qué raz6n haya para seguirle llamando fenomenología a esas investigaciones. Por qué el análisis descriptivo de la intencionalidad en su apriori pudo valer alguna vez, así sea provisional y acriticamente, como fenomenología? Quizá nunca hubo para ello “fundamento y raz6n”. Aquello que de hecho apareci6 en la historia y cuyo relato nos ha presentado Heidegger, se llamaba ciertamente “fenomenología” a sí misma; pero de hecho no era más que análisis descriptivo de la intencionalidad, algo que ya se ha visto que no merece ese nombre. Tal parece, además, que Heidegger podría haber llegado a esta última caracterizaci6n

de la fenomenología (por lo que a este curso se refiere) a partir del relato de la historia de cualquier otra disciplina, ya que la intencionalidad no tiene como tema ningún privilegio o ventaja sobre ningún otro, pues no lo tiene tampoco como ente. La cuestión del ser “se dirige a todo ente; no tiene por qué ser la intencionalidad”. Pero entonces, estamos obligados a preguntar: ¿nunca tuvo que ser la intencionalidad? Cuando Husserl pronunció ese célebre llamado “A las cosas mismas”, ¿pudo haberse dedicado acto seguido a estudiar, por decir algo, la polimerización estereoespecífica del isopreno, que es también un ente con un ser, una cosa a la cual acercarse? ¿Y pudo además –¿por qué no?– llamarle fenomenología a ese estudio, a partir del cual Heidegger habría podido después, “por vía fenomenológica” (172), extraer “la cuestión fenomenológica fundamental acerca del ser en cuanto tal” (174), y con ello una auténtica fenomenología? ¿O está Heidegger más bien utilizando una retórica capciosa y generando un suspenso que se tomará demasiado tiempo en resolver? ¿O son las cuestiones, las cosas mismas, realmente tan embrolladas que lo único que ahora se puede declarar son las siguientes palabras del curso?

Así como los fenómenos no se dan sin más, sino que es cometido de la investigación el descubrirlos, así tampoco se puede definir de golpe y definitivamente el concepto de la fenomenología. Nuestra reflexión crítica ponía justamente en cuestión si el campo temático de la fenomenología se halla suficientemente determinado. Pero al mismo tiempo con eso se decía que también el modo de tratar el tema quedaba modificado al radicalizarse la concepción del campo temático. Asimismo, con la reflexión crítica se nos vuelve insegura la definición anteriormente dada de la fenomenología en cuanto descripción de la intencionalidad en su apriori. Acaso se modifique el método de la “descripción analítica del apriori” con la caracterización originaria de la intencionalidad y sobre todo con la concepción fundamental de su ser (174-175).

No hay que pensar, aunque esto podría inferir una lectura superficial, que la definición anteriormente dada de la fenomenología no sólo se ha vuelto insegura, sino que ha quedado totalmente destruida. De hecho habrá que esperar el resultado de las modificaciones posibles que se operarían en una investigación fenomenológica bien encaminada y que

Heidegger sigue enumerando, y que sigue enumerando, no hay m1s remedio, sobre la base de los conceptos de la fenomenolog1a hist3rica, si bien pensando justamente en su modificaci3n y radicalizaci3n.

En 1ltima instancia se modifica tambi3n la divisi3n tradicional de la fenomenolog1a en diferentes grupos de investigaci3n, como son los que se dedican a la fenomenolog1a de los actos, de las cosas y de las relaciones (...). Captando y concibiendo de modo m1s preciso ese ente que tiene el car1cter de lo intencional, llegaremos a ver el triple fundamento o base de esta diferenciaci3n [entre *intentio* e *intentum*] y, vi3ndolo, a superarlo (...). Con la concepci3n m1s radical del ser se modificar1 el concepto de apriori, pero a la vez tambi3n el sentido de la captaci3n del apriori, la ideaci3n (175).

Nada escapa a esta general superaci3n:

con esa caracterizaci3n m1s precisa del campo tem1tico se concebir1 de modo m1s adecuado el modo de captaci3n, lo que hasta ahora se consideraba s3lo descripci3n, trazado descriptivo de la propia cosa simplemente captada. De ese modo no se dice nada acerca del *sentido* de la captaci3n de la cosa. Al respecto se podr1 estipular algo s3lo cuando hayamos determinado claramente el sentido de ser de la cosa misma. Resultar1 entonces que la descripci3n posee car1cter de *interpretaci3n* [*Interpretation*]... (175-176).

No se explica uno, al menos por lo pronto, por qu3 es todo esto necesario. 2Por qu3 emprender esa serie de correcciones y modificaciones de una investigaci3n relativa a un ente (la intencionalidad), cuando el camino m1s directo parecer1a ser el de plantear la cuesti3n del ser sin m1s rodeos? Adem1s, si “de momento nos enfrentamos 1nicamente a la tarea de elaborar de manera fenomenol3gica radical, siguiendo el principio de la fenomenolog1a, la cuesti3n fundamental de *qu3 quiera decir ser*” (176), pero ese mismo principio, si sigue teniendo alg1n contenido no formal, no conduce a otras cosas que a ese mismo *ser*, no puede evitarse la apariencia (como m1nimo) de una seria redundancia en el planteamiento de la tarea. Y entre tanto: “Los resultados de la investigaci3n fenomenol3gica, la definici3n de la ciencia fenomenol3gica, quedan de momento en suspenso” (176). Como esos resultados deben de ser los de la fenomenol3gica hist3rica

(la de Husserl y Scheler), no parece inadecuado dejarlos en suspenso; pero quedarse sin definición de la ciencia fenomenológica parece algo más serio, sobre todo cuando también el “principio” de la fenomenología, y no sólo su tema, ha sido puesto ya, como vimos, en entredicho.

Es admirable que Heidegger, a pesar de todo, no esconda el embrollo en que se encuentra:

Procediendo de esta manera, puede que parezca que lo que hasta ahora hemos examinado y repasado carece de vínculo con lo siguiente, y que nos podríamos haber ahorrado ese repaso, esa crítica inmanente de la fenomenología, tanto más cuanto que se subrayó explícitamente que la cuestión acerca del ser puede plantearse ante cualquier ente, que no tiene que ser para nada el ente específico de la intencionalidad lo que despierte la cuestión acerca del ser de lo ente. ¿Para qué ese examen detallado y complicado de algo que en cierto sentido probablemente ya está superado? ¿Para qué ese examen, si no vamos a asumir proposición alguna de la fenomenología, sino que, en el sentido de la fenomenología, cualquier proposición que pudiéramos aceptar tendremos que volver a demostrarla? (177)

Si esto fuera todo (y en cierto sentido esto es todo), creo que sería evidente que Heidegger se ha llevado a sí mismo a un callejón sin salida. En sus propios términos (esto es, manteniendo la máxima “A las cosas mismas” como principio fenomenológico supremo y a la vez reconociéndole carácter fenomenológico a una investigación histórica que sólo formuló el principio en su tenor literal, digamos, pero que no lo siguió jamás en su sentido radical, según el cual diría algo así como: “al ser mismo”), la fenomenología no puede recibir ninguna definición coherente, y es natural que ésta sea dejada en suspenso. En esto culmina el haberse tomado “la molestia de entender el verdadero sentido de la fenomenología teniendo en cuenta el trabajo concreto que ella desarrolla” (118). Y es que, por encima del trabajo que la fenomenología había desarrollado, e independientemente de la validez de sus críticas al mismo, Heidegger puso su obstinación en asociar el lema “A las cosas mismas” a la cuestión del ser y en darle el carácter de “principio de la fenomenología”. Pero ese lema, tal como fue enunciado, es tan formal y tan vacío que ni siquiera podía (ni puede) admitir la “materialización”, la “determinación” o la

“especificaci6n” en una cuesti6n tan vasta y tan fundamental como la del ser, como, seg6n hemos visto, el mismo Heidegger reconoci6. Como m6todo filos6fico la obstinaci6n no es muy 6til. Pero a Heidegger le sirve, al menos, para salir del embrollo como sali6 de la ci6naga el Bar6n de M6nchhausen: tir6ndose a s6 mismo de los cabellos. Tenemos entonces esta palinodia que, mal que bien, comienza a enderezar un poco las cosas:

Y, sin embargo, no es tan sencilla la relaci6n de las consideraciones siguientes con los presupuestos. En principio no vamos a seguir ahora hablando de ello, sino s6lo a subrayar que, desde luego, no suponemos resultado fenomenol6gico alguno en el sentido de que deduzcamos partiendo de 6l, pero que, no obstante, y sin que por eso se est6n compartiendo tesis o resultados determinados, en todo momento cuestionamos 6nica y exclusivamente de manera fenomenol6gica. Existe un *nexo 6ntimo, en la cosa*, entre lo que manejamos en la introducci6n y lo que ahora tomamos por tema... (177).

“Lo que ahora tomamos por tema”: con esto se refiere a lo que se expuso en esta misma primera secci6n de la Parte principal, y que en su n6cleo central consiste en esa asunci6n del principio fenomenol6gico (las cosas mismas) en un sentido radical, como “*propiciar que se vea lo ente, en cuanto ente, en su ser*” (172); “lo que manejamos en la introducci6n” es, en cambio, la definici6n de fenomenolog6a como “an6lisis descriptivo de la intencionalidad en su apriori”. Siempre s6. No viene mal un poco m6s de ambigüedad si con ella se comienza a rescatar la intencionalidad de su oscurecimiento. ¿Cu6l es, entonces, ese nexo 6ntimo, en la cosa?

En lo que viene despu6s en este curso de 1925, en los tres cap6tulos restantes de esta Secci6n primera de la Parte principal, no se hacen ya reflexiones directas sobre fenomenolog6a o m6todo fenomenol6gico, pero en su desarrollo, que en muchos de sus pasos anticipa el que se seguir6 en *SyT*, se lleva a cabo un an6lisis del *Dasein*, o de “las estructuras de ser del ente que somos nosotros y al que llam6bamos *Dasein*”, “como una indagaci6n cuyo cometido era *elaborar el planteamiento de la pregunta por el ser*” (382-383). Es este an6lisis el que responde en los hechos (aunque sea

de un modo todavía incipiente e insuficiente) a la que Heidegger llama aquí –todavía en concordancia con el “principio” de la fenomenología– “la cuestión fenomenológica básica de *¿qué quiere decir ser?*” (383). Pues, en efecto, a pesar de la afirmación general según la cual “*La investigación fenomenológica es la interpretación de lo ente por lo que hace a su ser*” (383), el análisis (al menos el análisis fundamental) se aplica sólo a las estructuras constitutivas del ser del ente que se llama *Dasein*, y es este análisis el que en su culminación permite que asome aquel “nexo íntimo, en la cosa”, entre el “principio fenomenológico”, ya traducido en la propuesta de “propiciar que se vea lo ente, en cuanto ente, en su ser”, y el análisis de la intencionalidad. El análisis culmina en la exposición del “cuidado en cuanto ser del *Dasein*”, como reza el título del § 31. En el inciso *f*) de este párrafo, “Cuidado e intencionalidad”, se dice:

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

No es difícil ver, en conclusión, que el campo temático en que se mueven las investigaciones de Heidegger es a fin de cuentas el mismo que fue abierto originalmente por esa fenomenología que aquí se pretende someter a una crítica fundamental, y que no es otro que el de la intencionalidad o la correlación intencional, única en la cual se encuentra algo a lo que cabe llamar “fenómeno”. Por poco y mal reconocido que sea por el mismo Heidegger, es este hecho el que le da precisamente carácter fenomenológico a su investigar y el que define en la práctica, por lo tanto, a la fenomenología que realiza y desarrolla. No importa que estas mismas investigaciones fenomenológicas terminen contextualizando en

forma m1s perfecta ese campo tem1tico, o radicaliz1ndolo o retrotray1ndolo a estructuras m1s b1sicas. Si esto ocurre en realidad as1 o no, eso es algo sobre lo cual aqu1, y en toda la pol1mica con mi colega Xolocotzi, no me he pronunciado. Pero s1 puede sostenerse que esta caracterizaci3n contradice decisivamente todos los esfuerzos de Heidegger por determinar la fenomenolog1a a partir de la m1xima "A las cosas mismas", incluso en la especificaci3n que la refiere a la cuesti3n del ser. Esto quiere decir que si 3l mismo no hubiera vinculado el estudio de "la cuesti3n por el sentido del ser en general" con el estudio de "la compresi3n del ser" que tiene lugar (y tiempo, claro) en ese "determinado ente" "que somos nosotros mismos", jam1s habr1a encontrado justificaci3n para llamarle fenomenol3gico al "m1todo de la ontolog1a"<sup>24</sup> (propriadamente, de *su* ontolog1a), ni nosotros se la encontrar1amos ahora. Pero no por eso tendr1amos tampoco raz3n para negar que su filosofar, el que en ese caso hipot1tico estuviera haciendo, estuviera dominado por la voluntad de "retroceder a las cosas mismas".

Si es menester, podr1a confirmar esta conclusi3n un repaso, que ya no puedo hacer en el marco de este ensayo, del magn1fico curso que dict3 Heidegger s3lo dos a1os despu3s del que hemos expuesto: en Marburgo, en el semestre de verano de 1927 (el mismo a1o de la aparici3n de *SyT*), titulado "Los problemas fundamentales de la fenomenolog1a". Aunque tambi3n all1 la definici3n expresa que da del m1todo fenomenol3gico –con su redefinici3n, por ejemplo, de la "reducci3n fenomenol3gica" como "reconducci3n de la mirada fenomenol3gica desde la compresi3n, siempre concreta, de un ente hasta la compresi3n del ser de ese ente" (47)–, y sobre todo su determinaci3n como "*m1todo de la filosof1a cient1fica en general*" (27), la cual no es otra cosa que una "ontolog1a universal" (37), una "interpretaci3n te3rico-conceptual del ser, de su estructura y de sus posibilidades" (36), parecen apartarlo de la que 3l llamar1a la "fenomenolog1a hist3rica", los an1lisis que desarrolla en el curso dejan en claro que lo que esa "mirada fenomenol3gica" verdaderamente cumple es lo que se descubre como tendencia un1nime



en las interpretaciones del ser y de la efectividad [*Wirklichkeit*] que se han dado en la historia de la filosofía (cf. 104), a saber, lo que el mismo Heidegger llama “la vuelta al sujeto en el más amplio sentido” (103), o luego, “la dirección al sujeto o a lo que, en el fondo, es significado por él, nuestro Dasein” (103), o también, a mayor abundamiento, el “retroceso al yo, al alma, a la conciencia, al espíritu y al Dasein” (104). Este es el rumbo, en efecto, en el que se hallan “las cosas de la fenomenología”. Sólo queda convencerse –con Heidegger y contra Heidegger– de que, en su formalidad vacía, las “cosas mismas” del lema que discutimos no apuntan precisamente a ellas.

### Notas

<sup>1</sup> Una primera versión de la segunda parte de este texto fue presentada en el Coloquio de Fenomenología: Retos y Perspectivas Actuales III, que tuvo lugar en Querétaro, Qro., del 27 al 29 de septiembre de 2012, con el título “¡Ah, qué cosas éstas...! (Última respuesta a Xolocotzi)”. Esta es la versión completa del escrito, en sus tres partes, ya anunciada en esa ocasión.

<sup>2</sup> En esta afirmación podría encontrarse ya un punto de desacuerdo. Puede decirse, en efecto, que si bien una discusión sobre la significación fenomenológica del lema debe interesar a los historiadores de la fenomenología o del movimiento fenomenológico, no tiene por qué interesar a los que pretenden realizar investigaciones fenomenológicas o llevar adelante la fenomenología. Pero es una constatación fenomenológica que el ejercicio de toda disciplina teórica o científica (y no sólo el de la fenomenología) requiere la posesión efectiva, por tácita que sea, de una noción de la correspondiente disciplina. Sólo el prurito de alejarse de teorías y palabras que no tengan que ver con las cosas mismas puede hacer, en mi opinión, que al fenomenólogo no le resulte interesante (y hasta fenomenológicamente interesante) la determinación esencial precisa de su propia disciplina.

<sup>3</sup> Para no dar lugar a malos entendidos, quiero decir expresamente que el trastorno que padeció mi texto en esta edición no tuvo nada que ver ni con la polémica ni con el hecho de que Xolocotzi haya sido el compilador del volumen, sino que fue obra del celo de un corrector de estilo que, como suele suceder, se pasó de listo.

<sup>4</sup> Creo innecesario dar la paginación exacta de mis citas de la conferencia de Xolocotzi. Todas están tomadas de su publicación en el volumen III del *Acta*

*fenomenol3gica latinoamericana*, cuyas referencias editoriales ya se han dado, y las ir3 haciendo, *grosso modo*, en el orden en que se presentan en la misma. Por tratarse de una publicaci3n electr3nica, la b3squeda de los lugares precisos es sencill3sima.

<sup>5</sup> V3ase, por lo dem3s, el comentario sobre este pasaje de *IL* en el ensayo “El llamado a las cosas mismas y la noci3n de fenomenol3g3a” (*Escritos de filosof3a*, xxii (43), pp. 165-166). Por cierto que en esa ocasi3n deb3 haber precisado lo que, en el pasaje como lo transcrib3, era adici3n de la 2a. edici3n de la obra, y haber tomado esta circunstancia en cuenta en mi comentario. Pero el sentido de fondo de mi cr3tica a Merleau-Ponty no se altera.

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenol3g3a pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro primero: Introducci3n general a la fenomenol3g3a pura*, nueva edici3n y refundici3n integral de la traducci3n de Jos3 Gaos por Antonio Ziri3n Quijano, M3xico, UNAM-Fondo de Cultura Econ3mica, 2013, p. 77.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Proleg3menos para una historia del concepto de tiempo*, traducci3n de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 2006. El original en alem3n es Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, Frankfurt am Main, herausgegeben von Petra Jaeger, Gesamtausgabe Band 20, Vittorio Klostermann, 1979.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducci3n, pr3logo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 51.

<sup>9</sup> *Proleg3menos*, ed. cit., p. 104. Salvo las palabras en cursivas, que son de Xolocotzi, la cita est3 tomada literalmente del libro. En el original alem3n (p. 104) no hay nada que justifique la inclusi3n en el segundo par3ntesis de la palabra “mira” seguida de punto y coma; adem3s, falt3 traducir, antes de este par3ntesis, las palabras “wie Husserl sein Philosophieren verstand”: “(tal) como entend3a Husserl su filosofar”.

<sup>10</sup> SyT, ed. cit., p. 58.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 57.

<sup>13</sup> Husserl, *Briefwechsel*, Vol. III, p. 131. Citado por Xolocotzi, p. 129 de su conferencia. El 3nfasis, n3tese, es de Xolocotzi.

<sup>14</sup> En “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema ‘A las cosas mismas’” se dice (*Actualidad de Husserl*, ed. cit., p. 113): “Naturalmente, puede d3rsele a la m3xima un sentido o un car3cter epistemol3gico. Es cierto que postula la posibilidad de la evidencia y que con ello reafirma la meta de toda empresa cient3fica: la verdad, la adecuaci3n con la cosa misma”.

<sup>15</sup> Husserl, *La idea de la fenomenol3g3a. Cinco lecciones*, trad. de Miguel Garc3a-Bar3, M3xico-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Econ3mica, 1982, pp. 91-92.

<sup>16</sup> En “El llamado a las cosas mismas y la noci3n de fenomenol3g3a”, escrib3 lo siguiente (ed. cit., p. 161): “El llamado ‘A las cosas mismas’ cumple todo ello

haciendo hincapié en la manera como debe ser realizada la naturaleza científica de la filosofía, o la manera como puede alcanzarse su condición científica; es decir, lo hace señalando, de la manera más general y básica, la primera condición de toda empresa científica. Éste es el único vínculo que puede ser establecido correctamente, y sin salvedades, entre la fenomenología, o una filosofía fenomenológica, y el mandato del famoso lema. Pero este mandato es válido en principio, y potencialmente, para todas las ciencias, porque trae a la memoria la apelación a la evidencia como uno de los motivos fundacionales y constitutivos de la idea misma de ciencia”. Véase también la nota 15 de este mismo trabajo.

<sup>17</sup> *IL*, versión española de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1982, Tomo I: Introducción de las Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, p. 229.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 218.

<sup>19</sup> “El llamado ‘¡Volver a las cosas mismas!’ tiene que ser visto desde un punto de vista histórico, y situado en el momento en el cual fue hecho. Sólo así puede colocarse en primer plano su naturaleza de llamado. Pues no se trataba de una simple afirmación o tesis, sino precisamente de un llamado que buscaba una respuesta o un cambio de actitud en personas reales” (“El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología”, ed. cit., p. 161).

<sup>20</sup> Edmund Husserl, “Autopresentación en el *Diccionario de filósofos*”, en *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana), año 36, Núm. 109, 2004, pp. 7-16. El fragmento (citado en la nota 46 de la conferencia, p. 135), en p. 11. Mantengo la traducción de Ángel Xolocotzi.

<sup>21</sup> Véase lo dicho al final del § 6: “Así como la intuición categorial sólo es posible sobre la base del fenómeno anteriormente visto de la intencionalidad, así el *tercer descubrimiento*, del que a continuación vamos a hablar, sólo se entiende sobre la base del *segundo*, y, por lo tanto, sobre la base del *primero*. De esta manera se justifica el orden de la exposición de los descubrimientos, y paso a paso se va haciendo patente la significación fundamental del primero de ellos” (p. 99).

<sup>22</sup> Todos los números entre paréntesis indican la página de la versión castellana ya citada. Véase la nota 7. Me permito en varias ocasiones modificar la traducción.

<sup>23</sup> Esta caracterización de la fenomenología vendría a expresar una intención análoga a la de las afirmaciones iniciales de Husserl en la Introducción de *Ideas I*, y que ya he citado, según las cuales la fenomenología se refiere a los “fenómenos” en todas las significaciones de la palabra, “pero en una actitud totalmente distinta, mediante la cual se modifica en determinada manera cada uno de los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo” (*Ideas I*, ed. cit., p. 77).

<sup>24</sup> Los 3ltimos entrecomillados est3n tomados de *Los problemas fundamentales de la fenomenolog3a*, trad. y pr3logo de Juan Jos3 Garc3a Norro, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 41 y 47. A las p3ginas de este libro remiten los n3meros entre par3ntesis en el resto del ensayo.



Recepci3n: 25 de febrero de 2014  
Aceptaci3n: 25 de febrero de 2014  
(Sin dictamen por acuerdo del Consejo Editorial)