

LOS LÍMITES DE LA CONFIGURACIÓN HEIDEGGERIANA DEL MUNDO COMO FENÓMENO

THE LIMITS OF THE HEIDEGGERIAN CONFIGURATION OF THE WORLD AS A PHENOMENON

LETICIA BASSO MONTEVERDE

Resumen

Me interesa revisar la experiencia del ente que habilita el concepto de mundo desarrollado por Heidegger en *Sein und Zeit*. Mi enfoque denuncia dificultades para dar cuenta de su carácter objetivo en el espacio de sentido. En esta línea, sostengo que “el mundo como fenómeno” reduce las condiciones de la correlación intencional.

Para Heidegger, el mundo aporta un horizonte de sentido relativo al *Dasein* y sus facultades de acceso. Esto degenera en una inmanencia que constriñe la normatividad de la experiencia. Por ende, su estudio no responde al ajuste del *Dasein* frente a factores objetivos que modifican su dinámica y demandan atención. En tal caso, es preciso efectuar un análisis crítico para encontrar la forma de ampliar el campo de referencia intencional. Para esto, propongo examinar el problema de la inmanencia desde el debate internalismo-externalismo, ya que permite repensar la relación de la perspectiva fenomenológica con las intuiciones externas.

Palabras clave: objetividad, inmanencia, trascendencia, mundo, intuiciones externas

Abstract

I am interested in reviewing the experience of entity that enables the world concept developed by Heidegger in *Sein und Zeit*. My approach denounces difficulties in accounting for its objective character in the space of sense. In this line, I maintain that “the world as a phenomenon” reduces the conditions of the intentional correlation.

For Heidegger, the world provides a horizon of meaning regarding *Dasein* and its access faculties. This degenerates into an immanence that constrains the normativity of experience. Therefore, his study does not respond to the adjustment of *Dasein* against objective factors that modify its dynamics and demand attention. In this case, a critical analysis is necessary to find a way to expand the field of intentional reference. For this, I propose to examine the problem of immanence from the point of view of the internalism-externalism debate, since it allows us to rethink the relationship of the phenomenological perspective with external intuitions.

Key words: objectivity, immanence, transcendence, world, external intuitions

Introducción

Con este trabajo procuro examinar la dimensión objetiva de la experiencia en el marco de la perspectiva fenomenológica, en especial la heideggeriana. En términos del filósofo alemán, me refiero al nivel óntico de la existencia del *Dasein* y su ser-en-el-mundo. Tal lectura apunta a discutir el papel que otorga al ente en la configuración del sentido. Según Heidegger la presentación del ente cristaliza lo que ya está dispuesto en el mundo. De este modo, la experiencia está determinada por un tipo de significación que procede del mundo, en tanto horizonte de comprensión y marco en el cual se desenvuelve el *Dasein*.

A tal fin, quiero explorar cómo esta lectura podría integrar a su análisis los aspectos objetivos que intervienen de modo dependiente en la experiencia y que afectan a su contenido intencional. Sabemos, que el autor elude el valor constitutivo de estos aspectos en su modo independiente, ya que decantan en una interpretación “externa” y formal que no coincide con su enfoque del *Dasein* y el mundo (cf. Heidegger, 1960, p. 60/trad. 86).

Ciertamente se puede observar que la clave de lectura de Heidegger se perfila en base a su modo de comprender el aparecer. Esta manera de abordar la cuestión lo lleva a delimitar también su posición respecto al ente. Desde un inicio, en el § 7. A de *Sein und Zeit*, el filósofo determina cómo introducirse en la cuestión. El autor define, siguiendo a la tradición griega, el concepto de fenómeno como “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo” (1960, p. 29/trad. 52). Este concepto le permite enfatizar una modalidad específica de acceso al sentido del aparecer. Allí deja asentado que el tipo de aparecer al que se referirá como “el originario” será aquel que acentúa la fuente del aparecer: el ser. En tal caso, el ente quedará relegado a un plano derivado que decanta en la forma de ocultación, la mera apariencia de eso originario que pretende comprender. El ente, en tanto apariencia, será “la modalidad privativa de fenómeno” (Heidegger, 1960, p. 29/trad. 52).

Mi posicionamiento frente a esta cuestión surge de lo que ocurre *en* la correlación intencional que se desarrolla en la experiencia que Heidegger describe. Por ende, no puede descartarse la injerencia de los rasgos del ente en el contexto de acceso del tipo vivencial. Es en ese sentido que intentaré rescatar el carácter objetivo del ente para repensar su aporte a la experiencia. Heidegger no abandona este planteo, sino que lo pone en suspenso hasta arribar a un claro punto de exposición. El filósofo sostiene que la reflexión se encaminará a través de una reformulación de la correlación intencional (sujeto-objeto). El planteo lleva a preguntar: “... cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera” (cf. 1960, p. 60/trad. 86). Por consiguiente, el asunto problemático yace en la manera como se mienta la cuestión de la inmanencia, el *adentro* del conocimiento. Así dice: “Pero qué significa positivamente el ‘dentro’ de la inmanencia en donde el conocimiento está por lo pronto encerrado, y cómo se funda el carácter de ser de este ‘estar dentro’ del conocimiento, en el modo de ser del sujeto, sobre esto reina el silencio” (1960, p. 60/trad. 87).

Para Heidegger esta serie de preguntas abren varios flancos del tema: el conocimiento en su modo de fenomenización, su naturaleza desde el ser-en-el-mundo, la manera de entender el sentido óntico del aparecer y su fundamentación ontológica. Como mencioné, a mí me interesa encaminar este trabajo hacia la pregunta por el aporte del ente en esta configuración de mundo. Este asunto conlleva revisar los límites de la fenomenicidad a partir de cómo se interprete la inmanencia de la correlación respecto a factores externos a su interpretación de la experiencia.

Para avanzar en este punto me apoyo en Steven Crowell, quien sostiene en escritos recientes –tales como *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (2013)– que no debe obturarse la relación entre la fenomenología y las intuiciones externas. El motivo que alega es que hay una senda para reformular el planteo, atendiendo al influjo de estas circunstancias contextuales en el marco de la correlación y manteniendo el registro de la primera persona. Esta renovación del planteo permite captar la variación en la ejecución de la experiencia y, con ella, la configuración de su contenido intencional.

En tal caso, entiendo que habría un modo para considerar los rasgos objetivos de la experiencia, y esto sería posible por la razón de que la fenomenología concibe de una forma particular la inmanencia del mundo. La clave de esta apreciación reside en que no estamos ante una concepción dualista de la experiencia (sujeto-objeto) ni una comprensión representacionista de su contenido intencional. De este modo, los rasgos objetivos deberían formar parte de su estructura normativa.

Partiendo de estas breves consideraciones, en este trabajo me detendré en la caracterización del concepto de mundo de Heidegger con la intención de revisar el problema de la inmanencia de la experiencia fenomenológica a través de los límites que ésta presenta para interpretar la dimensión objetiva de su sentido. Para esto me focalizaré en algunas cuestiones que competen al horizonte intencional que regula la percepción, a algunas objeciones surgidas con el debate internalismo-externalismo y las respuestas de autores del ámbito fenomenológico. Considero que este debate se dirime en el contexto tensivo entre la concepción trascendental de la fenomenología y las posibilidades de una referencia al nivel óntico de la existencia. De este modo, exploraré los límites de la fenomenicidad en la obra de Heidegger a partir de un análisis crítico del “mundo como fenómeno” y su relación con la presentación del ente.

1. La inmanencia del mundo y la expulsión del ente en su carácter óntico

Heidegger sostiene que el mundo que rodea al *Dasein* es aquel al cual puede tener acceso. Sólo que, “(...) el *Dasein* se comprender ontológicamente a sí mismo, y esto quiere decir, comprende también su ser-en-el-mundo primero a partir *del* ente y del ser del ente que *no* es él mismo, pero que comparece para él ‘dentro’ de su mundo” (1960, p. 59/trad. 85). No obstante, el filósofo en seguida afirma que esa primera instancia debe ser interpretada por medio de un movimiento privativo que permita acceder a la estructura ontológica de la vida. Así pues, el análisis fenomenológico no debe ahondar en una comprensión acerca de la ocupación con el ente intramundano por fuera de las coordenadas ontológicas que la estructura de ser nos brinda. Esto implica una reducción, “la caracterización

negativa manifiesta la peculiaridad del fenómeno y es así positiva en un sentido genuino, que se ajusta al fenómeno mismo” (Heidegger, 1960, p. 58/trad. 84).

Heidegger cree que es fatal basar la comprensión del ser-en-el-mundo a partir de la relación con el ente en un sentido óntico (cf. 1960, p. 59/ trad. 85). Esta mirada, inadecuada para el filósofo, pierde la vía de acceso a la estructura fundamental. El pensador sostiene que al focalizar el estudio del ser-en-el-mundo en la dimensión objetiva de la experiencia del ente, se recae en la primacía de la modalidad teórica. Ocultando, de este modo, el carácter originario de la modalidad práctica de la existencia. No obstante, deja poco margen para considerar los aspectos objetivos de la experiencia como factores determinantes del registro vivencial.

Este dato no es menor porque sólo puedo hablar de un sentido objetivo de la experiencia del ente bajo la modalidad encubierta del conocimiento (*Erkennen*) del mundo. De este modo, en *Sein und Zeit* anuncia –pero no explora– la posibilidad de avanzar en un estudio acerca de la experiencia del ente en el entramado de condiciones que delimitan la dinámica del ser-en-el-mundo. Una vez más, no es conducente el análisis fenomenológico del nivel óntico de la existencia, pese a que el nivel óntico esté contemplado como una modalidad de la estructura previa que lo habilita.

Ahora bien, a pesar de la insistencia de Heidegger entiendo que el carácter objetivo de la experiencia del ente debe ser contemplado pues no hay modo de que éste no afecte la dinámica cotidiana del *Dasein* y determine, en algún sentido, la constitución trascendental de la estructura de la vida. Pues bien, supuestamente forma parte de ésta. De otro modo, el propio concepto de ser-en-el-mundo podría ser cuestionado de subjetivo ya que no daría lugar a una interpretación del ente. Esta problemática invita a esclarecer los límites del aparecer del fenómeno, su fenomenicidad.

Ahora bien, ¿es el mundo algo subjetivo? ¿Oculta el mundo la realidad existente? ¿Hay que superarlo e ir tras el objeto real? Estas son preguntas que sobrepasan a la fenomenología, pero que actualmente la instigan a definir su postura frente a problemas que ella entendió superar. Shaun Gallagher y Dan Zahavi resumen en *La mente fenomenológica* algunos de los puntos que hacen a la discusión cuando afirman que: “Para la fenomenología la ‘realidad’ del objeto no está localizada más allá de su apariencia, como si ésta escondiera el objeto real. Pero tampoco la distinción apariencia/realidad desaparece, es interna al fenómeno o del mundo en que vivimos” (Cf. 2013, p. 49). Por esto mismo, la forma externa de lo real, su aspecto material, no es ajena al planteo fenomenológico. En esta línea, Zahavi destaca en un artículo posterior titulado “Internalism, externalism and Transcendental Idealism”: “Reclamar que además de este mundo existe uno detrás-de-es-cena e identificarlo como la verdadera realidad, es para los fenomenólogos una proposición vacía” (2008, p. 366).

Sin duda alguna la fenomenología apunta a un análisis de la experiencia en primera persona y, por ello, cuando habla del ente la restringe a su faceta vivida. Este tipo de análisis contempla, de una forma particular, los aspectos sensibles que se disponen a una captación. Hay una suerte de recorte en esta perspectiva que acarrea algunas complicaciones que deben atenderse. De hecho, a la hora de registrar los diversos elementos que componen la totalidad del acto perceptivo, ocurre que la fenomenología deja poco

margen para considerar el carácter óntico de la existencia. Habrá que juzgar hasta qué punto el ente hace su aporte, pues ni la experiencia puede ser íntegramente un producto de la subjetividad ni el ente puede permanecer intacto ante la agencia humana.

Con todo, el sentido responde a una tendencia de limitación que no debe atribuirse a una parte de la correlación. Entonces, si vamos a dirigirnos a descifrar las condiciones de posibilidad del aparecer, no podemos omitir que su presentación en la experiencia porta una existencia y un contenido singular. En este caso, si se quiere respetar el sentido correlacional de tal determinación, no se puede establecer que el carácter concreto del ente que se presenta en la experiencia, dependa estrictamente de una estructura ontológica de anticipación subjetiva. La presentación del ente no pasa por el poder que un *Dasein* ejerce al identificarla como un “esto”.

Una vez esbozado el tema, tengo que referirme al encuadre problemático de la correlación fenomenológica y sus condiciones de prefiguración en el horizonte en el que se emplaza. Digo “problemático” retomando el asunto de la inmanencia de la experiencia y la idea de una dificultad para atender a componentes que exceden el trasfondo en el que se juega de antemano el sentido –aquél que el concepto heideggeriano de fenómeno supo delimitar y que más adelante retomaré–.

Al parecer, la experiencia consiste en el resultado de ese trasfondo que la regula de manera terminante, al punto de sostener que el espacio que la fenomenología describe como mundo precede a los entes porque los contiene en un estado ya-dado. Incluso, en Heidegger la experiencia de mundo se retrotrae a una visión pragmática de la actitud natural en la cual el *Dasein* está absorto en su quehacer cotidiano, relegando a un estado derivado la actitud teórica frente a lo dado. De hecho, la discusión se nutre de su manera de afirmar que el sentido se gesta al interior de la experiencia y por fuera de los entes a la cuales alude o que de alguna forma la motivan.

¿Será que la relatividad de ese mundo no permite una referencia que escape a la significación allí fundada? ¿Son los entes un correlato de la experiencia y el resultado pre-delineado de ese horizonte que las abarca? Un primer acercamiento a la perspectiva nos deja comprender que el tratamiento heideggeriano vaya en contra de una recuperación objetiva de la fórmula “a las cosas mismas” y una consideración originaria del carácter óntico de la existencia. Pero quizás no haya que desistir sin más a esta vía y, por ende, haga falta explorar cuál sería el aporte de esta posición. A mi juicio, hay que ahondar en los diversos grados de objetividad que el método fenomenológico podría rescatar de la presentación del ente. Por lo cual, considero necesario retomar la reflexión acerca del carácter trascendental de la experiencia para vislumbrar de qué manera puede presentar al ente como un componente central de aquel espacio fenomenológico en el que se constituye el sentido, bajo una lectura más amplia de la referencia intencional.

2. La inmanencia del horizonte y la restricción de la intencionalidad en su modo objetivante

Indudablemente, la fenomenología no debe dejar de lado su encuadre correlacional porque si no podemos caer en un realismo ingenuo o un falso cientificismo que ostente

una visión impersonal y deslocalizada. Ella deja en claro que la constitución del sentido de la experiencia depende de un entretrejido de factores que aporta un fondo de contenidos y modalidades que estructura el objeto percibido. Este tipo de entretrejido pone en escena o no experiencias pasadas, afecciones, habilidades adquiridas, significados instituidos y otros elementos para delinear lo que en ese momento aparece. De esta manera, el objeto toma cuerpo por una amplia variedad de componentes que se ajustan de acuerdo a la dinámica interna de esa experiencia que la fenomenología entiende como intencional.

Pese a que la intencionalidad no es una especie de relación de un sujeto que trasciende su esfera para captar un objeto externo, hay para la fenomenología una necesaria anticipación por parte del sujeto que permite que algo pueda ser aprehendido en el entorno. En tal caso, sin una direccionalidad de la mirada no tenemos algo por visto.

La anticipación no alcanza solamente a las modalidades de acceso al objeto percibido, sino que afecta a los contenidos propios del acto perceptivo. Esto es así, porque como no tenemos en frente al ente por entero sino que lo experimentamos a partir de facetas parciales que nos aporta la vivencia situada, los contenidos que obtenemos del proceso de percepción son el resultado de los particulares datos que articulamos. Por lo tanto, el objeto que nos queda del acto intencional es la versión amplificadora de lo que efectivamente percibimos con lo que suponemos a partir de los perfiles ausentes de la experiencia actual. En consecuencia, la experiencia de lo dado “está permeada por un horizonte intencional que completa la visión integral del objeto percibido” (Gallagher y Zahavi, 2013, p. 153).

No obstante, aquel horizonte intencional puede tener que actualizarse cuando otros objetos obligan al sujeto a reposicionar su punto de focalización. Gallagher y Zahavi se refieren a ese sentido del espacio fenomenológico como una “estructura de horizonte externa” (2013, p. 153). Pero ellos sostienen que este horizonte periférico no contribuye con solvencia a definir los rasgos de presentación del objeto por motivo de una “ceguera inatencional”. Esto sucede por la falta de adaptación del sujeto a cambios del entorno o del objeto en cuestión, que tiene que ver con la fijación del comportamiento a una conducta anticipatoria.

La pragmaticidad del acto imposibilita al sujeto a ser versátil, ya que al no ver en lo nuevo un cambio de acoplamiento de las tendencias prefijadas, no surgen motivos inmediatos de reposicionamiento frente al objeto. En gran parte esto sucede por causa de la posición refractaria frente a la posibilidad de evaluar el acto perceptivo desde un punto colateral o meramente temático. El estado de absorto que caracteriza a la actitud natural, impide asumir una postura en tercera persona para recalculare las condiciones de esa experiencia.

Con todo, Hubert Dreyfus sostiene que no existe un problema de encuadre en la experiencia fenomenológica porque, según él, bajo la actitud natural el sujeto “sabe” cómo lidiar con los cambios que afectan la dinámica en la que se está inmerso. En tal caso, no sería preciso asumir una posición excéntrica para valorar la situación y recurrir a una serie de conocimientos del orden proposicional o a cuestiones de hecho (Cf. Kiverstein, 2012, p. 2).

Ahora bien, si tenemos en cuenta que estos aspectos periféricos no forman parte del entorno fenomenal del sujeto ¿cómo podemos creer que éste cuenta con las habilidades

para encarar este desperfecto? De hecho, los factores que entorpecen la dinámica perceptiva que en un horizonte se activa nos llevan a conjeturar que, más allá del entorno significado, hay otros aspectos involucrados en la formación del sentido que inducen nuestra acción en él. Esto puede constatarse en el marco de teorías enactivas de la percepción en las cuales la experiencia resulta de un proceso integral en el que intervienen la corporalidad del sujeto (su coordinación senso-motora) y la resistencia del ente a través de sus posibilidades de acción (*affordances*) o, según Heidegger, las aptitudes (*Geeignetheiten*) del propio objeto.

En este sentido, la experiencia no pasa enteramente por la facultad de anticipación del sujeto que posibilita la aparición de los entes, ya que hay componentes del proceso que me afectan y que pueden, además, estar fuera de mi control. Algo así como cuando las cosas “me pasan” (Gallagher y Zahavi, 2013, p. 157). A veces, los modos de presentación no concuerdan con los propósitos actuales del sujeto o siquiera se remiten a él. Lo que ocurre en estas circunstancias es, que el ente toma las riendas de la experiencia porque se impone más allá de la intencionalidad del acto. Esto sucede al romper el esquema de acción y posicionarnos en un escenario que descoloca la atención del momento inmediato. Creo que este tipo de situaciones dificulta la posibilidad de asumir la tesis de una auto-suficiencia del sujeto, inherente al horizonte que abarca el sentido de la experiencia.

Ahora bien, ¿estas particularidades que salen al paso, aparecen en el marco del mundo tal como lo entiende Heidegger? Considero que en el contexto del entorno vivencial intervienen este tipo de objetos o estados. Pero, en este sentido, me pregunto ¿cómo debemos comprender al mundo? Pues, generalmente, la intencionalidad está ligada al significado, y, en este caso, la experiencia excede los significados asentados en ese entorno –esto imposibilitaría asumir una tesis fuerte de un externalismo semántico, tal como veremos más adelante–. Por este motivo, si el mundo es ese entretejido de contenidos y modalidades de la vivencia que se articulan intencionalmente, entonces la “estructura de horizonte externa” en donde se inscriben estos sucesos justamente no forma parte de él.

Con todo, ¿esto no genera un problema en el marco del espacio fenomenológico? ¿Cómo podemos vivir una experiencia en ese entretejido y, a la vez, vernos afectados por hechos externos a él? Con esto, nos estamos acercando al problema del internalismo o externalismo. Problema que la tradición fenomenológica no aborda en estos términos, pues ella disipa la distinción entre un afuera y un adentro a partir de la temática de la inmanencia. En efecto, la noción de intencionalidad que la fenomenología aporta diluye la separación entre sujeto-objeto, hombre-mundo, mente-cuerpo, y presenta un panorama que rehúye a una delimitación. No obstante, autores como Steven Crowell consideran que el concepto de “inmanencia fenomenológica” permanece oscuro y que la disputa analítica internalismo-externalismo puede aportar un marco de referencia para clarificarlo (Cf. 2008, p. 333). Dado el objetivo y recorte del tema de este trabajo, no me adentraré en los pormenores de este debate que se da con mayor énfasis en la tradición filosófica analítica. En esta ocasión, sólo repondré algunos de sus aspectos centrales en relación a la concepción de mundo heideggeriana que los investigadores aquí citados toman como modelo para discutir el problema de la inmanencia.

3. La trascendencia del mundo y las limitaciones del ser objetivo

Desde el inicio de *Sein und Zeit*, y tal como se fue gestando en las lecciones preparatorias, el concepto de mundo es un componente esencial de su teoría que determina la configuración trascendental del *Dasein* y su carácter existencial. En el período de docencia en Marburgo, Heidegger reconduce el estudio genético del sentido de la vivencia a su articulación en el *Dasein*. Este movimiento lo efectúa por medio del tratamiento que da al concepto de mundo. Ya no prima la idea de mundo como contenido de la vida; ahora se condensa la emergencia del sentido en sus rasgos modal y formal.

Heidegger redirige el sentido de la vivencia a una instancia fundamental, por su inclinación fenomenológica a explicitar la naturaleza de la fuente del aparecer. Al menos, así lo propone en el programa de la obra capital y lo presenta en la segunda sección. Después de todo, el filósofo no quiere dar con una forma singular de presentación del ente, sino que le interesa develar el modo de constitución de su ser-en-el-mundo. Por esto, emplea un recurso metodológico puntual para remitirse a la fuente del aparecer a través de sus formas de darse. En tal caso, si habla de “objetivación” se refiere a una precisa: la indicación formal.

Con vistas a esta cuestión rescato una frase de Heidegger en *Sein und Zeit* que dice: “El mundo está, en cierto modo, ‘mucho más fuera’ de lo que puede estarlo jamás algún objeto” (1960, p. 366/trad. 381).¹ Esta frase anuncia un dato relevante de su posición que tiene que ver con el lugar que reserva al concepto de mundo. El dato es que lo determinante en la existencia del *Dasein* reside en un ámbito que, de cierta forma, lo excede. En esta línea, la presentación del ente y la posibilidad de la experiencia trascienden al *Dasein* y adquieren significación en la dimensión pre-ontológica que el filósofo llamada “mundaneidad” (*Weltlichkeit*). La mundaneidad es un concepto que se refiere a la estructura constitutiva de “ser-en-el-mundo”, la cual es una determinación existencial del *Dasein*. Por esto mismo, su idea de mundo se funda en el contexto trascendental y desatiende lo que pudiera aportar el ente al aparecer. Por lo pronto, el ente sólo implicaría su consecuente “desmundanización” (*Entweltlichung*). Así el autor transmite: “Ni la descripción óptica del ente ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del ‘mundo’. Ambos modos de acceso al ‘ser objetivo’ ‘suponen’ ya el ‘mundo’, y esto, de diversas maneras” (1960, § 14, p. 64/trad. 92). Este pasaje es contundente; la negativa se encuentra en el sentido del “ser objetivo” que supuestamente el “fenómeno” del mundo reniega.

Siguiendo la interpretación de Heidegger, el “ser objetivo” del ente no formaría parte del esquema constituyente del sentido. Esto se debe a que el carácter trascendente del mundo disloca al ser de la clave de acceso entitativa. En tal caso, el “fenómeno” del mundo o “el mundo en sentido fenomenológico” se muestra como ser y “estructura de ser”. En otras palabras, el concepto de mundo habilita la realización de toda experiencia y la circunscribe a un espacio de análisis que limita metodológicamente las condiciones del aparecer.

1. *Die Welt ist gleichsam schon ‘weiter draussen’, als es je ein Objekt sein kann.*

Por otro lado, el ente que vive el *Dasein* en la cotidianidad es el ente en una forma de aparecer acorde a las relaciones constituyentes de ese mundo y al carácter pragmático de su experiencia. Al establecer el mundo en la órbita fenomenológica Heidegger comprende al ente bajo una vía de acceso que replica la mostración originaria del aparecer.² Lo que estoy intentando rescatar es que los entes adquieren sentido a partir de una estructura normativa que mantiene el modelo performativo de ese fenómeno originario.

Finalmente, la determinación de la “experiencia del ente” no es el resultado de la agencia del *Dasein* y de los planes que encaminan la situación, sino que tiene un destino pre-fijado que se mantiene en potencia y que en un preciso momento será activado. Por lo tanto, el *Dasein* tiene la tarea de poner en ejecución esa posibilidad del ente, aunque ésta ya forma parte del horizonte trascendental de ese mundo. Así pues, la determinación del sentido responde a un proceso que *a priori* está latente en el aparecer como forma de dación posible y que el *Dasein* encausa en su experiencia.

La maniobra de Heidegger, como adelanté anteriormente, tiene por finalidad sostener que el mundo fenomenológico no es un mundo subjetivo; su carácter trascendente lo hace, en palabras del autor, “‘más objetivo’ que todo ‘objeto’” (1960, 366/trad. 382). El propósito del filósofo es trasladar la determinación del sentido a un plano des-subjetivado. Por eso, todos sus esfuerzos están puestos en direccionar la fundamentación de la presentación del ente hacia el plano ontológico que esboza sus condiciones previas de manifestación.

En suma, el mundo no se modifica a la par que el *Dasein* concretiza su experiencia; el mundo no se ajusta de acuerdo a las circunstancias que afectan su situación hermenéutica. Esto no ocurre porque el mundo, como horizonte, sobrepasa los contenidos de la experiencia y sólo mantiene el carácter potencial que una pre-comprensión ontológica retiene en un estado operante y a-temático. Esta inflexión del planteo que toma fuerza al final de la segunda sección de la obra, pierde algo valioso de la idea misma de aparecer. A mi entender, esto sucede porque estaba también en juego la posibilidad de encontrar una forma de captar el sentido del aparecer sin perder de vista el contenido que nos entrega –aquel que quedó relegado con la transformación del concepto de mundo–.

Por lo tanto, lo que ha quedado esbozado afianza un tipo de mirada en contra de un reajuste de la estructura del mundo que proceda de una fuente externa a la ontológicamente fundada. Al respecto Heidegger menciona que “sólo cuando la ontología del posible ente intramundano se haya orientado de un modo suficientemente seguro por la idea del ser en general, podrá avanzar en la estructura del mundo y sus modificaciones” (1960, 366/trad. 382).

Resumiendo, encuentro una dificultad en la forma cómo la fenomenología de Heidegger puede registrar aquellos aspectos que rompen con la dinámica constituyente de la experiencia y sus formas de aparición. Este desajuste (la mencionada desmundanización) aparece cuando la pre-estructura no concuerda con circunstancias puntuales vividas, es decir, cuando los contenidos que el *Dasein* registra en su trato con los entes

2. Con esto me refiero al sentido fenomenológico de fenómeno que prima en su interpretación, aquel que especifica en el § 7 de su obra y que presenté en el primer apartado.

escapan al modelo previo que debiera habilitarlos –este asunto lo trabajé en el segundo apartado–. De hecho, un tipo de actitud pre-objetiva no permitiría avanzar en la experiencia, puesto a que la irrupción de la dinámica demandaría un cambio de actitud: el pasaje a una postura objetivante. Es en este sentido que se visualiza la dependencia intrínseca entre la dinámica del trato circunspectivo del *Dasein* y la pre-estructura formal que la habilita.

Cuando Heidegger trasciende el plano entitativo, deja a un costado aspectos de la presentación del ente que su perspectiva fenomenológica debiera considerar. Con esto pretendo afirmar que no sólo la estructura formal determina la experiencia del *Dasein* con el ente. El asunto problemático está en la encrucijada entre una visión inmanente del mundo que conlleva una actitud absorta en la modalidad práctica cotidiana y una visión trascendente del mismo que reduce su papel fundante al plano originario. Ambas vías desconocen el “ser objetivo” del ente. Entiendo que este puede ser el asunto problemático de la cuestión, que a continuación abordaré desde algunas derivas actuales del debate internalismo-externalismo.

4. La relación de la fenomenología con el debate internalismo-externalismo

Recientemente el debate internalismo-externalismo, de fuerte raigambre analítica, se ha tenido en cuenta para evaluar la postura de la fenomenología. A propósito, es de interés comprender cómo ésta se sitúa respecto al espacio de sentido que se teje en el marco de la experiencia. Su manera de comprender la correlación intencional (anti-dualista) y la co-emergencia de “la subjetividad y el mundo” resulta desafiante y enriquecedora. Por ende, el registro de análisis de primera persona y la dimensión experiencial acerca de lo vivido han captado la escena y ofrecen una versión renovada acerca de la posibilidad de rever las categorías internalismo-externalismo sin dejar de lado el abanico de interpretaciones que abren.

La intención de retomar el debate es la de saldar la brecha abierta por el cognitivismo de principios de los años 90, aquella que David Chalmers (1995) presenta a partir del “problema difícil de la conciencia”. Este problema hace referencia a las dificultades para develar por medio de estudios empíricos lo que acontece en la experiencia subjetiva. De hecho, en esta últimas décadas se estudia el cruce entre la tradición analítica y la continental en vistas a examinar la co-implicancia entre las dos visiones (la cognitiva y la fenomenal) en la teoría y la práctica. La intuición general en este campo, y que remarca Chalmers, es que el contenido intencional se funda en el contenido fenoménico. Aunque esta afirmación, ya clara para la fenomenología, aún está siendo estudiada por la filosofía de la mente o cognitiva.

Estrictamente, es respecto de esta cuestión de la intencionalidad que aparece el debate sobre el internalismo-externalismo. Es imposible reconstruir aquí los pormenores del debate y su recorrido, pues de hecho se remontan a Brentano³ y su distinción entre fenómenos psíquicos y físicos. Brentano sostiene que sólo los fenómenos psíquicos son

3. En su famoso escrito *Psicología desde un punto de vista empírico* de 1874.

intencionales, en el sentido de poseer una direccionalidad de la conciencia y un contenido propio de carácter inmanente. Desde allí emerge la cuestión de la intencionalidad y su subsecuente tratamiento y discusión en la filosofía analítica.⁴

Con todo, puntualmente vale subrayar aquí que el nudo de la cuestión asoma con la dificultad de encasillar a las teorías fenomenológicas en las categorías de internalismo-externalismo. No obstante, las tensiones de este debate permiten también profundizar en el problema de la inmanencia fenomenológica. La cuestión aparece con la determinación de la naturaleza del contenido intencional. En el caso de los internalistas, en sus rasgos generales, se puede decir que el contenido intencional está condicionado por factores internos al individuo que posee dichos actos intencionales. Respecto de los externalistas, se sostiene que no solamente hay factores internos sino factores externos que participan de la formación del contenido intencional –téngase en cuenta la famosa discusión de Searle y Putnam que llega al punto controvertido acerca de la relación entre los estados mentales y el medio contextual; discusión que continua con Mc Dowell–.⁵

Steven Crowell (2008) remarca en su artículo “Phenomenological immanence, normativity and semantic externalism” que la fenomenología quiere preservar una postura de primera persona, pero ofrece un concepto de representación que excede la postura internalista. Pues el contenido intencional no es simplemente un asunto de “lo que está en la cabeza”, sino que depende de cómo es el mundo.

Tal como plantea Dan Zahavi (2008, p. 356), en su artículo “Internalism, externalism and Transcendental Idealism”, como la fenomenología contiene rasgos de ambas posturas, esto podría sugerir que ella tiende a optar por un teoría dual que busca reconciliar la intuiciones internalistas y externalistas o, por el contrario, sostener que la alternativa distintiva entre un afuera y adentro no se aplica a su concepción. Por lo pronto, se considera que hay diversos tipos de internalismo y externalismo, y que de acuerdo a cómo se interpreten será cómo se entienda su posición. Incluso, Cristina Lafont (2005) indica que en el caso puntual de Heidegger pueden reconocerse, a su juicio, las dos posibilidades, a saber, un externalismo en cuestiones del lenguaje (social externalism) y un internalismo en cuestiones semánticas (semantic externalism).

Generalmente, Heidegger es catalogado como uno de los pensadores que se consideran más cerca de un externalismo. Esto puede tener que ver con la redirección que imprimió a los análisis trascendentales, al sostener un origen y constitución fáctica de la

4. Gallagher y Zahavi, en *La mente fenomenológica*, hacen una reconstrucción general de varios de sus asuntos y derivas. (2013 p. 174 ss.) Entre ellos mencionan: “las interpretaciones que la hacen fluctuar entre una lectura del orden lógico y proposicional, otras que atienden a la irreductibilidad de los actos intencionales dada su particular naturaleza no-intencional (Quine, Dennett, Fodor). Luego se encuentra una vertiente de primera persona (Searle, Strawson) que se preocupa por las estructuras intencionales en la conciencia (cf. 2013, p. 175-176).

5. El internalista no es escéptico del mundo externo, acepta su relación de dependencia causal pero niega la dependencia constitutiva de éste sobre el contenido intencional. En este sentido, cambios en las causas externas sólo pueden cambiar el contenido intencional si hay cambios en los factores internos. A la inversa, el externalista considera que independientemente de nuestros estados mentales hay una influencia del entorno sobre nuestro contenido intencional.

experiencia. La concepción del sujeto como *Dasein* adquirió un rasgo mundano y liberó de la esfera egológica la descripción del comportamiento, o sea, lo apartó de una reducción de los actos y sus contenidos al ámbito de la conciencia. En base a estas coordenadas es que su teoría no encaja en una postura estrictamente internalista.

Ahora bien, sería interesante evaluar si la teoría de Heidegger puede compararse con un externalismo de corte semántico, tal como Steven Crowell nos anima a pensar. Es decir, que el sentido de la experiencia es el resultado de procesos que sobrepasan la mera conciencia e involucran otros factores externos a ella, tales como el cuerpo, el ambiente, las cosas. Lafont (cf. 2005, p. 3) explica que un externalismo semántico es anti-individualista en cuanto a su contenido, pero basado en razones totalmente diferentes. En el sentido de que el externalismo no pasa por el tipo de individualización (concretización) de la comprensión sino por su referencia a rasgos contextuales o indicativos de sus significados. Al respecto, Dan Zahavi (cf. 2008) distingue este tipo de externalismo procesual de aquél que atiende meramente al contenido. En este caso, hay que retomar la cuestión de la inmanencia, ya que es todo un desafío identificar cómo se integrarían intuiciones externas al espacio de sentido que conforma el mundo como fenómeno. Hay diversas opiniones acerca de cómo se debe interpretar la teoría de Heidegger, éstas dependen de cuestiones de su trabajo que estoy analizando.

Para ello quisiera analizar algunos aspectos de la configuración heideggeriana del mundo, que acaso parecen discordantes respecto a la postura externalista pero, siguiendo a Zahavi, ofrecen una suerte de conexión con su foco trascendental. Uno de ellos, el primero, es que el modo de “ser-en-el-mundo” que define al *Dasein* y a su experiencia situada mantiene firme el carácter autorreferencial. Por el hecho de que cada acto del *Dasein* es una vivencia de la que se apropia y que le acontece a él mismo. La correlación se constituye en función al “sí mismo” que regula, a su medida, la experiencia. Bajo esta óptica, el *Dasein* es el centro del cual emanan tendencias enactivas; él vehiculiza la agencia y atiende motivaciones de acuerdo a sus pre-tensiones. De esta manera, el análisis fenomenológico reconstruye la dinámica de ese aparecer a partir de un tipo de articulación subjetiva.

Un segundo aspecto relevante de “ser-en-el-mundo” es que el *Dasein* actúa respecto de un entorno ya-significado. La experiencia del *Dasein* se desenvuelve con agilidad gracias a un *know-how* que le permite atender a sus necesidades en un ambiente familiar. Es decir, el entorno del *Dasein* está organizado a partir de una serie de saberes previos que forman parte de la historia y cultura de ese *Dasein*. El mundo representa ese marco significativo que posibilita una variedad de oportunidades por concretarse.

Un tercer elemento de la caracterización es el sentido holístico de la estructura de “ser-en-el-mundo” que es el producto de su composición reticular. La manera práctica que el *Dasein* tiene para manejarse en el entorno depende de una serie de redes de sentido en la cuales las cosas adquieren una función determinada. Si uno de los componentes que ponen en marcha la práctica deja de funcionar, entorpece la dinámica de todo el sistema. Así pues, no hay manera de introducir una nueva variable o descontextualizar la actividad sin deformarla.

Por lo tanto, la modalidad de “ser-en-el-mundo” podría entenderse como una forma

deflacionada de internalismo, que rebasa los límites de la conciencia de acuerdo a una lógica de acción relativa al mundo del *Dasein*. En este sentido, la estructura normativa del mundo y su carácter inmanente limitarían la incorporación de factores externos al esquema. De este modo, Cristina Lafont (cf. 2005, p. 18 y ss.) argumenta su idea de que de acuerdo a estos aspectos Heidegger apoyaría un “internalismo semántico”.

Al respecto, John Searle sostiene en su artículo “The Phenomenological Illusion” que en la fenomenología se da una especie de “idealismo” o “perspectivismo” de corte semántico porque la referencia no apunta directamente a las cosas mismas (cf. 2005, p. 317). El significado de la experiencia está filtrado por un agente fenomenológico que opera en ella, sea el *Dasein*, la conciencia trascendental o un yo corporizado. Para Searle esta forma de comprender la intencionalidad reduce el espacio en donde se desarrolla la experiencia.

Así pues, hay una serie de rasgos que el ente trae consigo en la instancia de presentación que la fenomenología no puede atender, más aún si es necesario partir de una actitud anticipada que determina qué ha de ser visto. Para Searle ésta desatiende los contenidos empíricos (ónticos) y se retrotrae a un estudio normativo de las formas de acceso que en el fondo restringe lo dado al campo de aparición esperado. Por ejemplo, sobre este asunto menciona que “hay ciertas condiciones causales en varios tipos de fenómenos intencionales, que se niegan sobre la base de que no tienen una realidad fenomenológica inmediata” (2005, p. 322). De lo contrario, cómo puede mostrarse la influencia de intuiciones externas al mundo fenomenal bajo la restricción del uso de la primera persona. Incluso, de una primera persona tácita (anónima) que no planifica o delibera sobre lo que acontece.

La fenomenología no considera que una postura tematizante sea viable porque suele poner en práctica metodologías que no permiten acceder a la dimensión trascendental. Básicamente a ella le interesa la constitución que involucra a los entes en relación a nosotros y nuestra experiencia. De otro modo, el sentido objetivo de la experiencia no podría inferirse meramente de estructuras que delimitan el tipo de acceso al mundo en su existencia previa, sino que intentaría rastrear el sentido en los contenidos que aportan los entes. De esta manera, la experiencia del ente no podría verse reducida a un mecanismo autorreferencial del tipo: soy consciente de mí porque estoy atento a los entes que aparecen en mi espacio circundante y, en ese sentido, el mundo del que soy consciente es el mundo que me rodea.

Este tipo de argumento resuelve el problema de la incertidumbre frente a la existencia de un mundo externo, pero no logra subsanar la asimetría que hay entre el sentido interno e inmediato que tengo de mí y el sentido externo e inferencial de mi comprensión de los entes. La asimilación de ambas percepciones a un mismo espacio fenomenal no facilita la integración de la dimensión objetiva. En otras palabras, si todas las percepciones son necesariamente mías ¿cómo puedo demostrar que la objetividad de la experiencia sensible responde también a componentes externos?

Si analizamos este tema desde el punto de vista de la intencionalidad, Searle nos plantea que la fenomenología y, específicamente, Heidegger entienden la relación originario-derivado al revés (cf. 2005, p. 325) Searle sostiene que Heidegger invierte la

ontología, pues para Searle primero están los entes.⁶ Él sostiene que de la postura tética que tiene un observador independiente que atiende a los entes bajo sus cualidades reales, se deriva la postura dependiente que se refiere al ente bajo la asignación de una función en una práctica subjetiva. Entonces, la prioridad fenomenológica no coincide con la prioridad ontológica (cf. 2005, p. 325). De hecho, para Heidegger, un tipo de postura tética deformaría el sentido originario del ente, al pretender penetrar y discriminar factores que en realidad escapan a una actitud natural por causa de su estado absorto en la dinámica práctica de la situación.

No obstante, porque la fenomenología niegue la prioridad de las cuestiones de hecho, no creo deba sostenerse que esté imposibilitada a realizar una lectura objetiva –tal como sostiene Searle. Crowell, por ejemplo, plantea que la inmanencia fenomenológica ofrece un tipo distintivo de externalismo que incorpora las intuiciones externas a partir de una reconfiguración en base a la necesaria conexión entre la mente y el mundo (2008, p. 336). De esta manera, para Crowell “hay otra forma para que el mundo aporte contenido intencional, más allá de la causalidad. Pues no es la única manera en que los objetos pueden determinar la experiencia subjetiva” (2008, p. 345). Searle, por su parte, cree que esta es “la ilusión fenomenológica de ocultar la estructura lógica de los actos por medio de la descripción de sentirse ‘en el mundo’ o ‘del mundo’” (2005, p. 327). Zahavi, por otro lado, sugiere esta conexión a través de una suerte de compatibilidad entre el externalismo fenomenológico y el idealismo trascendental (cf. 2008, p. 364). Para él hay una co-dependencia entre la externalidad de procesos que afectan al mundo y la justificación trascendental de su interna constitución. El punto está en que no puede negarse que en la experiencia de primera persona tenemos contacto con los entes en su sentido óntico, pero no queda claro que el relato que la fenomenología proporciona de esa experiencia de cuenta del influjo de éstas en el espacio fenomenal.

Conclusión

Para finalizar simplemente me gustaría destacar que el objetivo central de este escrito ha sido poner en evidencia algunas de las dificultades que presenta la perspectiva fenomenológica a la hora de dar cuenta de aspectos que hacen al carácter objetivo de la experiencia. Particularmente, el punto de vista que asume Heidegger respecto al estudio metodológico del sentido y la experiencia de mundo se concentra en un tipo de acceso pragmático que circunscribe el campo de significación a una suerte de requisitos inherentes a la estructura previa de anticipación y a una actitud absorta que no somete a evaluación las causalidades que pudieran entorpecer la práctica.

Por ende, la experiencia está determinada por las modalidades que el *Dasein* puede esperar del ente y, a su vez, rechaza cualquier factor que trasgreda la dinámica perceptiva ya instituida. Esto me llevó, por un lado, a examinar el asunto de la experiencia fenomenológica a partir de un análisis de los conceptos de mundo, horizonte y referencia

6. En este sentido, afirma que “Que lo que es peor es que él [Heidegger] niega que el estar-a-la-mano [del útil] es relativo a un observador. Él cree que algo es un martillo *en sí mismo*” (2005, p. 325).

intencional y, por el otro, a evaluar el aporte de algunas interpretaciones recientes de la fenomenología para registrar los factores objetivos que en la formación del sentido co-determinan el espacio fenomenal y reclaman un análisis en tercera persona.

Bajo esta óptica, sostuve que la perspectiva de primera persona que la fenomenología asume para registrar el mundo incurre en una reducción de las condiciones de posibilidad, que un análisis trascendental reconstruye acerca de la correlación que está en juego en el acto intencional. Al respecto, como señalé arriba, Heidegger afirma que el contenido de la experiencia procede de un horizonte de sentido relativo al *Dasein* y sus facultades de acceso a lo dado. Esto degenera en una inmanencia que constriñe la normatividad del acto perceptivo a un tipo de agencia subjetiva que obstaculiza la atención al carácter objetivo de la experiencia.

Por esto mismo, su estudio no puede responder eficientemente al requerido ajuste de la disposición del *Dasein* frente a variedad de cuestiones externas al mundo fenomenal que modifican o enturbian la dinámica de la experiencia actual y demandan una postura de tercera persona o, al menos, una actitud tematizante para encauzar la percepción. En tal caso, es preciso ahondar en el análisis crítico de la propuesta de Heidegger para encontrar la forma de ampliar el campo de referencia del acto intencional con la finalidad de poner en consideración aquellos aspectos que intervienen en el proceso y matizan la experiencia. Esto, ciertamente, implicaría una revisión de los límites preestablecidos para el aparecer, pues conllevaría una ampliación de lo fenomenalizable, es decir, de los límites de la fenomenicidad.

Bibliografía

- Chalmers, David, "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness*, 2 (3), 1995, pp. 200-219.
- Crowell, Steven, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- Crowell, Steven, "Phenomenological immanence, normativity and semantic externalism", *Synthese*, vol. 160, N° 3 "Internalism and externalism in Phenomenological Perspective", 2008, pp. 335-354.
- Crowell, Steven, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Figal, Günther, *Objectivity. The hermeneutical and Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2010.
- Gallagher, Shaun y Zahavi, Dan, *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza, 2013.
- Gallagher, Shaun y Schmicking, Daniel (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht-New York-Heidelberg-London: Springer, 2010.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. Traducción al español: Heidegger, Martin (1998). *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1960.

- Kiverstein, Julian, “What is Heideggerian Cognitive Science?”, en Kiverstein, Julian & Wheeler, Michael (eds.). *Heidegger and Cognitive Science*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- Lafont, Cristina “Was Heidegger an Externalist?”, *Inquiry*. Vol. 000, N° 000, 2005, 1-26.
- Lenay, Charles, “Beyond the internalism/externalism debate: The constitution of space of perception”, *Consciousness and Cognition*, vol. 9, 2010, pp. 938-952.
- Rodríguez, Ramón, *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2015.
- Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Searle, John R., “The Phenomenological Illusion”, en Maria Elisabeth Reicher y Johann Christian Marek (eds.). *Experience and Analysis. Erfahrung und Analyse: Proceedings of the 27th International Wittgenstein Symposium*, pp. 317-335. Wien: ÖBV & HPT, 2005.
- Walton, Roberto “El tema del mundo y la pregunta por el método fenomenológico”, en Sylvia Eyzaguirre Tafra (ed.). *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, pp. 31-42. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello RIL Editores, 2008.
- Zahavi, Dan “Internalism, externalism and Transcendental Idealism”, *Synthese*, vol. 160, N° 3 “Internalism and externalism in Phenomenological Perspective”, 2008, pp. 355-374.