

La vivencia (*erleben*) desde el marco teórico de Edmund Husserl y la crítica heideggeriana en torno a la imposibilidad de dicha vivencia

Experience (*erleben*) in Edmund Husserl's theoretical framework and the heideggerian critic pointing the impossibility of such experience

Ezequiel Mauricio Posin
Universidad de Buenos Aires
ezeampo@hotmail.com

Resumo

Se podría decir que uno de los postulados principales de la fenomenología de Edmund Husserl es el hecho de que la vivencia como tal (*Erleben*) tiene su punto de relieve en la dimensión inmanente transcendental del ego cogito. Esto a la vez alude a un fuerte énfasis en la conciencia del ego cogito, que se distingue del sujeto cartesiano en su falta de claridad y distinción y en su enfoque no cósmico del ego mismo. Un detalle peculiarmente llamativo de la fenomenología husserliana es como esta vivencia (intencional particularmente) está constantemente alterada por la reflexión misma, por el acto reflexivo mismo. Este trabajo tiene como finalidad preguntarse si acaso esta alteración es o no es perjudicial para las problemáticas que remiten a la cuestión de la vivencia. Precisamente, es aquí donde entra en juego la crítica heideggeriana ¿Acaso Husserl introduciendo al ego transcendental como principio apodíctico no destruye la posibilidad misma de lograr la vivencia? ¿Tiene sentido situar en la conciencia aquello que debería estar situado en-la-transcendencia? Nótese además que en esa inevitabilidad infranqueable que Husserl enuncia en la reflexión transcendental dada la alteración que esta genera de la vivencia primaria misma, el propósito de Heidegger precisamente contrasta con esta última afirmación, ya que la fenomenología debe abocarse y enfocarse al aquí y ahora, al dar con la instancia más originaria del ser-en-el-mundo (del ser yecto, principalmente). Por ende, es fundamental recurrir a los distintos aspectos de la analítica del *Dasein*, tanto los referidos al movimiento (caída, desmoronamiento de la vida, etc.) como los referidos al contramovimiento (ser-para-la-muerte) que aparecen puntualmente en el Informe *Natorp*.

Palavras-chave

Transcendencia; Vivencia; Reflexión; Vida Fáctica.

Abstract

It's a quite certain affirmation to say that one of the principal postulates in Edmund Husserl's phenomenology is the fact that experience (*Erleben*) has its central point in the immanent-transcendental dimension of the ego cogito. In relationship with this, the main difference between the cartesian's subject is that the husserlian's subject lacks of distinction and clarity, and it doesn't ends in an objectification of the ego cogito. An important detail of husserlian phenomenology is how this experience (particularly, an intentional experience) is constantly altered by the reflection, the reflectional act. This work has as end and propose to analyze the effect of this alteration, that could be harmful or not for the problematics that are related to the concept of experience. Precisely, here is where the heideggerian critic is introduced. Is it possible that Husserl, by introducing the transcendental ego as apodictic principle, anulates the possibility to reach the experience at all? Has really sense to place in the conscience something that has to be placed in-the-transcendence? We must remark that it is in the inescapable inevitability that Husserl announces in the transcendental reflection, because of the alteration suffered by the primary experience and produced by the reflection itself, Heidegger's purpose antagonizes this last point, as phenomenology must advocate to "here and now" to find the most originally instance of being-in-the-world. Therefore, we must examine each one of the aspects of the *Dasein's* analitics: those who are related to movement (fall, life's decay, etc) and those who are related to anti-movement (being-toward-death). All of them are mentioned in *Natorp Beritch*.

Keywords

Transcendence; Experience; Reflection; Factual Life.

1. Dimensiones del yo. Epojé, reducción y reflexión

En primera instancia, el mundo se nos aparece como algo no solamente externo a nosotros, sino independiente de nosotros. El ser independiente de nosotros como tal implica la afirmación de la así conocida *tesis de la actitud natural*. Ahora ¿es dicha tesis aquella que debe mantenerse plenamente sin cuestionamiento alguno? ¿Esto no implicaría caer en un realismo ingenuo? El enfoque husserliano precisamente propone una manera de evitar este último inconveniente.¹

1.1 - La dimensión del yo empírica o psicológica, asociada a la actitud natural, implica la afirmación del mundo como independiente de mí. En este sentido podemos decir que se percibe por ejemplo, un vaso, pero no se *percibe la percepción misma*. En otras palabras, uno se asume como un sujeto empírico que está en-el-mundo, el mundo que es circundante al sujeto empírico mismo. Pero no puede dar cuenta del mundo como juzgado, ya que esto implicaría dar cuenta de que el mundo no es independiente de mí. De este modo, el sujeto empírico debe abandonar su actitud natural para dar cuenta de las otras dimensiones de su ego.

1.2 - El ego en su dimensión empírica reflexiona, pone entre paréntesis aquello que se le presenta como mundo circundante: realiza la *epojé*. Esta *epojé* si bien tiene sus similitudes con la clásica acepción que remite a los clásicos pirrónicos no remite a una mera suspensión del juicio (ni siquiera a una negación de la existencia u esencia de las cosas empíricas como en Descartes)² sino que refiere más bien a una actitud, a un cierto *giro*: este giro se da cuando el sujeto pone entre paréntesis la existencia y esencia del mundo circundante mismo (el sentido y la validez intrínsecas del mundo mismo). El mundo a partir de aquí se vuelve *mundo juzgado*, el mundo juzgado es en tanto es juzgado *para mí* (*fur mich*).

1.3 - Es así como el yo empírico se vuelve yo fenomenologizante y da cuenta del ego transcendental que el mismo es. Este dar cuenta se expresa en tanto se da cuenta de los procesos constitutivos del *noema*. Son las estructuras de la dimensión transcendental del ego (cuyo análisis abarca hasta la intersubjetividad, el último esbozo y concepto clave de la etapa genética de la fenomenología) las que constituyen al noema mismo en tanto constituyen la unidad del objeto mismo. Esto implica, entre otras cosas, a la temporalidad como *conciencia inmanente del tiempo*, en la que el tiempo en su plano subjetivo como serie de retenciones y protenciones que se expresan en la idea de *presente vivo* es constituyente del tiempo objetivo (tiempo como sucesión). Este particular tipo de vivencia (intencional) implica la correlatividad del noema con respecto al acto reflexivo (*noesis*) La vida de la conciencia que está plagada de vivencias que no son un conjunto caótico en sí, sino que están unificadas por toda una serie de *síntesis pasivas*, a las cuales aludimos antes de alguna forma cuando nos remitimos a las estructuras del ego transcendental mismo. Sin embargo, no toda vivencia se limita en la intencionalidad.

2. Tipos de vivencia

Afirmada de manera total la apodicticidad del ego al hallar su dimensión transcendental, la reconducción (reducción) nos permitirá un punto firme para analizar y describir nuestra apertura al mundo, ya que somos monadas con ventanas. “En cuanto ego, yo tengo un mundo circundante, existente para mí perpetuamente, y en él objetos como existentes para mí, a saber, ya conocidos por mí con una organización permanente, ya solo anticipados como cognoscibles” (Husserl, *Meditaciones cartesianas IV*, par. 33) Ese ego siempre está abierto al mundo

¹ La fenomenología de Edmund Husserl puede entenderse como una salida frente al realismo ingenuo y al idealismo absoluto. Simboliza un modo de pensar distinto que singularmente no es ni realismo ingenuo ni idealismo absoluto. En ello está implicada la correlatividad entre los actos noéticos y el noema.

² Mario Caimi en su *Introducción al discurso del método* (2004, p. XLV) menciona el hecho de que prácticamente Descartes no solo nos invita a dudar de nuestras opiniones antiguas, sino a tomarlas por falsas. Algo que pensadores como Gassendi y Leibniz objetarían diciendo que solamente bastaba con suspender el juicio sobre dichas cuestiones, ya que en definitiva el afirmarlas como falsas no difiere mucho del afirmar su veracidad.

circundante, pero a su vez toda referencia al mundo es al mundo en tanto juzgado. Como uno de los puntos primordiales de la fenomenología husserliana, todo ego tiene *vivencias*, y sus vivencias son inseparables del mismo. Si bien toda vivencia se ve alterada por la práctica reflexiva, no toda vivencia es del orden de lo intencional.

2.1 - Se puede entender el concepto de intencionalidad en tanto se habla de una conciencia *que es conciente de algo*³. Ese *algo* es algo externa a ella, trascendente a ella. Para hablar de la intencionalidad en profundidad, debemos hablar de la estructura de la intencionalidad. La estructura antes mencionada está conformada por elementos inmanentes reales (*Noesis, Hyle*) y por elementos ideales transcendentales (*Noema*).

2.2 - Hay varios paralelismos entre estos elementos. Por un lado, tenemos toda la serie de actos reflexivos (*Noesis*) que remiten al dar sentido, a la imaginación, el recordar, etc. Mediante esta serie de actos reflexivos constituimos a los objetos como tales (*Noema*). Esta reflexión le confiere sentido a las cosas mismas y les otorga unidad, por ende siempre consideramos a un mismo objeto como un único objeto (constituye la objetividad del objeto), a pesar de que el objeto nunca se nos presenta *tal como es* o en su totalidad. Siempre lo que tenemos frente a nosotros son escorzos, partes que se relacionan con la materia sensible o los datos hyleticos (*Hyle*) En primera instancia, el conjunto de nuestras sensaciones se encuentran en el marco de las vivencias *no intencionales*. Los datos hyleticos se evidencian en la instancia de la reflexión, mientras que en la percepción lo único que se nos aparece manifiesto es la unidad del objeto (del noema) en tanto mera unidad trascendente.

2.3 - Todo el conjunto de las sensaciones que el sujeto experimenta de por sí no tienen sentido, si bien estas producen constantemente una sedimentación en el mismo. Sin embargo, lo que experimenta el sujeto en esas sensaciones no se resumen a una mera sucesión caótica de las antes mencionadas, sino que estructuralmente están unificadas en el noema. La sensación en definitiva puede entenderse como un dato hyletico, como aquellos escorzos que se me presentan de un objeto determinado: esto se evidencia en el clásico ejemplo que da Husserl del marrón del árbol y de sus matices, esos matices remiten a las sensaciones que se asocian a un único objeto (el color marrón). El primer paralelismo remite precisamente a un paralelismo noético- noemático, que modifica lo que se interprete por el objeto en el caso particular (un ejemplo claro de esto es el caso del pato-conejo de Jastrow). El *cogitatio* de las *cogitationes* varía según lo que el sujeto perciba por objeto. Sin embargo, puede haber un paralelismo hylético-noemático, ya que en el ejemplo de Jastrow nunca puedo percibir a un hombre por objeto. Es decir, el material sensible es influyente, motiva la constitución misma del noema en tanto motiva el conferir sentido mismo. Hay un tercer paralelismo que implica a todos los componentes reales inmanentes y al componente ideal trascendente (omnitemporal) que es el noema. El objeto se nos presenta tanto en virtud de las sensaciones que experimentamos como de las interpretaciones que realizamos.

2.4 - Cómo ya hemos realizado la epojé, hemos salido del ámbito de la *reflexión natural* (en donde todo el conjunto de nuestras reflexiones se nos presentaban como reflexiones de un mundo independiente a nosotros) y nos hemos adentrado en un tipo de reflexión distinta, la *fenomenológica trascendental*. Hay algo inevitable en el marco de este suceso: tanto en la reflexión natural como en la trascendental, la *reflexión altera la vivencia primitiva*. Esto no es solo inevitable para Husserl, sino necesario.

Más la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella. Naturalmente, el tránsito a esta contemplación da por

³ En palabras de Sartre (1968, p. 19), "*El objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan*". La intencionalidad de la conciencia remite siempre al ser conciente de algo que le es trascendente a la conciencia misma, esto es, a un fenómeno externo. No es como en el caso de Brentano una mera representación mental signica, sino que el objeto siempre es externo a la mente misma.

resultado una nueva vivencia intencional, que en su carácter intencional de “reflexión sobre la vivencia anterior”, hace presente, y en casos evidentemente presente, esta misma vivencia anterior y no otra (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, par. 15).

El acto noético como elemento primordial de la vivencia intencional debe alterar la vivencia primitiva ya que no es su finalidad repetirla, sino realizar una descripción del mundo circundante en torno a los objetos que la misma noesis constituye. En el caso particular de la reflexión natural, hay una vivencia intencional que es el reflexionar mismo sobre la vivencia primitiva original anterior a este reflexionar mismo. En el caso de la reflexión transcendental, implica al reflexionar considerar tanto vivencia en el ejemplo que da Husserl de la percepción de la casa al tener una experiencia reflexiva de la percepción misma y además de la casa percibida en cuanto tal. Es así como se manifiesta la correlatividad entre noema y acto noético. Y es así como este punto es crucial para que Martin Heidegger exprese y fundamente su crítica frente a esta alteración (según Husserl, inevitable) de la vivencia primitiva originaria.

3. La fenomenología en clave heideggeriana. Una introducción a la vida fáctica

Hasta ahora, en el orden de lo desarrollado, analizamos las distintas aristas de la vivencia en el marco de la fenomenología husserliana. Introducirse en el pensamiento de Martin Heidegger implica hallar cambios radicales con respecto a la fenomenología husserliana. Nos adentraremos en ciertos postulados del Informe Natorp para hallar los puntos de disidencia entre ambos y así ahondar en la crítica heideggeriana.

3.1 - Nos encontramos parados en el marco de una situación hermenéutica (sea cual sea) de la cual depende toda *interpretación*. Toda interpretación, a su vez, tiene 3 elementos necesarios para ser interpretación como tal: a) *Un punto de mira*. Todo punto de mira implica a su vez un *mirar-hacia*, lo que da resultado al segundo elemento: b) *La dirección de la mirada*. En este direccionar está expresado el “hacia-dónde” debe ser interpretado el objeto de la interpretación en cuestión. Lo que nos lleva al último elemento: c) *Un horizonte de la mirada* cuyos límites están demarcados por el punto de mira y por la dirección de la mirada misma. En este punto se haya implicada la pretensión de objetividad de toda interpretación.

3.2 - El objeto que es interrogado en el marco de nuestra interpretación siempre es la *vida fáctica*. Lo que implica a su vez que toda investigación tiene como objeto al *Dasein* como tal. La vida fáctica se hace cargo de sí misma, se preocupa por sí misma. Es por ello que toda investigación filosófica funda las características propias de su dirección y sobre el objeto de su investigación en su correspondiente *situación*, lo cual supone una *inquietud* en el marco de esa situación. Comprender es preocuparse por la historia, es “repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación.” (Informe Natorp, p. 33). Esto, desde ya, no supone una aceptación lo que se conoce como conocimiento establecido. Este *repetir* implica algo radicalmente distinto. Hablar de una investigación que gira en torno al *Dasein* fáctico implica hablar de una investigación que no considera a una humanidad abstracta o universal en general, sino al existente en su correspondiente momento y situación. Es por ello que el criticar mismo histórico remite solo y solamente al presente.

3.3 - Los elementos constitutivos del *Dasein* son los de movimiento y contramovimiento. El movimiento implica la *caída*. La caída en el mundo se da implica que las actividades mundanas (el mundo mismo) fagociten al existente. La caída como movimiento es necesaria en tanto es constitutiva del *Dasein*, pero a su vez es la que hace al existente mismo evadir el indagarse por el ser de la vida misma. El sujeto como tal está yectado (*subiectum*), está arrojado a la vida, desposeído de sí mismo. Es por ello que la muerte es un hecho inminente para la vida misma, lo que implica al *ser para la muerte* como contramovimiento constituyente del *Dasein*. La muerte es precisamente esa vía mediante la cual se da con el ser mismo de la vida. Es así como

la vida habla *consigo misma*. La muerte pone al Dasein en la temporalidad, demarca su finitud y delimita a la temporalidad como temporización en un marco histórico.

4. Husserl y Heidegger. Distancia y Herencia

Si ya dijimos que el objeto de toda investigación filosófica como tal es el Dasein en su facticidad, quiere decir que ya no podemos seguir en el marco de la fenomenología husserliana como tal, sino que estamos habitando otro terreno: el de la investigación fenomenológica hermenéutica. Sin embargo, más allá de que en este punto recalcaremos las críticas de Heidegger a Husserl, trataremos a la vez de identificar la procedencia husserliana de ciertos conceptos que retoma Heidegger, reconociendo la deuda que mantiene este último con su maestro.

4.1 - Ante todo, indagarse por la vida fáctica implica situar el análisis en la plena transcendencia. Ya no podremos hablar de una dimensión transcendental del ego como lo hace Husserl ni de una vida inmanente de la conciencia. El Dasein se encuentra en el mundo (las nociones de mundo propio, compartido y circundante son mencionadas en *Natorp*) y en ningún momento el enfoque de la investigación se detiene únicamente en la inmanencia de la conciencia. No hay lugar para reconducción ni epojé algunas. El interrogarse en el marco de la vida fáctica implica llevar a cabo la actividad principal de la vida, el *cuidado* (*curare*), lo cual simboliza un preocuparse-por, un indagarse-por la vida fáctica y la existencia. Esta preocupación dirá Heidegger "No consiste en romperse los sesos en reflexiones egocéntricas; la inquietud es lo que es en cuanto contramovimiento opuesto a la tendencia hacia la caída de la vida (...)" (Heidegger, Informe Natrop, p. 44). Nuevamente, la caída se nos aparece como inevitable, pero a su vez es la inquietud por la muerte como contramovimiento la que nos permite dar con el ser mismo de la vida. El análisis de nuestra investigación, por ende, es estrictamente no egológico.

4.2 - La alteración producida por el acto reflexivo de la vivencia primitiva que para Husserl era necesaria, para Heidegger es precisamente un inconveniente, ya que no damos con la vivencia originaria en el aquí y ahora tal como es necesario. Dar con la estructura originaria de la vivencia es necesario para poder hablar realmente de *Erleben* en cuanto tal. Al no haber dimensión transcendental del ego ni vida inmanente de la conciencia, es allí donde sencillamente la alteración producida por la reflexión se vuelve perjudicial y es por ello que la clave de la cuestión para Heidegger está en la investigación de la facticidad como tal.

4.3 - En palabras de Sartre:

Husserl ha retornado en *Ideen*, a la tesis clásica de un yo transcendental que estaría como por detrás de cada conciencia, que sería una estructura necesaria de esas conciencias cuyas radiaciones (*Ichstrahl*) recaería sobre cada fenómeno que se presentara en el campo de la atención (Sartre, 1968, p. 18).

El ego transcendental viene a ser como una especie de segundo habitante introducido en la conciencia. A la claridad y llanura características de la conciencia, Husserl introdujo opacidad en aquello que era claro y liso. El ego transcendental tal como lo señala Sartre no es fundante de la conciencia, sino que en todo caso es el ego mismo quien es producto de la conciencia. La conciencia es un absoluto: es pura nada. El sujeto se encuentra arrojado a la existencia y es por esta pura nada que es la conciencia que lo prereflexivo funda la reflexión misma y no al reves. Si bien la influencia de Heidegger en Sartre es notoria, la crítica sartreana tiene un eje mucho más centrado en los argumentos de Husserl, ya que ambos los ligaba un cartesianismo notorio.

4.4 - Sin embargo, es necesario remarcar que la influencia de Husserl en Heidegger cuando este escribe *Natorp* es muy evidente:

La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la intencionalidad plena (el estar referido a, el horizonte de referencia como tal, el acto de referirse a, el despliegue temporal de este acto, la custodia de ese despliegue temporal), no es otra que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica. ((Heidegger, 2002, p. 47).

Esta frase denota no solamente una cercanía sino un concepto que remite directamente a Husserl. La intencionalidad como tal, el estar referido a algo trascendente a mí, es un concepto que es central en la fenomenología husserliana y que es vital para Heidegger a pesar de su enfoque crítico. Aquí el ser conciente como ser conciente de algo se expresa en el cuidado por la vida fáctica misma, en la inquietud que gira en torno a la misma. Por ello, producto de no haber vida inmanente de la conciencia tampoco hay análisis estático de la fenomenología. La fenomenología en tanto hermenéutica desemboca directamente en la instancia genética de la misma. Pero claramente Heidegger no podría hablar en términos de *estar-referido-a* sino fuese por el concepto de intencionalidad husserliana.

5. Conclusión

A pesar de las enormes innovaciones que produjo el pensamiento de Martin Heidegger y su gran distanciamiento con Husserl, hay un punto en el cual la impronta de la fenomenología husserliana se hace innegable. Es el mismo Heidegger el que en *Natorp* reconoce “La fenomenología continúa siendo lo que ya era desde su primera irrupción en las investigaciones lógicas de Husserl: una investigación filosófica radical.” (Heidegger, Informe Natrop, p. 48). Precisamente por ello, tal vez sea que el punto de crítica más notorio a Husserl es su ya conocido *giro transcendental*. Es menester, por ende, que toda investigación fenomenológica mantenga su enfoque no egológico y asubjetivo. Otro punto a considerar en el cual los espectros de la fenomenología husserliana acechan a *Informe Natorp* es la mención implícita de una instancia antepredicativa y una posterior instancia predicativa en el marco de las vivencias, pero implicaría un desarrollo bastante extenso en torno a otras consideraciones respecto del tema.

Referencias

- CAIMI, M. Introducción. In: DESCARTES, R. *Discurso del método*. Buenos Aires: Editorial Colihue, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Mexico: Editorial Fondo de la Cultura Económica, 1996.
- SARTRE, J.P. *La transcendencia del ego*. Buenos Aires: Editorial Calden, 1968.