

## Las categorías de la experiencia y lo trascendental

(Conferencia impartida en Wuppertal el 4 de mayo del 2012)

László Tengelyi

Traducción del alemán por Guillermo Ferrer

En las últimas décadas se ha formado una nueva fenomenología, sobre todo, si no exclusivamente, en Francia. En el período que va de Lévinas y Henry a Marion y Richir se ha puesto cada vez más en evidencia que la fenomenología no puede considerar el fenómeno simplemente como el producto de una constitución por la conciencia intencional, sino más bien debe concebirlo como un acontecimiento (*Ereignis*) que aparece por sí mismo.

Se trata de un acontecimiento que se manifiesta en la experiencia. Esta última palabra significa aquí más que una mera vivencia. En Husserl „vivencia“ es sólo otra palabra para designar la conciencia. Por el contrario bajo el término „experiencia“ se entiende un proceso que, al menos en parte, se sustrae a la violencia de una disposición (*Verfügungsgewalt*) por parte de la conciencia. Como dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu*,<sup>1</sup> en la experiencia surge algo nuevo „a espaldas de la conciencia“ („*hinter dem Rücken des Bewusstseins*“). Por eso es pertinente hablar de una *experiencia pasiva* o, más sencillo aún, de un *acontecer de la experiencia* (*Erfahrungsgeschehen*). A decir verdad en *Ideas I* Husserl opone de manera un tanto abrupta cosas y vivencias, añadiendo que las cosas sólo pueden ser dadas como objetos intencionales de vivencias. Por lo tanto las cosas, en lo que concierne a su ser, serían relativas a las vivencias. Ahora bien, la idea de un acontecer pasivo de la experiencia indica una salida del callejón (*Engpass*) del idealismo trascendental-fenomenológico de *Ideas I*, dado que aclara un acontecimiento que, en un cierto sentido, antecede a la oposición de *intentio* e *intentum*, noesis y noema, sujeto y objeto.

Si en un pensamiento radical sobre la experiencia se concibe el aparecer como un hecho originario (*Urtatsache*), entonces se abre una posibilidad de considerar la fenomenología como una „filosofía primera“ *distinta*. Bajo este término se puede entender un análisis categorial fenomenológico que se distingue de la metafísica clásica tradicional en tanto que rechaza cualquier intento de sacar a las categorías del ámbito de lo aparente para aplicarlas al

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [Theorie Werkausgabe, hg. von E. Moldenhauer und K.-M. Michel], Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, p. 80.

ente en cuanto ente. Una investigación tal se ocupa no tanto de modos de enunciación como de modos del acontecer de la experiencia. Dichos modos sólo pueden ser designados como „categorías“ porque valen como contrapartes antepredicativas (*vorprädikative Gegenstücke*) de las categorías del pensamiento predicativo. Puesto que las categorías así comprendidas valen como determinaciones fundamentales del acontecer de la experiencia, se les puede designar como *experienciales* (*Experientialen*) -en resonancia con los existenciales de Heidegger-. Sin embargo, no se trata en modo alguno de complementar las categorías ontológicas de la tradición metafísica por las categorías (o cuasi-categorías) de la existencia (los „existenciales“). Más bien aquí todo depende de someter a una revisión fundamental las categorías ontológicas mismas – desde el punto de vista de los hechos originarios del aparecer-.

A continuación se presentará un bosquejo de análisis fenomenológico de los experienciales. Se sostendrá la tesis de que las categorías de la experiencia de ninguna manera registran momentos de ser (*Seinsmomente*) fijados de una vez por todas o determinaciones formales de las cosas, sino siempre expresan solamente tendencias de concordancia de la experiencia (*Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung*). Para explicar y corroborar esta tesis, conviene en un primer momento aclarar como desde el principio ella asigna un estatuto trascendental a las categorías de la experiencia. En un segundo momento se podrá mostrar en qué sentido categorías particulares de la experiencia valen como condiciones trascendentales de posibilidad para la concordancia de la experiencia. A modo de conclusión de las consideraciones siguientes podrá servir una reflexión sobre el sentido nuevo que corresponde al término „trascendental“ en un análisis categorial fenomenológico.

### **1. Los experienciales como condiciones trascendentales de la experiencia concordante**

Las categorías de la experiencia pueden ser concebidas como condiciones necesarias del surgimiento de experiencias nuevas, pero concordantes con las precedentes. Por eso en la fenomenología les corresponde un estatuto trascendental, justo como en el kantismo. Sólo que Kant desde el principio atribuye una necesidad a la concordancia de la experiencia. En un pasaje muy citado de la *Crítica de la razón pura* dice: „Hay sólo una experiencia en la que todas las percepciones se representan como en conexión omnímoda y conforme a leyes [...].“

(KrV A 110). La concordancia de la experiencia se da aquí como el cumplimiento de una exigencia trascendental. La fenomenología no comparte esta concepción. Más bien ella parte de que bosquejos (*Vorzeichnungen*) siempre concretos de una experiencia conducen a otra. Sin embargo tales bosquejos son anticipaciones a las que corresponde un carácter presuntivo. El transcurso fáctico de la experiencia decide cuáles antelaciones se corroboran y cuáles no. En principio siempre pueden surgir experiencias que entren en conflicto con los bosquejos anticipatorios. Por eso también pueden surgir siempre divergencias de la experiencia, incluso antagonismos de la experiencia, ya que el sujeto-yo (*das Ichsubjekt*), como Husserl se expresa en uno de sus textos de investigación, se escinde en una multitud (*Vielheit*). Por ende no hay sólo distintos puntos de vista desde los cuales se puede juzgar las experiencias respectivas; además hay inclusive distintas maneras de experiencia que no se dejan conciliar sin más. Por lo tanto no cabe prescribir desde el comienzo estructuras generales que puedan hallarse en el yo y en el otro en el mismo sentido. Tales estructuras sólo surgen como productos de tendencias fácticas de concordancia, las cuales de su parte siempre adolecen de una casualidad (*Zufälligkeit*) esencial, de una contingencia (*Kontingenz*) inabrogable.

Empero, no se sigue de ahí que no se pueda atribuir ninguna necesidad a las categorías de la experiencia. La pregunta es solamente si hay una necesidad que se deje conciliar con la casualidad (contingencia) de la experiencia concordante. Ahora bien, Husserl habla expresamente de la „necesidad de un factum“ (Hua III/1, 98) en relación con el *cogito*. Con ello él tiene en mente una necesidad que corresponda al ser o a la existencia de un yo bajo la condición de que efectúe de hecho un acto-*cogito* (*Cogito-Akt*). Sartre dirigió pronto su atención a este pasaje de *Ideas* 1. En el *Ser y la nada* escribe: „La relación del para-sí, que como para-sí es su propio fundamento, con la facticidad, se deja deslindar correctamente como la necesidad de un factum. Y Descartes y Husserl conciben justamente esta necesidad de un factum como constitutiva de la evidencia de un *cogito*“ (p. 26). Lo peculiar de la necesidad de un factum consiste en que ella permanece dependiente de un hecho contingente. Si hay una necesidad tal, ella se presta muy bien a caracterizar el estatuto trascendental de las categorías de la experiencia, puesto que la necesidad que corresponde a las categorías de la experiencia permanece dependiente de la contingencia inabrogable de la experiencia concordante.

¿Podemos aducir un argumento para atribuir con derecho a las categorías de la experiencia la necesidad de un factum? Desde el punto de vista de la fenomenología es posible formular muy bien tal argumento. Ahora bien, a diferencia del kantismo, este argumento no encaja con el postulado de la autoconciencia, sino con la existencia del mundo. En la fenomenología, la necesidad fáctica de la experiencia se sigue de la existencia del mundo, que, al menos a los ojos de Husserl, es un hecho contingente.

Sin embargo este nexo entre el factum del mundo y las categorías de la experiencia requiere de aclaración. En la lección sobre *Erste Philosophie* dice: „Todo factum, y así también el factum del mundo (*Weltfactum*), es en cuanto tal contingente, como se acepta en general. Ello implica que si el factum es, podría sin embargo ser distinto y quizá no ser en absoluto.“ (Hua VIII, 50). Pero a diferencia del § 49 de *Ideas I*, Husserl no se contenta con ponderar mediante un experimento mental la aniquilación del mundo. Enseguida añade que la existencia del mundo se caracteriza por „una contingencia enteramente diferente“ de la de los otros hechos, porque en y por sí misma *está por encima de cualquier duda*. (Hua VIII, 50). En efecto, yo no puedo dudar de la existencia del mundo porque durante mi vida de experiencia él me es „conciente como dado en sí mismo con certeza inquebrantable.“ (Hua VIII, 50). No obstante, Husserl insiste en que el mundo se caracteriza por „una contingencia epistemológica permanente“ (*eine beständige Erkenntniskontingenz*), „[...] a saber en el sentido de que *esta donación del mundo mismo, en persona, por principio nunca excluye su no-ser*.“ (Hua VIII, 50). La razón de esta contingencia epistemológica radica en el hecho de que sólo la *experiencia* me procura un acceso al mundo y de que la existencia del mundo en la experiencia presupone una *concordancia* que de ninguna manera está garantizada *a priori*.

Pero por otra parte la existencia del mundo ya está presupuesta por la sencilla experiencia de una cosa. En algunos textos de investigación, editados por Rochus Sowa en un volumen de *Husserliana* sobre el mundo de la vida (*Lebenswelt*), Husserl parte justamente de que la experiencia del mundo se muestra como inmodalizable (*unmodalisierbar*) en cada experiencia de una cosa. De esta observación Husserl saca una consecuencia que anula la distinción radical entre el ser de la conciencia y la existencia del mundo: „La certeza del ser del mundo como mundo es apodíctica“. (Hua XXXIX, 256). Enseguida añade: „*Si se le considera bien, al yo, que tiene la conciencia del mundo, le resulta simplemente imposible representarse el mundo como no existente*.“ (Hua XXXIX, 256). De esta manera Husserl

reconoce que a la existencia del mundo le corresponde la „necesidad de un factum“, exactamente como al *cogito*. La certeza del mundo es tan apodíctica como la certeza del correspondiente yo.

De ahí se sigue que ciertas tendencias de concordancia no se anuncian casualmente en la experiencia. A decir verdad, se trata de meras tendencias que pueden cambiar abruptamente su naturaleza o no tener lugar en absoluto. Sin embargo, partimos de que tales tendencias de concordancia se validan una y otra vez en la experiencia. Continuamente „llevamos a la experiencia la exigencia excesiva de mantener firmes sus posiciones de cosas (*Dingsetzungen*)“, y no en vano. Estamos convencidos de que la experiencia nos hará accesible un mundo de cosas. Esta convicción se ha vuelto una certeza indudable en nosotros, una certeza que puede llamarse „apodíctica“ con el mismo derecho que la certeza del ser de nuestro yo.

Pero a diferencia de Kant, Husserl no piensa que extraemos esta convicción apodícticamente cierta de la mera autoconciencia. Husserl no piensa que tal certeza pueda ser corroborada a partir de la apercepción trascendental (por tanto mediante una „deducción trascendental“). Más bien él considera la experiencia como la fuente última de convicción. Podría haber absolutamente experiencias que contradijeran esta convicción, pero de hecho no las hay. Más bien cada una de nuestras experiencias incluye la experiencia de un mundo de cosas, a saber como un componente no modalizable en absoluto. Nuestra convicción no puede ser puesta en duda seriamente, porque *ninguna experiencia puede servir como fundamento motivacional (Motivationsgrundlage) de una duda de tal índole*. Por ende se trata de una convicción que se basa en una necesidad. Sólo que no se trata de una necesidad *a priori*, sino fáctica. No es la necesidad de una demostración, sino la necesidad de un factum.

Así pues, a la existencia del mundo corresponde la necesidad de un factum. Esta necesidad fáctica puede ser extendida a las categorías de la experiencia en cuanto son tendencias de concordancia de la experiencia. Esta ampliación de la consideración concede un lugar a la demostración, a la deducción en el sentido de justificación de la pretensión de necesidad de las categorías particulares de la experiencia.

Por eso, en mi opinión, los *argumentos trascendentales* son los auténticos pilares del análisis experiencial fenomenológico. Pues éste debe mostrar que las categorías particulares

de la experiencia son condiciones de posibilidad necesarias para la existencia del mundo. Un argumento trascendental elaborado con este fin es una demostración conforme a las reglas que tiene obligatoriedad (*Verbindlichkeit*). Sólo que la necesidad de la demostración -al igual que la existencia del mundo- depende finalmente del hecho contingente de una experiencia concordante.

En el apartado siguiente se examinarán categorías particulares de la experiencia. Se trata de mostrar su necesidad para la posibilidad de un mundo existente.

## **2. Categorías particulares de la experiencia como condiciones de experiencia concordante**

En la fenomenología aparición (*Erscheinung*) y horizonte son nociones inseparables. No hay experiencia en la cual estos momentos no puedan ser discernidos el uno del otro. A decir verdad, cada horizonte se deja transformar en una serie de apariciones, pero estas apariciones están circundadas por horizontes nuevos. La línea de demarcación entre aparición y horizonte se deja desplazar, pero no borrarse. Por eso puede estar en la base de una distribución en dos grupos de categorías de la experiencia: hay categorías de la experiencia que se muestran como condiciones necesarias para apariciones en general, y hay categorías de la experiencia que pueden ser consideradas como condiciones necesarias del horizonte de estas apariciones. Esta distinción puede ser puesta en un cierto paralelo con la oposición kantiana entre categorías dinámicas y matemáticas. Pero no por ello se debe asumir la oposición entre física matemática y dinámica metafísica, cuya justificación en tiempos de Kant era indiscutible.

Desde el punto de vista de la fenomenología pueden contarse entre las categorías de la experiencia no sólo formas kantianas del pensamiento como la causalidad, sino también las formas kantianas de la intuición como espacio y tiempo. Estas son también modos válidos de la experiencia. En su tratado sobre la *Crisis* Husserl menciona la „infinitud espacio-temporal“ (*raumzeitliche Unendlichkeit*) como una categoría de la experiencia del mundo de la vida (Hua VI, 142). A las categorías de la experiencia o experienciales pertenece también la „corporeidad en persona“ (*Leibhaftigkeit*), que en Husserl expresa la existencia (*Bestand*) obvia, sensible-corporal de las cosas. Junto con la „corporeidad“, la espacialidad, la temporalidad, la finitud espacio-temporal y la infinitud espacio-temporal forman una red categorial (*kategoriales Netzwerk*), a la cual debemos la determinación de una cosa en general

como *lo que aparece en su aparecer* (*das Erscheinende in seinem Erscheinen*). Por ende podemos distinguir estos experienciales, bajo el nombre „categorías de la aparición“ (*Erscheinungskategorien*), de las „categorías de horizonte“ (*Horizontkategorien*). Estas últimas, a las cuales pertenece por ejemplo la categoría de causalidad, no se refieren al contenido de una visión (*Anblick*) sobre las cosas en el mundo, sino más bien determinan los nexos de remisión (*Verweisungszusammenhänge*) que conducen de una visión a otra.

No es difícil ver que espacio y tiempo son condiciones de posibilidad necesarias para la existencia del mundo. Kant ha puesto énfasis en que sólo hay un espacio y un tiempo. Como dice en un pasaje clásico de la „Estética trascendental“: „En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único“ (KrV, A 25).<sup>2</sup> Kant añade:

Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprendido como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad, y por tanto también el concepto universal de espacio, surge tan sólo al limitarlo“ (KrV, A 25).

En relación con el tiempo sólo una frase corresponde a estas indicaciones: „Tiempos diferentes son sólo partes del mismo tiempo“ (KrV, A 31-32). No obstante Kant subraya que „cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base.“ (KrV, A 32).

Tales características son para Kant indicios inequívocos que demuestran que el tiempo no es una representación discursiva (*diskursive Vorstellung*) ni un concepto general, sino una „forma pura de la intuición sensible“ (A 31) que puede llegar a ser objeto de una „intuición formal“ (B 160). De ahí se sigue, en la *Crítica de la razón pura*, la doble tesis de la „realidad empírica“ (*empirische Realität*) y la „idealidad trascendental“ (*transzendente Idealität*) del espacio y del tiempo. Así pues, espacio y tiempo, en cuanto formas de las apariciones, están presupuestos en cada experiencia, pero no pueden ser atribuidos a las cosas en sí mismas. En un pasaje Kant saca una consecuencia notable de esta doble tesis; „Sólo podemos, pues, hablar del espacio, del ser extenso, etcétera, desde el punto de vista humano.“ (A 26).

---

<sup>2</sup> (En adelante citaremos la traducción de Pedro Riba: Immanuel Kant, *Crítica de la razón Pura*, Taurus, Madrid 2013; nota del traductor).

Evidentemente lo mismo vale para el tiempo, aunque no haya una frase equivalente en las indagaciones sobre el mismo.

Con „el punto de vista humano“ Kant quiere decir el punto de vista de un ser humano como tal, por tanto el punto de vista del género humano. Desde la óptica de la fenomenología tal concepción lleva consigo una dificultad cuando se observa que la experiencia que el yo hace del espacio y del tiempo no coincide de antemano con la experiencia que otro tiene de los mismos.

La fenomenología rompe con la filosofía moderna del sujeto que ha influido incluso en la filosofía trascendental de Kant. Husserl desarrolla un concepto diferencial de sujeto que quiere dar cuenta de la distinción entre el yo y el otro. Justamente por eso él se previene de no atribuir de antemano estructuras genéricas a lo particular sin que surjan de una relación concreta entre sujeto y co-sujeto (*Mitsubjekt*).

En la fenomenología husserliana de la intersubjetividad se considera desde el principio al sujeto como centro de función de la orientación en el espacio. Él refiere todo el espacio de apariciones a sí mismo, en tanto que vivencia (*erlebt*) su propio cuerpo como „cuerpo central“ (*Zentralkörper*) o „cuerpo-cero en el aquí absoluto“ (*Nullkörper im absoluten Hier*) (Hua I, 126). El sujeto capta el espacio como un espacio cenestésico de modos de aparición cambiantes. Así experimenta al co-sujeto como otro centro de función de la orientación en el mismo espacio.

Husserl describe esta experiencia de la siguiente manera: „Yo no apercibo al otro simplemente como duplicado de mí mismo, por tanto con mi esfera original o una igual (con las maneras de aparición que me son propias desde mi aquí. Más bien, visto más de cerca, yo apercibo al otro con aquellos modos de aparición, como yo los tendría igualmente si yo estuviera allá.“ (Hua I, 120). Por consiguiente yo tengo experiencia del otro yo „como si (*wie wenn*) yo estuviera allá“ (Hua I, 122), „como si yo estuviera allá en lugar del cuerpo orgánico ajeno.“ (Hua I, 23).

A las palabras „como si...“ („*wie wenn...*“) se adhiere una ambigüedad irremovible, como Klaus Held nos ha hecho saber desde hace mucho tiempo.<sup>3</sup> Ellas expresan una posibilidad, una potencialidad, por tanto un si... (*ein Wenn*), pues yo puedo de hecho dirigirme a donde el otro se halla. Pero también expresan una imposibilidad, una irrealidad, por consiguiente un mero como si... (*ein bloßes Als-ob*), ya que justamente el ser-ahí-con (*Mitdasein*) –la coexistencia- del otro excluye en principio mi ser-allá simultáneo (*mein gleichzeitiges Dortsein*). De esta irrealidad se sigue que mi experiencia del espacio nunca puede coincidir con la experiencia que otro hace del espacio. El espacio es dado en perspectiva al igual que lo que aparece en el espacio. Por eso el espacio uno y conforme (*der eine einige Raum*) del que habla Kant, considerado fenomenológicamente, sólo puede expresar una tendencia de concordancia (*Einstimmigkeitstendenz*) de diferentes experiencias del espacio. Pero aquí la irrealidad va a la par de la potencialidad. De esta última se sigue, sin embargo, que yo puedo comprender la experiencia que otro hace del espacio como una „modificación“ (Hua I, 119, „*mein Modifikat, anderes Ich*“ [„mi modificado, otro yo“]) de mi propia experiencia del espacio. Así el espacio uno y conforme expresa una tendencia de concordancia que no es constatada simplemente como un hecho empírico, sino como una expectativa de concordancia que constituye un elemento indispensable de toda experiencia del espacio.

Dicho con otras palabras: Se trata de una tendencia de concordancia a la que corresponde una necesidad fáctica, la necesidad de un factum. Esta es justamente la necesidad que, en una metafísica fenomenológica de la facticidad contingente, entra en lugar de la aprioricidad (*Apriorizität*).

Para referir estas reflexiones al tiempo se requiere seguramente de una prueba aparte. Pero al menos no resulta descabellado aunar a la experiencia del tiempo la expectativa de concordancia con la experiencia que otro tiene del tiempo. Sin embargo, nos excusamos de un análisis más a fondo de la experiencia del tiempo para dejar sitio a una discusión sobre la categoría de la causalidad.

---

<sup>3</sup> „El ‚como si‘ (*wie wenn*) es la mezcla ambigua de un ‚como‘, (*wie*) que indica la irrealidad (en el sentido de ‚*als ob*‘), con un ‚si...‘ (*wenn*) de significación temporal“. Held, Klaus: „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie“, in: Claeges, U. et Held, Klaus (ed.): *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Martinus Nijhoff. Den Haag 1972, S. 35.

En lo que concierne a este tema clásico de Hume y Kant, nuestra tarea será la misma que aquella en relación con el espacio y el tiempo: tenemos que mostrar la causalidad como una condición de posibilidad necesaria para un mundo existente. Empero hay una diferencia importante entre ambos casos: espacio y tiempo son categorías que, en palabras de Kant, „se aplican a apariciones según su mera posibilidad“ (KrV, A 178). En cambio la categoría de causalidad se refiere solamente „a la relación de la existencia“ („auf das *Verhältnis des Daseins*“, KrV, A 179). Por eso mismo la última categoría no determina el contenido de la aparición de perspectivas singulares (*einzelner Anblicke*), sino sólo los nexos de remisión que van de una perspectiva a otra.

Si queremos mostrar que la categoría de causalidad expresa una tendencia de concordancia de la experiencia, bien podemos apoyarnos en el análisis de la causalidad de Kant. Hume reducía la causalidad a una sucesión regular, pero de ninguna manera necesaria. En su discusión con Hume, Kant se propone la tarea de demostrar que el efecto „sigue necesariamente“ a la causa (KrV, A 194). A tal fin él establece un principio de la relación de causalidad, según el cual todo lo que acontece en la naturaleza tiene una causa. Además aduce un argumento trascendental que dice así: „El principio de la relación de causalidad en la serie de apariciones vale también para todos los objetos de la experiencia „[...]“, ya que tal principio es, a su vez, el fundamento (*Grund*) de posibilidad de esa misma experiencia.“ (KrV, A 202).

Ahora bien, ¿cómo se puede mostrar que la causalidad, a título de una sucesión de apariciones no sólo regular, sino al mismo tiempo indefectible, es una condición de posibilidad necesaria para la existencia del mundo? Kant aduce dos ejemplos para dejar en claro el papel que juegan las relaciones de causalidad en la experiencia:

1. En un objeto como la casa que contemplamos justo ahora aprehendemos (*fassen auf*) sucesivamente las distintas partes del complejo percibido de apariciones, sin que se señale una dirección determinada en la síntesis de la aprehensión. Kant observa que en la contemplación de la casa „[...] mis percepciones podrían empezar con la aprehensión del tejado y terminar con la del suelo. Podrían también empezar por abajo y acabar arriba, al igual que podía aprehender la variedad de la intuición empírica de derecha a izquierda o de izquierda a derecha.“ (KrV, A 192).

2. Algo distinto sucede con el barco que yo veo „navegando río abajo“: „Mi percepción de la posición que ocupa más abajo sigue a la percepción de la posición que ocupaba más arriba en la corriente del río. Es imposible que en la aprehensión de este fenómeno percibamos el barco primero abajo y después más arriba.“ (KrV, A 192).

La diferencia entre ambos casos es inmediatamente obvia. En el caso de la casa la síntesis de la aprehensión es reversible, en el caso del barco es, por el contrario, irreversible. Esta irreversibilidad de la aprehensión introduce una concordancia en la experiencia de los sucesos, porque la „coerción“ (*Nötigung*) que, según Kant, se sigue del hecho de que una relación causal determine la sucesión de los acontecimientos (*Geschehnisse*) (ya que, por ejemplo, la corriente .- o también el motor- lleva al barco río abajo).

Kant perfila aquí una concepción de la concordancia de la causalidad de la que, en mi opinión, un fenomenólogo podría apropiarse. También podría decirse que en esta discusión Kant se revela como un fenomenólogo *avant la lettre*. Sin embargo una pregunta fundamental permanece en suspenso: ¿Qué clase de necesidad corresponde a la relación causal? La respuesta a esta pregunta distingue la fenomenología nítidamente del kantismo. Kant intenta reconducir la concordancia de la experiencia a fundamentos (*Gründe*) *a priori*, y así eliminar de raíz la posibilidad de una „rapsodia de las percepciones“. Por el contrario, la fenomenología insiste en que la concordancia de la experiencia finalmente resta un hecho contingente. Sin embargo ella añade que se trata de un hecho originario (*Urtatsache*) que confiere a la categoría de causalidad, así como a los demás experienciales, una necesidad fáctica, la necesidad de un factum.

### 3. Trascendentalismo metodológico en perspectiva fenomenológica

Nuestra investigación precedente ha mostrado que, desde la perspectiva de la fenomenología –al igual que en la perspectiva del criticismo–, categorías de la experiencia como espacio, tiempo y causalidad pueden ser consideradas como condiciones trascendentales de posibilidad de la concordancia de la experiencia. Ahora bien, un análisis experiencial fenomenológico confiere al término „trascendental“ una significación nueva, en tanto que no atribuye a las condiciones de posibilidad de concordancia de la experiencia una condición *a priori*, sino una necesidad fáctica. En lo que resta intentaré definir más de cerca esta distinción.

Desde la óptica de la fenomenología podría pensarse que el trascentalismo kantiano es un precio muy alto a pagar por el rescate de la idea de una conexión necesaria entre causa y efecto, así como por el aseguramiento de la necesidad de las otras categorías de la experiencia. Marion y Richir han protestado contra el método trascendental, que según ellos termina por anticipar los acontecimientos del mundo de las apariciones con base en un análisis de las facultades cognoscitivas del sujeto. Además el método trascendental decidiría *a priori* lo que puede o no acontecer en la experiencia. Tanto Marion como Richir ven en este procedimiento de la filosofía trascendental kantiana residuos del racionalismo leibniziano, un resto de la convicción de que la realidad puede deducirse del conjunto de todas las posibilidades, así como un resto de la creencia en la validez del principio de razón, el cual liga la posibilidad de los sucesos a la condición de su explicabilidad racional (*ihrer rationalen Erklärbarkeit*). Ellos estiman que un enfoque fenomenológico debe partir de una conciencia que es sorprendida por los acontecimientos y no excluye de antemano una „rapsodia de percepciones“ (KrV, A 156) sin reglas, orden y unidad, por tanto sin concordancia de la experiencia.

No obstante cabe ponderar contra qué se dirige exactamente esta crítica del procedimiento filosófico-trascendental. Aquí se sostendrá la tesis de que tal crítica alcanza la confusión de necesidad y aprioricidad en la filosofía trascendental kantiana, pero no la idea fundamental de un método filosófico-trascendental. Tengo en mente un trascentalismo puramente fenomenológico, un trascentalismo abierto que remite la búsqueda de reglas, orden y unidad en medio de una „rapsodia de percepciones“ a la competencia de la facultad de juzgar reflexionante. Con ello se establecerá la concordancia de la experiencia como un principio metodológico fundamental, pero no se pondrá, por ejemplo, como una consecuencia inevitable de la autoconciencia. La fenomenología debe dar cuenta del hecho de que el mundo no sólo es interpretado y aclarado de maneras distintas, sino ya vivenciado y experimentado de maneras distintas. Hay divergencias de la experiencia, incluso hay antagonismos de la experiencia. El conflicto en la experiencia es un fenómeno fundamental que no puede relegarse del mundo por la admisión de una armonía praestabilita. Pero la cuestión de la concordancia de la experiencia no puede decidirse mediante constataciones empíricas. Kant tiene razón: cuando tenemos la experiencia de que algo sucede, presuponemos siempre que le antecede algo a lo cual ha seguido necesariamente. Podemos añadir que exigimos (*zumuten*) a todos o pretendemos (*ansinnen*) de todos que compartan tal presunción. „Exigir“ y

„pretender“ son palabras que Kant aplica para mostrar la necesidad y validez universal de un juicio reflexionante.<sup>4</sup> Kant no tiene la menor dificultad en reconducir la necesidad y validez universal de un juicio particular de la reflexión a la aprioricidad. Empero se ve obligado a dar este paso, puesto que él no conoce otra necesidad y validez universal que la del *a priori*. Ahora bien, desde el punto de vista de la fenomenología se ofrece la posibilidad de comprender las palabras „exigir“ y „pretender“ como indicaciones a una necesidad fáctica y una validez universal. Así, podemos conservar el pensamiento fundamental del método filosófico-trascendental, en la medida en que designamos el principio de causalidad, exigido y pretendido de cualquiera, como condición necesaria de posibilidad de la existencia del mundo. Salvo que para la fenomenología la existencia del mundo permanece como un hecho originario absolutamente contingente, aunque por otra parte indudable, incluso apodícticamente cierto.

La tesis donde converge toda nuestra indagación sobre causa y efecto, también puede formularse así: el principio de relación de causalidad tiene que valer como un principio trascendental de la facultad de juzgar reflexionante. Lo peculiar del camino aquí trazado dentro de la tradición fenomenológica consiste en lo siguiente: a la crítica de un residuo del racionalismo moderno y de un resto de la creencia en el principio de razón en Kant no corresponderá el abandono del método filosófico-trascendental, sino la extensión del campo de problemas de la facultad de juzgar reflexionante a las categorías de la experiencia. En consonancia con ello se afirmará que el principio de causalidad es un principio trascendental, pero los principios trascendentales de la experiencia se sustraen al dominio de la facultad de juzgar determinante y se subordinan al campo de problemas de la facultad de juzgar reflexionante.

---

<sup>4</sup> *Kritik der Urteilskraft*, Ak. Ausg., Bd. V, págs. 212 y 214

