

FENOMENOLOGÍA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

László Tengelyi
Bergische Universität Wuppertal

No sólo Heidegger, sino también Husserl sabía estar en oposición a la metafísica europea tradicional. Al final de las *Meditaciones Cartesianas* Husserl describe la “metafísica en sentido habitual” como “una metafísica históricamente desnaturalizada, que no es, según su sentido, otra sino la metafísica que había sido fundada originariamente como ‘filosofía primera’.”¹ Husserl añade que la manera de acreditación de la metafísica excluye “cualesquiera ‘aventuras metafísicas’ y ‘exageraciones especulativas’”.²

No obstante Husserl intenta en esta obra lograr “resultados metafísicos”³ a partir de sus investigaciones fenomenológicas. Además Husserl asevera que la fenomenología “sólo excluye la metafísica ingenua, pero no la metafísica en sí misma [...]”.⁴ Ahora bien, ¿cómo se distingue la metafísica, que Husserl tiene en mente, de la figura tradicional “históricamente desnaturalizada” que él llama “metafísica en sentido habitual” y “metafísica ingenua”? No resulta fácil hallar en Husserl una respuesta inequívoca a esta pregunta. Sin embargo está claro que se trata de una metafísica que se ocupa de “proto-hechos” (*Urtatsachen*), y por consiguiente puede designarse como una “metafísica de la facticidad” (*Metaphysik der Faktizität*).

Las consideraciones siguientes tratan de definir, en un primer momento, qué debe entenderse por metafísica de la facticidad en Husserl. En un segundo momento habrá que aclarar el sentido de tal metafísica a la luz de un ejemplo que a la vez indica una cierta ambigüedad de todo el proyecto husserliano. En un tercer momento se extraerán consecuencias de la compren-

sión husserliana de la metafísica, las cuales otorgan a la fenomenología el carácter de *otra* “filosofía primera”, para utilizar una expresión de Jean-Luc Marion. En el punto central de nuestras reflexiones surgirá la pregunta sobre la manera como deben comprenderse las categorías de la experiencia en la fenomenología.

1. Metafísica de la facticidad en Husserl

Ante todo Husserl considera la fenomenología trascendental (configurada eidéticamente) como “filosofía primera”. A la “filosofía primera” así concebida Husserl opone la metafísica como “filosofía segunda” en el sentido de una ciencia fundamental de la realidad. Manifiestamente esta oposición se apoya sobre un presupuesto que, por su parte, ha sido tomado de la metafísica tradicional. En *Ideas I* Husserl afirma: “La antigua doctrina ontológica, según la cual *el conocimiento de las posibilidades debe preceder al de las realidades*, contiene, en mi opinión, una gran verdad, en la medida en que ésta se comprenda y se utilice correctamente.”⁵ En concordancia con esta convicción Husserl asignará a la fenomenología trascendental la tarea de determinar, mediante reflexiones eidéticas, las posibilidades a partir de las cuales las realidades pueden ser derivadas y conceptualizadas.⁶

Empero Iso Kern hace notar, con razón, que esta concepción fue *complementada*, incluso *revisada* por Husserl mismo en sus obras tardías.⁷ Ya al comienzo de la década de 1920 resulta manifiesto que la idea husserliana de la metafísica no se agota en una interpretación eidético-fenomenológica de las ciencias positivas. En un anexo a la lección sobre *Erste Philosophie* Husserl alude a la “irracionalidad del *factum* trascendental”, la cual será designada como el objeto principal de una “metafísica en sentido nuevo”.⁸ El conocimiento de la irracionalidad de toda racionalidad mundana (*Irrationalität aller Weltrationalität*) conduce a una *extensión* de la metafísica como ciencia fundamental de la realidad. De manera análoga se mencionarán en las *Cartesianische Meditationen* “los problemas de la facticidad casual” (*zufällige Faktizität*) como problemas de la metafísica.⁹ Husserl tiene en mente problemas “de la muerte, del destino”, pero también problemas de la “posibilidad de una vida humana ‘auténtica’, del ‘sentido’ de la historia”, los “problemas ético-religiosos”.¹⁰ Más notable

resulta que Husserl mismo cuestiona y revisa la oposición entre la fenomenología trascendental, fundamentada eidéticamente como “filosofía primera”, y la metafísica de la facticidad como “filosofía segunda”. Surge así una manera nueva de comprender la relación entre *eidōs* y *factum*. Resultará claro que en las cosas del mundo “las posibilidades preceden las realidades”, pero en el caso del yo trascendental esta relación se invierte por fuerza.¹¹ El yo se muestra como “un *factum* absoluto, imborrable”¹², y a la vez el *eidōs* se destaca como dependiente de este *factum*. Husserl escribe: “El yo, esta ‘mónada’, puede pensarse como siendo de otra manera, pero en sí mismo es dado como siendo absolutamente. La posición de su ser-de-otra-manera presupone la posición de su ser.”¹³ De ahí concluye Husserl: “En esta medida la esencia de cada mónada es inseparable de la existencia monádica.”¹⁴ O más claro aún: “Todas las posibilidades monádicas son existencialmente relativas (*daseinsrelativ*) a las realidades monádicas.”¹⁵

Iso Kern dirige nuestra atención hacia este cambio en el pensamiento de Husserl. Empero Kern opina que Husserl realiza este cambio después del período de las *Cartesianische Meditationen*. Kern apoya su opinión en manuscritos husserlianos de la década de 1930. Sin embargo la cuestión es embrollada. Las aseveraciones husserlianas sobre la relación entre *eidōs* y *factum* proceden de textos del año 1922. De hecho las ideas de Husserl sobre la metafísica de la facticidad surgen a comienzo de la década de 1920. Corresponde a Marc Richir el mérito de haber analizado a fondo los textos concernientes a la metafísica de la facticidad (particularmente los anexos XIX-XXI del volumen XIV de la serie *Husserliana*).¹⁶ En este contexto hay que mencionar también el nombre de Ludwig Landgrebe, quien en su obra *Faktizität und Individuation*¹⁷ pone el acento en el proto-*factum* (*Urfaktum*) de la historia, basándose en un manuscrito de 1921. Por último cabe mencionar que S. Micali, en su trabajo doctoral, ha incluido fructuosamente el volumen XXXV de la serie *Husserliana* en el análisis de la metafísica husserliana de la facticidad.¹⁸

Un texto de la década de 1930 aclara particularmente las consecuencias de la idea de que el yo, al ponderar posibilidades eidéticas, no puede transgredir su ser fáctico. Husserl escribe: “Llegamos a los ‘hechos últimos’ (*letzte Tatsachen*), proto-hechos (*Urtatsachen*), a las necesidades últimas (*letzte Notwendigkeiten*), las proto-necesidades (*Urnotwendigkeiten*).”¹⁹ Husserl añade: “Pero yo pienso tales

proto-hechos, tales proto-necesidades, los interrogo y retorno a ellos desde el mundo que ya ‘tengo’ [...]” Yo soy el proto-*factum* de este proceso, yo sé que en mi poder fáctico de variación eidética etc., en mis preguntas fácticas se producen proto-estados (*Urbestände*) propios como proto-estructuras de mi facticidad. También sé que llevo en mí un núcleo de proto-contingencias (*Urzufälligkeiten*) en formas esenciales, en formas de posibilidades funcionales, en las cuales se fundan las necesidades esenciales mundanas (*weltliche Wesensnotwendigkeiten*).”²⁰ Parece fácil interpretar esta cita como expresión de una metafísica del sujeto. Husserl no sólo afirma que el hilo racional conduce a “proto-hechos” últimos; además añade que estos proto-hechos no son más que “proto-estructuras de mi facticidad”. Sin embargo tal interpretación sería, si no incorrecta, al menos superficial e infructuosa, pues oculta el aporte nuevo de Husserl, objetándole sostener una metafísica del sujeto. El aporte nuevo consiste en la idea de que todas las formas esenciales eidéticas, traídas a luz por la fenomenología trascendental, contienen un núcleo de “proto-contingencia”. Se debilita así la diferenciación tajante entre la fenomenología trascendental como “filosofía primera” y la metafísica de la facticidad como “filosofía segunda”. La edificación de la fenomenología entera depende de determinados proto-hechos o estructuras de la facticidad.

En lo esencial se trata de cuatro proto-hechos: a) El *yo como proto-factum* parece tener la primacía, pero viendo las cosas de cerca se descubre que a este yo corresponden más estructuras fácticas, las cuales cuestionan tal primacía.

b) Una de estas estructuras fácticas es la tenencia del mundo (*Welthabe*) por parte del yo.

c) En otro texto de la misma época se habla de la circunstancia de que cada yo trae consigo intencionalmente el otro, la “interioridad del ser-el-uno-para-el-otro (*Füreinandersein*) como un ser-el-uno-en-el-otro intencional (*intentionales Ineinandersein*), llamado simplemente “el proto-hecho ‘metafísico’.”²¹ El hecho de un ser-el-uno-en-el-otro intencional cuestiona la primacía del yo, incluso más que el hecho de la tenencia del mundo. Cuando se califica el hecho intersubjetivo como *el* proto-hecho metafísico, se quiere decir que proporciona el marco general donde encuadran todos los demás proto-hechos. Esto concierne sin más al yo como proto-*factum*. Del hecho del ser-el-uno-en-el-otro intencional concluye Husserl: “No sólo no soy *solus ipse*, ningún absoluto

concebible es *solus ipse* [...]”²² Así Husserl dice inequívocamente que un yo trascendental sólo es concebible en el marco de un ser-el-uno-en-el-otro intencional. Algo parecido vale para la tenencia del mundo. El mundo, que el yo tiene, nunca se restringe a la esfera de propiedad de un sujeto singular; más bien el mundo supone siempre co-sujetos (*Mitsubjekte*), con los cuales el yo mantiene un ser-el-uno-en-el-otro intencional.

d) El cuarto proto-hecho, puesto de relieve por Ludwig Landgrebe, es la *teleología de la historia* (*Geschichtsteleologie*), la cual no sólo es mencionada a principio de la década de 1920, sino además en textos posteriores, y en algunos casos Husserl la vincula con una peculiar *idea de Dios*.²³ También esta teleología de la historia presupone una comunidad intersubjetiva.

Esta primacía del ser-el-uno-en-el-otro intencional entre los proto-hechos resulta importante porque hace sentir la diferencia entre la metafísica de la facticidad de Husserl y la *metaphysica specialis* de la tradición. Como afirma E. Marbach apoyándose en un manuscrito de Husserl, la estructura triádica yo, mundo y Dios (propia de la metafísica moderna y discernible en la dialéctica trascendental de Kant) será modificada a fondo, si no superada, por la idea de que el sujeto egológico se escinde (*spaltet sich*) en una multiplicidad.²⁴ El descubrimiento de la significación central de la relación entre yo y el otro reveló a Husserl una estructura completamente nueva, que condiciona todas las investigaciones fenomenológicas.

De esta manera asoman los rasgos de una metafísica de la facticidad que, desde un principio, se distingue de toda metafísica tradicional. Ahora bien, la diferencia no se agota en que Husserl sustituye la tríada yo, mundo, Dios, por una estructura cuaternaria sujeto egológico, tenencia del mundo, ser-el-uno-en-el-otro intencional y teleología de la historia. No sólo porque esta estructura cuaternaria implica más proto-hechos (por ejemplo de una temporalidad o de una vida en general), sino también porque Husserl se opone a toda metafísica tradicional, en la medida en que él se niega a remitir los proto-hechos a causas primeras y fundarlos así especulativamente. A partir de esta constatación se comprende qué quiere decir Husserl en las *Cartesianische Meditationen* con “aventuras metafísicas” y “exageraciones especulativas”. Desde su óptica, la metafísica tradicional se exhibe como el conjunto de tentativas de referir los

proto-hechos a causas primeras, deduciéndolos así metafísicamente. No resulta difícil proporcionar ejemplos del procedimiento metafísico tradicional:

a) Tanto cartesianismo como kantismo intentan referir el *factum* del “yo pienso” a la naturaleza de substancialidad mental o a la necesidad de la apercepción trascendental. Estas tentativas se oponen lisa y llanamente al naturalismo que busca explicar la conciencia a partir de una historia evolutiva.

b) Creacionismo y doctrina de la emanación comparten el propósito de fundamentar especulativamente el *factum* de la tenencia del mundo, deduciéndolo metafísicamente, por no decir *eliminándolo* (*wegerklären*). Ambos se oponían a la antigua concepción de un mundo eterno por naturaleza.

c) Además el leibnizianismo deriva el hecho de la multiplicidad monádica a partir de la admisión de una mónada universal que reúne en sí todas las posibles perspectivas de la creación. Por el contrario, el idealismo alemán habla de una proto-división (*Ur-Teilung*) de la unidad de vida espiritual, para fundar metafísicamente el hecho de la pluralidad de egos, lo cual sólo puede significar su *eliminación*. Husserl aprendió de Kant que tales tentativas de fundamentación metafísica sólo suscitan antinomias y dificultades inacabables, porque transgreden lo dado y mostrable. Un fenomenólogo debe rechazar cualesquiera procedimientos especulativos.

d) Por eso cuando Husserl habla de la historia única e irrepetible (particularmente en sus escritos tardíos), renuncia a investigar la expresión de un “fin natural”, justamente como también hace Kant. Por teleología de la historia Husserl entiende algo distinto de la idea de un fin natural, no sólo porque tal teleología nada tiene que ver con la naturaleza. Para Husserl la teleología de la historia trata de legalidades que no están prefijadas, sino que surgen a partir de proto-fundaciones contingentes (*zufällige Urstiftungen*).

Resumiendo: Puede afirmarse que Husserl considera los proto-hechos (discutidos y clasificados fenomenológicamente) como hechos “últimos”. No obstante esta palabra no refiere a una fundamentación última, más bien la excluye. La metafísica husserliana de la facticidad se distingue de toda metafísica tradicional, en la medida en que trata los proto-hechos como donaciones “últimas” (*letzte Gegebenheiten*).

De esta atención a los proto-hechos no se sigue un positivismo imperturbable. Más bien Husserl se esfuerza, mediante análisis diferenciados y próxi-

mos a las cosas, por hallar una salida de las dificultades antinómicas, con las cuales se topaba una y otra vez la metafísica tradicional. Aquí debe bastar un ejemplo para ilustrar lo antedicho.

2. El ejemplo ambiguo del *factum* mundo

En la lección sobre *Erste Philosophie* el *factum* mundo será sometido a un análisis a fondo. Husserl aduce argumentos adecuados para cimbrar la creencia en la necesidad y eternidad de la existencia del mundo. Empero, Husserl no se conforma con oponer a esta creencia la afirmación siguiente: “Cada *factum*, por tanto también el *factum* mundo, es *contingente*, como es generalmente admitido. Si es, podría ser de otra manera, y quizá no ser en absoluto.”²⁵ Más bien Husserl intenta mostrar que la existencia del mundo se caracteriza por “otra índole de contingencia”, distinta de la contingencia de los demás hechos. Tal contingencia peculiar del mundo radica en que está *por encima de cualquier duda*.²⁶ Yo no puedo dudar de la existencia del mundo, porque durante mi vida de experiencia “me es dado conscientemente como siendo ahí, con certeza no interrumpida.”²⁷ Sin embargo, Husserl insiste en que el mundo está afectado “por una contingencia cognoscitiva permanente”, “en el sentido de que la *donación de sí mismo en carne y huesos (leibhaft)* por principio nunca excluye su *no-ser*.”²⁸ La razón de esta permanente contingencia cognoscitiva radica en el hecho de que sólo por la experiencia accedo al mundo, y que la existencia del mundo en la experiencia presupone una concordancia (*Einstimmigkeit*) que no está garantizada *a priori*.

Este ejemplo muestra cómo la metafísica husserliana de la facticidad se apoya en el análisis de los proto-hechos singulares. El carácter fenomenológico del análisis resulta de la vinculación entre la contingencia cognoscitiva del mundo y la descripción del *proceso de experiencia*. Con razón indica Jean-Luc Marion un cierto paralelismo entre estas ideas husserlianas y la postura de Tomás de Aquino respecto de la eternidad del mundo. Al igual que Husserl Tomás de Aquino subraya, en su obra *De aeternitate mundi contra murmurantes*, la radical contingencia del mundo, aunque admite a la vez que el mundo pudo haber existido desde el comienzo de los tiempos. De esta manera será conservado un

equilibrio delicado entre dos posiciones que se oponen antinómicamente. Empero, en los medios intelectuales en que se basan ambos pensadores para sustentar sus demostraciones, se puede medir la distancia que separa la fenomenología de cualquier metafísica tradicional. Tomás de Aquino recurre a ideas neoplatónicas, según las cuales permanecería la dependencia causal de la luz diurna respecto del sol, aun cuando hubiera un día eterno en vez del paso del día a la noche.²⁹ Por el contrario Husserl resiste la tentación de apelar a relaciones de dependencia causales para demostrar la contingencia del mundo. Por eso acuña el concepto de una “contingencia cognoscitiva” del mundo. Esta expresión no significa el repliegue en una teoría del conocimiento que, por razones metodológicas, renuncia a comprensiones ontológicas, sino una conciencia fenomenológica sobre la experiencia donadora del mundo. Tal conciencia fenomenológica sitúa toda tentativa de referir los proto-hechos a causas primeras en el dominio de las “aventuras metafísicas” y las “exageraciones especulativas”.

Sin embargo Husserl no siempre vio con claridad el sentido de su metafísica de la facticidad. Tanto en *Ideas I* como en la lección sobre *Erste Philosophie* Husserl aplica el principio de contingencia cognoscitiva para referir la relatividad del ser mundano al ser absoluto de la conciencia, poniendo así de relieve una relación de dependencia ontológica entre el yo trascendental y el mundo. Pero el fundador de la fenomenología no es el único pensador al que sale al paso una incomprensión ocasional de sus propios barruntos. En mi opinión, tal incomprensión muestra tan sólo que el barrunto en cuestión no ha sido plenamente madurado y desarrollado.

Me parece que tal ha sido el caso de la metafísica husserliana de la facticidad. Se reconoció que la edificación entera de la fenomenología depende de proto-hechos, pero de ahí no se sacó una consecuencia mayor. Ésta ya no concierne a las estructuras fácticas singulares, que Husserl había destacado desde comienzos de la década de 1920. Más bien concierne al proto-hecho del *aparecer mismo*. El sentido auténtico de la metafísica husserliana de la facticidad sólo será comprensible cuando se reconozca el carácter de proto-hecho al aparecer mismo, sin que éste se refiera a causas de órdenes superiores. Se trata en última instancia de extender el bosquejo husserliano de una metafísica de la facticidad hasta la *metaphysica generalis*, por emplear el lenguaje de la tradición.

3. Las categorías del acontecer de la experiencia (*Erfahrungsgeschehen*) en la fenomenología

Sólo considerando el aparecer en cuanto proto-hecho se comprenderá cómo se da por sí mismo. Este “por sí mismo” imprime al acontecer el sello de un acontecimiento (*Ereignis*) que sale al paso de la conciencia y no pocas veces la sorprende. Por consiguiente el carácter de proto-hecho del aparecer excluye su reconducción a una donación de sentido (*Sinngebung*) por la conciencia intencional.

El acontecimiento del aparecer se anuncia en la *experiencia*. Esta palabra significa más que una mera vivencia (*Erlebnis*). “Vivencia” es, para Husserl, un sinónimo de conciencia. Bajo el término “experiencia” Husserl entiende un proceso que se sustrae, al menos parcialmente, al poder de disposición violenta por parte de la conciencia. Algo nuevo arriba a la conciencia, como dice Hegel, “detrás de sus espaldas”. Por eso es procedente hablar de un acontecimiento de experiencia (*Erfahrungsgeschehen*) que antecede la oposición sujeto-objeto. William James fue el primero en hablar sobre tal concepción de la experiencia. Empero induciría a error apelar aquí a un *radical empiricism* en el sentido de James, porque la “fenomenología de la experiencia” no significa un empirismo. Éste no deja sitio alguno a la experiencia espiritual (*geistige Erfahrung*) que no se funda en la percepción sensible. Si una fenomenología de la experiencia pretende no desatenderse de los acontecimientos del pensamiento (*Denkereignisse*), entonces no debe renunciar al concepto de experiencia espiritual que remite a Hegel y al cual se aferran Heidegger, Gadamer y Adorno.

Si se comprende el acontecimiento apariencial (*Erscheinungsereignis*) como un proto-hecho, entonces se abre una posibilidad de considerar la fenomenología como *otra* “filosofía primera”. Se trataría de un análisis de categorías fenomenológicas que se distingue de la metafísica tradicional, en la medida en que se niega a llevar las categorías más allá de lo aparente en su aparecer y aplicarlas al ente como ente.

En su polémica contra Protágoras aspiraba Aristóteles a referir lo aparente a una substancia verdaderamente existente que pudiera ofrecer un fundamento ontológico al postulado de la univocidad o determinabilidad del sentido. Ahí podemos reconocer la primera tentativa (después de los comienzos

parmenídeos y platónicos) de fundamentar lo aparente en su aparecer en el ente como ente. No es azar que Aristóteles hable del asombro filosófico, el proto-hecho del aparecer; pero Aristóteles lo declara un estado pasajero que al final es sustituido por el saber. De hecho Aristóteles aspiraba fundar el acontecimiento experiencial mediante un análisis del ente como ente. Para este fin se sirve Aristóteles, en sus obras fundamentales, de distinciones tales como sustancia/accidente, posibilidad/realidad. Esta tentativa de fundamentación del proto-hecho del aparecer condujo a Aristóteles a la fundación de una “filosofía primer” que, separada de lo aparente en su aparecer, permanece en una oscilación constante entre ontología y teología.

Más tarde Duns Scoto intentará poner fin a esta oscilación. A diferencia de Aristóteles y sus sucesores en el Medioevo, Duns Scoto insistirá en la univocidad del ser. Duns Scoto tiene en mente un concepto del ente que no se restringe al ente físico, sino abarca también el ente divino, aunque el conocimiento de Dios permanece imperfecto y no logra, por sí mismo, fundar una teología. Por eso no se logra construir un edificio ontológico-teológico con base en la tesis de univocidad. Duns Scoto fundará más bien una “filosofía primera” en el sentido de una *scientia transcendens*. En esta “filosofía primera” las categorías, comprendidas de una manera nueva (como “términos trascendentales”), se referirán a un ente como ente, que por su parte es un “algo” (*Etwas*), un objeto del pensamiento en general, apenas más que una cosa pensada. Suárez acogerá esta forma de “filosofía primera” y así será heredada por Christian Wolff y la escuela metafísica alemana.

Kant sale al paso de esta *scientia transcendens* en la *Crítica de la razón pura*, en tanto limita el valor cognoscitivo de las categorías a la experiencia y tilda su aplicación a objetos meramente pensados como un “exceso especulativo”. Por vez primera en la historia de la metafísica europea se concede plena validez al proto-hecho del aparecer. Según la *Crítica de la razón pura* no pueden obtenerse conocimientos más allá de este proto-hecho. El ente como ente se escinde en objetos *fenomenales* y *noumenales*. Sin embargo Kant refiere el proto-hecho del aparecer a causas fundantes, cuando busca aclararlo mediante la peculiar disposición de las facultades cognoscitivas humanas finitas.

Una fenomenología de la experiencia de cuño husserliano se fija como tarea referir las categorías tradicionales a lo aparente en su aparecer, en vez de

querer aplicarlas al ente como ente. Se modifica radicalmente estas categorías cuando son concebidas como determinaciones fundamentales del acontecimiento experiencial (*Grundbestimmungen des Erfahrungsgeschehens*). Las categorías así concebidas (que desde luego habría que completar con otras nuevas) pueden ser llamadas experienciales (*Experienzialen*), en resonancia con Heidegger. Sin embargo aquí no se trata solamente de complementar las categorías ontológicas de la tradición metafísica con categorías — o *quasi* categorías— de la existencia (los existenciales, *Existenzialen*). Más bien todo gira en torno de una revisión fundamental de las categorías ontológicas desde el punto de vista del proto-hecho del aparecer.

El presente trabajo, que sólo puede ofrecer lineamientos a grandes rasgos, debe comenzar necesariamente con la categoría de la realidad (*Wirklichkeit*). Cabe recordar que Husserl llegó a la idea de que la realidad, vista en su contingencia cognoscitiva fáctica, no es inteligible a partir de posibilidades precedentes, sino más bien precede cualesquiera posibilidades, ya sean conocidas o meramente consideradas. De esta manera la fenomenología alcanza el estado de reflexión sobre el problema categorial que planteaba el último Schelling, a partir de la lógica metafísica de Hegel. Considerando retrospectivamente la idea fundamental de una filosofía positiva, se puede resumirla así: “El ser es aquí *prius*, la esencia *posterius*.”³⁰ Se trata de un ser que, como Schelling añade, es una “realidad que se adelanta a cualquier pensamiento.”³¹ Tal realidad no se deja anticipar, disponer o acaparar por el pensamiento. Por el contrario, se impone como algo ineludible al pensamiento. En la historia del movimiento fenomenológico nos topamos con figuras nuevas de este concepto de realidad. Con razón afirma Kart Löwith en su libro *Von Hegel zu Nietzsche*: “El problema del ser, como Schelling lo planteaba en oposición a Hegel, ha llegado al punto donde Heidegger lo asumió de nuevo.”³² También en el marco de la fenomenología francesa resultará claro que la realidad aparece en contrapartida de respuestas preconcebidas. Baste aquí mencionar a Lévinas, quien define el presente como “lo real que precede y sorprende al pensamiento.”³³

Este cambio radical en la relación entre realidad y posibilidad transforma radicalmente la constelación de las categorías tradicionales. Ante todo porque se retira a todas las categorías fundamentales de la realidad el carácter de categorías de cosas (*Dingkategorien*). Ya Hegel había subrayado la diferencia

categorial que hay entre la *realidad* y la *existencia de las cosas*. En el marco del movimiento fenomenológico Eugen Fink afirma: “[...] Realidad significa ante todo una determinación de mundo (*Weltbestimmung*), es el carácter del ‘suelo mundano’ (*Weltboden*) en el cual se hallan las cosas singulares. Sólo mediata, derivadamente y en cierta manera corresponde la realidad a las cosas.”³⁴ Para fortalecer su afirmación, Fink alude a las reflexiones husserlianas sobre la modalizabilidad (*Modalisierbarkeit*) de la experiencia: cada cosa está amenazada constantemente por decepciones que la cuestionan, la tornan dudosa, improbable, incluso la pueden tachar por completo. No resulta difícil decir de dónde procede esta modalizabilidad fundamental de la experiencia de las cosas. Se da porque cada experiencia de cosa implica aprehensiones anticipadoras (*vorgreifende Auffassungen*) que van más allá de lo dado en viva presencia. En estas aprehensiones anticipadoras se dibuja un horizonte entero al cual se añade la cosa singular, horizonte que en la fenomenología se denomina “mundo”. Éste se inscribe en cada experiencia de cosa como excedente (*Überschuss*) co-experimentado e inexpresable, por así decirlo. Así el mundo se anuncia como pre-dado (*vorgegeben*). Esta pre-donación del mundo, acentuada por Husserl en sus últimas investigaciones³⁵, alentó a Fink a definir el mundo, en oposición a las cosas singulares, como lo inmodalizable sin más (*das schlechthin Unmodalisierbares*).³⁶

Podemos aseverar que en esta inmodalizabilidad sólo se expresa la relación necesaria con la realidad, lo cual es una propiedad esencial de la experiencia. Cada experiencia es un *encuentro y roce* (*Begegnung und Berührung*) con la realidad. Incluso como ilusión sensorial se distingue de toda mera fantasía. Como Husserl advierte, la ilusión sensorial es un fenómeno de percepción. Tampoco una vivencia de decepción (*Enttäuschungslebnis*) hace que la experiencia pierda su relación con la realidad. Ninguna decepción afecta todas las expectativas precedentes, más bien algunas se ven siempre *confirmadas*.³⁷ De ahí que en una vivencia de decepción frecuentemente sea palpable un sentido nuevo de la realidad, y si tal no es el caso, al menos esta falta se resentirá dolorosamente. Por eso se justifica la idea de una necesaria relación de la experiencia con la realidad. Empero se trata de una relación que se dirige a tales o cuales cosas, más bien que sólo al mundo.

Nos parece que Fink va demasiado lejos cuando designa al mundo como un “ser necesario” (*ens necessarium*) en el sentido de un ente incondicionado.³⁸ En este punto Fink se aparta del método fenomenológico, que consiste en referir siempre el análisis categorial al proceso de experiencia.

A este principio metódico se aúna un cambio de constelación de las categorías. Salta a la vista que las categorías no expresan momentos de ser fijo o determinaciones formales de las cosas, sino sólo *tendencias a la concordancia de la experiencia* (*Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung*). Lo antedicho ha sido mostrado claramente por Husserl a propósito de la categoría mundo. Pero esto se aplica a todas las categorías. Tal es justamente el sentido del término *experienciales*. A diferencia de las categorías, en el sentido originario de la palabra, los *experienciales* no son en primera instancia ‘maneras de enunciación’ (*Aussageweisen*), sino maneras de la experiencia, aunque puedan considerarse a la vez como contrapartes antepredicativas de las categorías del pensamiento predicativo. Las categorías del pensamiento expresan las condiciones de concordancia de la experiencia y articulan expectativas que manifiestan por anticipado (*a priori*) la experiencia. Empero corresponde a tales categorías una “contingencia cognoscitiva”. Sólo la fenomenología torna comprensible esta contingencia de las categorías, en la medida en que arroja luz sobre la posibilidad de un *conflicto en la experiencia* (*Widerstreit in der Erfahrung*). Siempre pueden surgir divergencias en la experiencia, incluso antagonismos de la experiencia, porque el sujeto egológico, como Husserl expresaba en pasajes antes citados, se escinde en una multiplicidad. Por eso no sólo hay distintos puntos de vista, sino incluso distintas maneras de experiencia que no se dejan reconciliar sin más. No pueden presuponerse estructuras generales que se hallarían en el yo y en el otro en un mismo sentido. Tales estructuras sólo pueden surgir como productos de tendencias fácticas a la concordancia, las cuales permanecen afectadas con una contingencia inabolible.

De ahí se sigue que la fenomenología como “filosofía primera” no sólo puede ser entendida como ontología de las cosas, sino además como ontología del mundo. A diferencia de Kant, la fenomenología no coloca las categorías de la experiencia en el dominio de la fuerza judicativa determinante. Como tendencias de la experiencia a la concordancia están necesariamente sometidas a una fuerza judicativa que se desplaza en búsqueda de ellas, sin que esta

fuerza las presuponga como rasgos fundamentales de la realidad del mundo ya existentes. Con Kant, se podría describirlas como tendencias “reflexivas”, sin limitar la actividad de esta fuerza judicial reflexiva al dominio de la estética y de la teleología. Por eso el análisis fenomenológico de las categorías metafísicas debe distanciarse de cualquier ontología.

De estas meditaciones se sigue una importante idea sobre la categoría de la *causalidad*. Estamos demasiado acostumbrados a someter toda investigación teórica al principio de causalidad. En las ciencias empíricas se trata de vincular los hechos entre sí mediante explicaciones causales. En algunas ciencias las explicaciones se apoyan en una base funcional o estructural. Como hemos visto, la metafísica tradicional se esfuerza por referir los proto-hechos, mediante explicaciones causales apropiadas, a causas supremas. Sólo la fenomenología apunta a otra manera de comprensión, descriptiva y analítico-empírica. Por eso rompe con la aspiración a dar explicaciones causales, porque capta lo aparente en su aparecer como un acontecimiento que se presenta desde sí mismo y, justamente por eso, trae consigo algo imprevisible (*Unvorhersehbares*) e inesperado (*Unerwartetes*).

Empero un acontecimiento tal sólo aclara mediante un caso privilegiado lo que sucede con las causas en general. Para afirmar que un acontecimiento imprevisible e inesperado *nunca tiene una causa adecuada*, no debemos ir tan lejos como Heidegger y Fink, quienes admiten un “juego del mundo” (*Weltspiel*) sin *porqué* (*ohne Warum*).³⁹ Podemos partir de la frase del excelente historiador François Furet, la cual retoma Fink: “Tanto más rico en consecuencias es un acontecimiento, tanto menos es posible pensarlo desde sus causas.”⁴⁰ Pertenece al concepto de acontecimiento que en él algo nuevo surja *desde sí mismo* (*von sich selbst*). Este “desde sí mismo”, *aseidad* del acontecimiento, trae como consecuencia que sólo se *busque* e *investigue* las causas a partir de los efectos. La búsqueda de las causas permanece como ocasión de la fuerza judicial reflexiva, la cual parte de lo particular y lo condicionado para hallar lo general e incondicionado. Empero, en el marco de algunos ámbitos particulares, esta dirección del pensamiento se puede invertir. Pero en conjunto, no es posible tal inversión de la dirección del pensamiento, como Kant ha señalado.

Por ello no debe retirarse jamás el carácter de “aventuras metafísicas” y “exageraciones especulativas” a los múltiples intentos de derivar de causas

primeras los proto-hechos que condicionan toda investigación fenomenológicamente fundada. A partir de ahí se distingue en qué sentido la metafísica tradicional puede describirse, con Husserl, como una metafísica fenomenológicamente “ingenua”. Sólo una metafísica que, desde la óptica de la fenomenología, es enteramente ingenua, puede pretender la elaboración de una ontología de la realidad. La fenomenología como otra “filosofía primera” cuestiona radicalmente esta pretensión de la metafísica tradicional. Por eso mismo, la fenomenología sólo puede denominarse legítimamente como una “metafísica de la facticidad”, siempre y cuando no se entienda bajo este título una metafísica en el sentido habitual.

Traducido del alemán al castellano por Guillermo Ferrer

Notas

¹ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, editadas (por E. Ströker, Hamburg, Felix Meiner, 1987, p. 142.

² *Ídem*.

³ *Ídem*.

⁴ *Ibidem*, p. 160.

⁵ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Husserliana* volumen III/1, editado por K. Schumann, Den Haag, Martinus Nijhoff 1976, p. 178,

⁶ En las *Cartesianische Meditationen* Husserl fundamenta así esta idea: “Toda racionalidad del *factum* se basa en el *a priori*. Ciencia *a priori* es ciencia de lo principal (*Prinzipielles*), al cual debe recurrir la ciencia positiva para que sus principios sean fundamentados. Sólo que la ciencia *a priori* no debe ser ingenua, sino surgir a partir de las fuentes trascendental-fenomenológicas últimas.” (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, edición citada, p. 160)

⁷ Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1989, p. 211. Cfr. I. Kern, *Idee und Methode der Philosophie*, Berlín, W. de Gruyter, 1975, p. 333.

⁸ Edmund Husserl, *Erste Philosophie, Husserliana* volumen VII, editado por R. Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 188.

⁹ Edmund Husserl, *Cartesianische ...*, *op.cit.*, p. 160.

¹⁰ *Ídem*.

¹¹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928. *Husserliana* volumen XIV, editado por I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, p. 159.

¹² *Ibidem*, p. 155.

¹³ *Ibidem*, p. 154.

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 155.

¹⁶ Cfr. Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004, p. 93-102. Cfr. también: *Husserliana* volumen XIV, p. 151-160.

¹⁷ Cfr. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1982.

¹⁸ Cfr. Stefano Micali, *Überschusse der Erfahrung: Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Den Haag, Springer, 2008.

¹⁹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil: 1929-1935. *Husserliana* volumen XV, editado por I. Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff 1973, p. 385 (texto n. 22)

²⁰ *Ibidem*, p. 386 (texto n. 22).

²¹ *Ibidem*, p. 366 (texto n. 21).

²² *Ibidem*, p. 371 (texto n. 21).

²³ *Ibidem*, p. 381 (texto n. 22) y p. 593-597 (texto n. 34).

²⁴ Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, s. 79 (Marbach se basa en un texto no publicado de Husserl)

²⁵ Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, *Husserliana* volumen VIII, editado por R. Böhm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 50.

²⁶ *Ídem*.

²⁷ *Ídem*.

²⁸ *Ídem*.

²⁹ Sancti Thomae de Aquino, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, en: *Opera omnia*, tomus XLIII, Roma: cura et studio Fratrum Praedicatorum, 1976: “[...] non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit, sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur: ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere quod aer factus est lucidus a sole.”

³⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erstes Buch: “Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie”, *Ausgewählte Schriften*, editados por M. Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, Bd. V, p. 761. (*Sämtliche Werke*, editadas por K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, Cotta 1860, Abteilung II, Bd. 3, p. 159.)

³¹ F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Zweites Buch: “Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der

rein rationalen Philosophie”, *Ausgewählte Schriften*, volumen V, p. 325 y volumen III, p. 315.

³² Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1958 (primera edición 1941), p. 133.

³³ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Dordrecht/Boston/London, Édition “Livre de poche” Kluwer, 1990, p. 58.

³⁴ Eugen Fink, *Alles und Nichts. Ein Unweg zur Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 220.

³⁵ Cfr. Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* volumen VI, editado por W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 112 y p. 145.

³⁶ Eugen Fink, *Op. Cit.*, p. 239.

³⁷ Cfr. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Bd. II/2, Göttingen, Max Niemeyer Verlag, p. 42.

³⁸ Eugen Fink, *Op. Cit.*, p. 239.

³⁹ *Ibidem*, p. 235.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 236.

Fecha de recepción del artículo: 20 de mayo de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 22 de junio de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 8 de julio de 2009