

**LA FENOMENOLOGÍA Y LA CLAUSURA DE LA METAFÍSICA:
INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE HUSSERL ***

**PHENOMENOLOGY AND THE CLOSURE OF METAPHYSICS:
INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF HUSSERL**

Jacques Derrida

Traducción y notas: **Jimmy Hernández Marcelo**
Universidad de Salamanca/ Laboratorio de Ontología de la Universidad de
Turín
jimhermar@usal.es, jimmy.hernandezmarce@edu.unito.it

La *especulación* metafísica inspiró a Husserl una desconfianza tenaz. No dejó de ver en ella un ejercicio retórico dogmático, una *dialéctica* verbal, en el sentido que Aristóteles asignaba a la palabra "dialéctica", arte intermedio entre la retórica y la analítica, que razona sobre premisas probables y no ciertas. A la especulación metafísica, Husserl opuso siempre la *descripción* concreta y fiel,

* Este artículo de Jacques Derrida fue publicado originalmente en la revista *Εποχές* de Atenas en versión griega con el título "E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής" (pp. 181-200). La traducción griega estuvo a cargo de la filósofa Roxani Argyropoulou (Ρωξάνη Αργυροπούλου). La versión francesa se publicó en el año 2000 en la revista *Alter* (pp. 69-84). Nuestra traducción castellana toma como fuente el texto francés de la revista *Alter*. Las notas del traductor se introducen con un *. Las notas del autor –Jacques Derrida– siguen el orden de numeración del texto original en numeración arábiga (1, 2, 3, etc.). Un agradecimiento especial a Paloma Vicente Moraleja y a Maximiliano Hernández Marcos por las correcciones y sugerencias de traducción. De igual forma, agradecemos infinitamente a la profesora Natalie Depraz, miembro del comité de dirección de la *Revue Alter*, por su generosidad al autorizar la publicación de esta traducción.

apodíctica y no empírica, de lo que él llamaba "*las cosas mismas*". La "*vuelta a las cosas mismas*", como se sabe, fue el motivo fundamental de la fenomenología. El concepto de "cosa" (*Sache*) cubre aquí todos los "*onta*": cosa física o psíquica, objeto sensible o inteligible, verdad matemática o valor moral, significación religiosa o estética, naturaleza o cultura, etc. Volver a las cosas mismas es respetar el sentido de todo lo que puede aparecer a la conciencia en general, de todo lo que se da y tal como se da "*en persona*" (*leibhaftig*), como lo que es, en su desnudez originaria, despojada de todo revestimiento conceptual acontecido antes de ser recubierto por una interpretación especulativa. La palabra "metafísica" a menudo califica, en el lenguaje de Husserl, la disimulación de las cosas mismas, de su sentido auténtico y originario, mediante la dialéctica especulativa.

Esta sospecha se explica, al menos bajo una de sus caras, por la situación histórica en la que el joven matemático Husserl, discípulo de Kronecker y de Weierstrass, accede a la filosofía a partir de 1880, bajo la influencia de su nuevo maestro Brentano. Por aquel entonces en Alemania, ¿quién no tenía por definitivo el hundimiento de las grandes metafísicas post-kantianas, del idealismo hegeliano en particular? Pero también el positivismo triunfante y el optimismo cientifista empezaban a desfallecer. La crisis de la metafísica era extrañamente contemporánea de una crisis de la ciencia positiva, especialmente en el terreno de las ciencias humanas, de las "*ciencias del espíritu*", como se las llamaba entonces. Las inmensas ambiciones inspiradas por el modelo y el progreso de las ciencias de la naturaleza se derrumbaban poco a poco. Esta simultaneidad de las dos crisis no era fortuita. Delineaba un espacio histórico que todavía hoy es el nuestro. Por ello, el esfuerzo de Husserl se ha obstinado desde la primera hasta la última de sus obras (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) en responder simultáneamente a las dos crisis, a los dos fenómenos de la misma crisis, que ha marcado todo el pensamiento filosófico de nuestro siglo: directa o indirectamente, pero siempre. Si bien nunca ha habido un filósofo husserliano de ortodoxia pura; si bien todos los fenomenólogos han sido "*disidentes*" —signo de la fecundidad de un pensamiento cuya apertura y movimiento no se han propuesto nunca como un sistema de dogmas, como una doctrina metafísica—; no obstante, no hay filósofo hoy que no se defina esencialmente por su relación con la fenomenología.

La respuesta husserliana a esta doble crisis fue, sin duda, revolucionaria o radical. Pero como la mayoría de las revoluciones, tomó el camino de la vuelta a

una tradición auténtica cuya historia habría pervertido el sentido y ocultado el origen. Siempre que Husserl “critica”, pone en cuestión o pone “entre paréntesis” en sus hechos a las ciencias positivas y a la filosofía, lo hace recordando su vocación originaria. “Nosotros somos los verdaderos positivistas”, dice tempranamente. Y es a la “filosofía como ciencia rigurosa” —tal es el título de un artículo de 1911— a la que corresponderá la tarea de una nueva crítica y de una nueva fundación radical de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu. Al concluir sus *Meditaciones cartesianas*, gran obra de su madurez, Husserl todavía contrapone la metafísica auténtica —la que deberá su cumplimiento a la fenomenología— a la metafísica en el sentido habitual. Por tanto, los resultados que presenta, según dice,

...son metafísicos, si es cierto que hay que llamar metafísicos a los conocimientos últimos sobre el ser. Pero aquí nada se trata menos que de metafísica en el sentido habitual, en tanto que esta última es una metafísica degenerada históricamente, que en absoluto se adecua al sentido con el que fue fundada originariamente la metafísica como *Filosofía primera*. La índole puramente intuitiva, concreta y, además, apodíctica que tienen las comprobaciones de la fenomenología da de lado todas las “aventuras metafísicas”, a todos los delirios especulativos*.

La fenomenología aparece ya entonces a la vez como la *transgresión* resuelta y audaz de la metafísica (y así de toda la filosofía tradicional cuyo fin denuncia, como lo hicieron Marx, Nietzsche y Heidegger) y como la *restauración* más consecuente de la metafísica. Si da un paso más allá de cierto hegelianismo en el que se recoge y se cumple toda la historia de la metafísica, es para volver al origen, al ideal platónico de la filosofía como *episteme* y al proyecto aristotélico de la *philosophia proté*. La nueva metafísica, surgida de la fenomenología trascendental, será la ciencia rigurosa y la filosofía primera. Ordenará todo el sistema del saber, asegurándole por derecho sus principios y sus raíces. El fenomenólogo, “funcionario de la humanidad”, dirá Husserl, tendrá el mandato del comienzo —la filosofía es la ciencia de los comienzos verdaderos, de los *rizomata panton*— y

* Las notas señaladas con asterisco son notas del traductor. Para la traducción de las citas de las obras de Husserl utilizadas por Derrida, citaremos directamente sus equivalentes en versión castellana. Aquí, por ejemplo, Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, § 60, p. 207.

del *mandato*: misión "*arcóntica*", según otra palabra de Husserl. Todo el itinerario husserliano está afectado por esta ambigüedad: nos retiene en el campo y en el lenguaje de la metafísica por el gesto mismo que lo lleva más allá de la clausura metafísica, de los límites de todo lo que de hecho se ha llamado metafísica. Los conceptos a los que la fenomenología ha tenido que apelar llevan la marca de esta extraña situación: conceptos tradicionales a los que ha sido necesario dar una nueva juventud, que Husserl ha debido volver a despertar bajo su pátina y sus sedimentaciones históricas, poner entre paréntesis, controlar con la ayuda de neologismos, comentar con infinitas precauciones, etc. Estas dificultades, sin duda, no son accidentales y exteriores a la esencia misma del proyecto husserliano. ¿Cuál es entonces este proyecto? ¿Cuál es este itinerario? ¿Cuáles son estos conceptos?

LA PREHISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA

¿Por qué, en su primer libro, *Filosofía de la aritmética* (1891), Husserl solicitó a la *psicología* los instrumentos para una primera crítica de la metafísica? Seguía así, sin duda, una tendencia general de la época y del ambiente. Pero también se percibe ya una preocupación original que nunca lo abandonará: la del origen concreto, en la experiencia subjetiva de la percepción, de las significaciones ideales y de los objetos científicos —aquí los objetos aritméticos, los números— que, en razón de su exactitud y de su valor objetivo universal, parecen por derecho independientes, en su procedencia, de toda experiencia psicológica, de la multiplicidad de los eventos psíquicos, de los actos de los que ellos son el polo. Hasta entonces, en la historia de la metafísica, la alternativa había sido la siguiente: *a* veces no se respetaba su objetividad y su universalidad —inscritas, sin embargo, en su sentido— y se los remitía a la experiencia sensible, a su origen psicológico: este era el gesto del empirismo, particularmente en los filósofos ingleses; *otras* veces, por el contrario, para tener en cuenta su universalidad, su necesidad inteligible, se asignaba a los objetos ideales y a las verdades matemáticas que eran su modelo, un lugar eterno fuera de la experiencia y de la historia, *topos noetos* en Platón, entendimiento divino en los grandes racionalistas cartesianos, estructura *a priori* del espíritu finito en Kant cuya noción de "formas universales de la sensibilidad pura" aseguraba una función análoga. En el fondo, ambos se habían abstenido siempre ante la difícil cuestión del origen: la historia de la metafísica

era la historia de esta abstención. De hecho, el empirismo y el racionalismo siempre se habían yuxtapuesto de modo oscuro y es precisamente esta complicidad la que será el objetivo de Husserl.

Al intentar describir, aún como psicólogo, el origen subjetivo y perceptivo del número sin eliminar el sentido universal e ideal de los valores aritméticos, Husserl espera estremecer o bien renovar la metafísica: “Los resultados de esta investigación deben ser importantes también para la metafísica y la lógica”. Los objetos ideales son producidos por actos subjetivos y no serían nada sin ellos: “Nos vemos forzados a decir: los números son producidos en el acto de enumerar; los juicios son producidos en el acto de juzgar”. Actividad *psíquica*, piensa aún Husserl, quien cede aquí, en cierto sentido, al psicologismo que criticará algunos años más tarde. Pero ya se lo ve preocupado por analizar la especificidad de los actos psíquicos que apuntan y que, primeramente, han engendrado a los objetos ideales, permanentes y universales. Por otra parte, siguiendo a Brentano, reconocía ya la dimensión *intencional* de la conciencia psicológica que es siempre *conciencia* de algo, salida fuera de sí hacia el objeto. Por último, si la intencionalidad todavía es descrita —lo que más adelante ya no será el caso cuando aparezca la estructura trascendental de la conciencia— como carácter real y natural de la conciencia, las producciones ideales de esta conciencia no son situadas entre los objetos naturales y las cosas en el mundo. He aquí una ruptura decisiva con el empirismo psicologista.

Los números son creaciones del espíritu, en la medida en que constituyen resultados de actividades que ejercemos respecto de contenidos concretos; pero lo que crean estas actividades, no son nuevos contenidos absolutos que podríamos recobrar luego en algún lugar en el espacio o en «el mundo exterior»; son concretamente conceptos de relaciones, que solo pueden ser producidos, pero de ningún modo se pueden encontrar en un lugar ya hechos.

Pero al atribuir el origen de los objetos ideales a una actividad intencional real, a eventos psíquicos reales, todavía se corría el riesgo de “realizarlos”, “naturalizarlos”, de omitir así su sentido ideal, su normatividad, su valor de universalidad. Por ello en *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), Husserl rompe con la tendencia psicologista de su primer libro y no publica su segundo tomo. En el *Prefacio* de *Investigaciones Lógicas*, vuelve a trazar el camino que lo ha conducido a abandonar su psicologismo y a emprender una “reflexión crítica general

sobre el sentido de la lógica y especialmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer (*die Subjektivität des Erkennen*) y la objetividad del contenido del conocimiento (*die Objektivität des Erkenntnisinhaltes*)^{*}. Acababa de intentar un paso genético de uno al otro, pero “tan pronto como se pasaba (*Übergang*) de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad”^{**}. Renunciando al psico-genetismo que criticará sistemáticamente, cita a Goethe: “contra nada somos más severos que contra los errores abandonados”^{***}.

Aquí hay, sin duda, un giro. Pero entre las intenciones fundamentales a las que Husserl permanece fiel, se encuentra aún la oposición a la metafísica ingenua. En el momento de fundar por fin una lógica pura como “epistemología” y “ciencia de la ciencia”, todavía encuentra ante sí una confusión *metafísica*:

Para alcanzar este fin teórico es menester en primer término, como se conoce de un modo bastante general, una clase de investigaciones, que pertenecen a la esfera de la metafísica.

La misión de esta es fijar y contrastar los supuestos de índole metafísica, no contrastados y ni siquiera advertidos las más de las veces y, sin embargo, tan importantes, que constituyen la base por lo menos de todas las ciencias referentes al mundo real. Tales supuestos son, por ejemplo, la existencia de un mundo exterior, que se extiende en el espacio y en el tiempo, teniendo el espacio el carácter de una multiplicidad *euclidiana* tridimensional y el tiempo el de una multiplicidad unidimensional ortoidea; la sumisión de todo advenimiento al principio de causalidad, etc. Con bastante inexactitud suelen considerarse hoy como epistemológicos estos supuestos, que entran por completo en el marco de la filosofía primera de Aristóteles.

Pero esta fundamentación metafísica no basta para alcanzar la deseada perfección teórica de las ciencias particulares. Conciérne meramente a las ciencias que tratan del mundo real; y no todas tratan de este, desde luego no las ciencias matemáticas puras, cuyos objetos son los números, las multiplicidades y otros semejantes, que son

* Aquí Derrida comete un error que se debe corregir. Traduce “zu allgemeinem kritischen Reflexionen über das Wesen der Logik” por “reflexión crítica general sobre el sentido de la lógica”. Traduce *Wesen* como *sentido*, en lugar de *esencia*. En realidad debería decir: “reflexión crítica general sobre la esencia de la lógica”. Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Tomo I, Madrid: Alianza, 2006, p. 22.

** *Ibid.*

*** *Ibid.*, p. 23

pensados como meros sujetos de puras determinaciones ideales, independientemente del ser o el no ser real^{*}.

Husserl le reprochará también más adelante a Aristóteles, el fundador de la metafísica misma, la confusión metafísica de lo ideal y de lo real. En *Lógica formal y lógica trascendental*, en el momento de dar una extensión sin límite al concepto de lógica formal —y, por tanto, de forma pura—, acusará a toda la tradición (con la excepción de Leibniz cuya intuición genial no ha sido ni desarrollada ni comprendida) de no haber accedido a la noción de *forma pura* del juicio, a la lógica orientada hacia la forma vacía del objeto en general, del “algo” en general, de una indeterminación tan radical que escapa a las categorías de lo real o de lo irreal. La limitación metafísica de todo pensamiento formal ha sido ese presupuesto *ontologista y realista*: únicamente nos hemos interesado en el objeto del pensamiento en general, en sus condiciones de posibilidad, en tanto que se da como *ente real*. Platón hacía ya de la idealidad del *eidos* un “*ontos on*”. En suma, al retomar la cuestión kantiana de la posibilidad de un objeto en general o de la objetividad del conocimiento en particular, al criticar como él la metafísica, Husserl radicaliza el proyecto crítico. En efecto, Kant veía en las estructuras reales y fácticas del espíritu humano o del espíritu finito la condición de posibilidad de la objetividad. Por tanto, su empresa estaba también amenazada por esta forma original de psicologismo que Husserl llamará “psicologismo trascendental”. De este modo, llegamos a comprender la complicidad del psicologismo y de la metafísica tradicional: *un igual desconocimiento de la especificidad de la idealidad y de la normatividad*. Así, cuando el psicologismo de finales del siglo XIX (Mill, Lipps, etc.) trata la lógica como una rama o una parte de la psicología, ciencia de los eventos reales de la conciencia, comete este error que responde en primer lugar a una presuposición metafísica. Cuando Lipps define la lógica como una “disciplina psicológica” con el pretexto de que el pensamiento es también un “evento psíquico”; cuando declara también que “la lógica es una física del pensamiento o no es absolutamente nada”, confunde el acto y el objeto, el hecho y la norma, el ser y el deber ser, la ley natural y la ley lógica.

^{*} *Ibíd.*, § 5, p. 40.

Paralelamente a la crítica del psicologismo, tema central de los *Prolegómenos*, Husserl propone una crítica del antropologismo, individual o específico, que funda una legalidad ideal sobre estructuras fácticas del espíritu humano. El esquema de la crítica es siempre el mismo: se reduce la norma al hecho, la universalidad del valor a las condiciones particulares, se desemboca en el relativismo y en el empirismo, es decir, en el escepticismo. Ahora bien, el escepticismo no es una filosofía, pues se contradice a sí mismo desde que se propone como teoría verdadera y universalmente demostrable. Husserl se empeñará toda su vida por describir este suelo de validez universal que funda toda experiencia y todo discurso, por muy escéptico que sea. Más adelante, en la *Filosofía como ciencia rigurosa*, usa los mismos argumentos para oponerse al historicismo. Dilthey es su objetivo privilegiado. A pesar de su valiosa distinción entre la *comprensión* en las ciencias del espíritu y la *explicación* en las ciencias de la naturaleza, a pesar de su útil concepto de *Weltanschauung*, visión total del mundo propio de cada época o comunidad y en la que la religión, el arte, la filosofía, etc., forman una unidad espiritual, no por ello disminuye la reducción de la norma al hecho. En efecto, la norma de verdad, la pretensión a la verdad y el sentido de la verdad se pierden desde que se cree poder fundarlos en una totalidad histórica *de hecho* (época, comunidad, visión del mundo, etc.). La totalidad histórica de la visión del mundo es *finita* mientras que está *prescrito* a la verdad que su valor sea *infinito*, universal, ilimitado, en derecho, en el espacio y el tiempo. Siempre es esta posibilidad de la verdad —la ciencia y el proyecto de la filosofía como ciencia— la que arruina el historicismo. Este se contradice también, como todo empirismo, como todo relativismo y como todo escepticismo:

...no comprendo cómo [Dilthey] cree haber obtenido razones decisivas contra el escepticismo de su tan instructivo análisis de la estructura y los tipos de visiones del mundo*.

La historia y, en general, la ciencia empírica del espíritu, no puede de suyo hacer nada, ni en sentido positivo ni en sentido negativo, para decidir si hay que distinguir entre religión como configuración cultural y religión como idea, o sea, como religión válida;

* Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Encuentro, 2009, p. 63, nota 12.

entre el arte como configuración cultural y el arte válido; entre derecho histórico y derecho válido; y también, en fin, entre filosofía histórica y filosofía válida*.

...desde luego que nos mantenemos en que los mismos principios de estas valoraciones relativas se hallan en las esferas ideales que el historiados *que valora* y no quiere meramente comprender evoluciones, solo puede presuponer pero, como tal historiador, no fundamental. La norma de lo matemático está en la matemática; la de lo lógico, en la lógica; la de lo ético, en la ética, etc. **

Esto no significa que Husserl excluya la posibilidad de una historia *interna* de estas mismas normas, un origen histórico de estos sistemas ideales. Esta historia y este origen serán cuestionados en la *Crisis* y en *El origen de la geometría*. Ambos son trascendentales y no empíricos.

Estas normas, estas leyes lógicas, estos objetos ideales que forman el tejido del lenguaje, la gramática pura lógica que define las condiciones de un discurso dotado de sentido, incluso si es falso ("el círculo es cuadrado" es una proposición falsa, pero inteligible, tiene un sentido, es un contrasentido —*Widersinn*— pero no un sin-sentido —*Unsinn*—; mientras que "*un verde es o*" no responde a las condiciones gramaticales mínimas de todo lenguaje), todo esto es objeto de extensos y valiosos análisis en *Investigaciones Lógicas*. Pero estos objetos ideales solo son independientes de derecho en relación a las actividades psíquicas o históricas reales, fácticas, empíricas. Al no haber caído del cielo, ni habitar un *topos ouranios*, ha sido necesario que nazcan a partir de experiencias subjetivas y que sean constituidos y enfocados por una subjetividad no empírica. Mientras el campo original de esta subjetividad concreta no haya sido descubierto y descrito, se podrá acusar a Husserl —y no se ha dejado de hacerlo— de logicismo y de realismo platónico. Cuando vuelva, en la última de las *Investigaciones*, al origen intencional de la objetividad de los objetos, se lo acusará inversamente, a partir de la misma incompreensión, de idealismo subjetivista.

* *Ibid.*, p. 62.

** *Ibid.*, p. 65.

LA ΕΠΟΧΗ Y LA CONSTITUCIÓN ESTÁTICA

Entre el último tomo de *Investigaciones lógicas*, donde aparecen los primeros temas propiamente fenomenológicos, y la elaboración de la fenomenología trascendental, Husserl atravesó un periodo de desaliento profundo. Pero fue también el momento de maduración de lo que se podría llamar el *discurso del método* fenomenológico. Las reglas principales son, para resumirlas en una palabra, las reglas de *reducción*: reducción eidética, reducción trascendental.

La reducción *eidética* debe dar acceso a la intuición de la esencia o *eidos*. La esencia es, según la definición metafísica tradicional (la de Aristóteles evocada por el mismo Husserl) lo que hace que una cosa sea lo que ella es, el atributo o el haz de atributos sin los cuales no sería lo que es o no aparecería como lo que es. Por ejemplo, pertenece a la esencia de todo cuerpo el ser extenso; no se podría quitar su extensión a un cuerpo sin suprimirlo como cuerpo. La extensión pertenece, por consiguiente, al *eidos* general de todo cuerpo, lo que no es el caso de una cualidad sensible (color, sabor, etc.). Esto puedo saberlo y afirmarlo *a priori*, de modo universal y necesario, por tanto, apodíctico sin recurso a ninguna experiencia particular. No tengo necesidad —a no ser más que como un ejemplo contingente— de encontrar tal o cual cuerpo ni, en extremo, ningún cuerpo individual, para tener la intuición de la esencia extensa de todo cuerpo en general. Asimismo, pertenece a la esencia de la percepción de las cosas exteriores y trascendentes que esta percepción únicamente nos entregue una o varias caras del objeto, pero nunca la totalidad de los perfiles del objeto. Dios mismo, dice Husserl, si percibiera las cosas en el espacio, debería necesariamente confirmar esta evidencia de esencia. Si se intentara imaginar un cuerpo o una percepción que escapase a estas dos necesidades eidéticas, se tropezaría con una conciencia de imposibilidad. Los ejemplos que acabamos de citar conciernen a esencias cuya generalidad es muy extensa: todos los cuerpos como tales, todas las percepciones de objetos exteriores como tales. Pero se trata de esencias más o menos generales que se relacionan, por ejemplo, con todo objeto —corporal o no— o que solo conciernen a tal o cual tipo de cuerpo, en el fondo, este cuerpo individual actualmente percibido. Todo existente individual tiene su esencia y pertenece a categorías o a regiones esenciales. Será necesario tener cuidado en respetar la jerarquía y la articulación de las generalidades de esencia. La intuición de la esencia consiste en apuntar al carácter esencial, tanto universalmente evidente

como *a priori* necesario, de todo objeto o categoría de objeto. Para esto, es necesario "reducir", poner entre paréntesis, neutralizar el hecho, la existencia individual bruta, por ejemplo, la existencia de este cuerpo cuya existencia es contingente respecto de los predicados esenciales que puedo leer en él. Puedo tener la intuición de la extensión como esencia de los cuerpos, focalizarla a través del ejemplo contingente de tal o cual cuerpo, poniendo entre paréntesis la existencia de ese cuerpo o, por último, de todo cuerpo individual. La esencia no está fundada en ninguna existencia individual. La técnica de la *variación imaginativa*, que facilita la intuición eidética, consiste en modificar a través de la imaginación los caracteres de un objeto hasta que tal o cual variación prive al objeto de su posibilidad: por ejemplo, puedo imaginar cuerpos de distintos colores, de distintos pesos, etc., pero no puedo imaginar cuerpos sin extensión. Este es, entonces, el signo de que tengo que ver con un carácter invariante, *a priori* necesario y esencial a todo objeto corporal. La fenomenología nunca tendrá que ver más que con esencias, será la ciencia de las esencias y todas sus proposiciones deberían tener, por tanto, este carácter de evidencia apodíctica e incondicionada.

Aquí también, esta independencia de la esencia respecto de la existencia fáctica y esta libertad de la intuición a la que da lugar corren el riesgo de ser interpretadas como hipótesis metafísicas. ¿Acaso no hay aquí una hipóstasis de esencias, un realismo platónico de las esencias, un nuevo substancialismo? En el mismo momento en el que restaura el lenguaje platónico —*eidos*— o aristotélico —*ousia, quidditas*—, Husserl rechaza fuertemente el platonismo o el substancialismo. La esencia *no existe*. *No es nada* fuera del *hecho*, del que podemos, no obstante, separarla en la intuición eidética. Es una no-existencia original e irreductible. La extensión *no es nada* sin el cuerpo, pero ella no se confunde con ningún cuerpo existente. [Quedan así] "*pulcramente eliminadas todas las ideas, en parte místicas*, adscritas principalmente a los conceptos de *eidos* (Idea), esencia" *.

La *reducción trascendental* o *ἐποχή* fenomenológica pone entre paréntesis la totalidad de las existencias, según un procedimiento análogo. La totalidad de las existencias, es decir, el *mundo* mismo. El poner entre paréntesis, aquí, no es negar, recusar, poner en duda su existencia, en el estilo del escepticismo o del

* Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, § 3, p. 23.

método cartesiano. Tampoco se trata de un idealismo absoluto de tipo berkeleyano. Se trata simplemente de neutralizar el acto por el cual yo planteo, afirmo o niego, la existencia del mundo como lo hago en la actitud natural, la de todos los días, pero también la del científico o filósofo clásico. Por una modificación neutralizante de la mirada, puedo siempre, por un acto de libertad que pertenece él mismo a la esencia de la conciencia, solo focalizar el mundo y todo lo que en él adviene, todo lo que depende de su existencia, como *fenómeno*: no como *cosa o mundo que aparece* a la conciencia, puesto que la existencia de la cosa o del mundo ya no me interesan, sino como *aparecer* de la cosa y del mundo. La percepción de un objeto no es el objeto percibido; el ser-percibido del objeto no es el objeto mismo. Dejando de interesarme por la existencia de este último, puedo dirigir mi mirada hacia su ser-percibido o hacia la percepción que tengo de él. Ser-percibido y percepción pertenecen a la vivencia de la conciencia, el *fenómeno* del mundo pertenece a la conciencia, por esencia no está en el mundo. Y alcanzo el fenómeno en una proximidad y una certeza absolutas e indudables. Como ya decía Descartes, el hombre que sufre ictericia puede equivocarse juzgando que el mundo es amarillo, pero no podría equivocarse al tomar conciencia de que él ve amarillo. La fenomenología, en el sentido riguroso del término, sería la descripción, en términos de necesidad eidética, de esta experiencia fenomenal sin la cual el mundo, el ser en general, no pertenecerían, no tendrían sentido y nunca darían lugar a un lenguaje y a un saber. Solo la reducción fenomenológica, la *ἐποχή* que suspende la creencia o la tesis de la existencia del mundo, pueden abrir el espacio de la descripción fenomenológica. Esta será también *trascendental*, puesto que describe una conciencia no empírica, no mundana, que es al mismo tiempo la condición de posibilidad de un objeto en general, de un fenómeno para la conciencia en general. Radicalización de los proyectos cartesianos y kantianos, el *cogito* sustraído a la *ἐποχή* ya no es una substancia, una existencia, porque toda existencia está en el mundo; las condiciones de posibilidad del objeto son dadas a las intuiciones originarias y concretas y no al análisis de las facultades formales que pertenecen a la facticidad de un espíritu finito. En los dos casos, es un residuo *metafísico* el que limita el cartesianismo y el kantismo.

En cierto sentido, la reducción trascendental es una reducción eidética. Lo que ella permite describir, será siempre una necesidad de esencia y no una facticidad empírica. En efecto, esta es "reducida" al mismo tiempo que la totalidad del mundo del que forma parte. Al comprender la reducción trascendental como

reducción eidética, se está seguro de evitar el idealismo empírico o el idealismo absoluto: no es tal o cual conciencia empírica, tal o cual subjetividad real quien resiste a la hipótesis de la aniquilación del mundo (*Ideen I*, § 49), pues forma parte de él. Simplemente la esencia —no la existencia— de la conciencia es independiente de la existencia del mundo: es la condición de posibilidad del aparecer de un mundo en general.

La difícil problemática de la reducción es expuesta, en primer lugar, en *La idea de la fenomenología* (lecciones de 1907)* y sobre todo en *Ideas I* (1913). En realidad, se revela muy rápidamente que no hay una sola y única reducción, un solo gesto *epocal*** que se realiza de una vez por todas. Hay una progresión indefinida de la reducción que vuelve a encontrar siempre en su camino residuos ingenuos, naturales y no críticos, estructuras constituidas que es necesario reducir para recobrar su fuente constituyente. No obstante, la etapa marcada por *Ideas I*, aunque sea preliminar, es ya muy importante. Nos ofrece una descripción muy elaborada de las estructuras más generales de la conciencia trascendental tal como se descubre en esta primera etapa de la reducción: correlación *hyle-morphé* y correlación *noesis-noema*. La *hylé* es la materia sensible de la vivencia: no el rojo de la cosa que está en el mundo y se ve así excluido por la reducción, sino el aparecer del rojo como pura cualidad sensible; no la sensación como realidad natural, fisiológica o psicológica, que está también en el mundo, sino el fenómeno vivido que le corresponde y que como tal no está en el mundo. Esta “materia” fenomenológica *no es intencional* (lo que plantearía serios problemas en cuanto a su relación con la conciencia intencional) y pertenece realmente (*reell*, que Husserl opone a *real*, que designa siempre una realidad natural*) a la vivencia, a la conciencia. Ella está animada, activada por una intención que le da forma, por una *morphé* que es intencional y pertenece también realmente (*reell*) a la conciencia. Una vez animada, remite a un objeto fenomenal vivido, el *noema*

* Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

** El adjetivo “epocal” derivado de “ἐποχή”.

*** Derrida traduce los términos husserlianos *reell* y *real* por “realmente” (*réellement* o *réel*) y “real” (*réal*) respectivamente. En castellano existe una tradición introducida por José Gaos de traducir *reell* por “ingrediente” y *real* por “real” (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*). La traducción de *La idea de la fenomenología* hecha por García-Baró es heredera de la terminología de Gaos. Por su parte, Vincenzo Costa en su traducción italiana de *Idee I* utiliza los términos “effettivo” y “reale” para traducir *reell* y *real* respectivamente. Este no es el momento ni el lugar para introducir un debate en torno a la traducción de estos términos, pero reconocemos que no estamos satisfechos con la forma de traducirlos en castellano. Tal vez sea necesario mantener su semejanza gráfica como se ha hecho, en efecto, en otras lenguas.

o *sentido* de la cosa. Al noema corresponde correlativamente un acto, la *noesis*, que aspira al objeto. El nóema, que no es cosa en el mundo, sino el sentido del objeto para la conciencia (su fenómeno, lo que puedo retener en la ausencia misma de la cosa existente), sin embargo, no pertenece realmente (*reell*) a la conciencia, puesto que es para ella, porque es su estar-frente. Es un objeto intencional, pero no real (*réel*) de la conciencia. La noesis es intencional y realmente (*réellement*) incluida en la conciencia. Se obtiene, entonces, la diferenciación siguiente: *hylé* real (*réel*) y no intencional, noema intencional y no real (*réel*), *morphé* y noesis intencionales y reales (*réelles*) —siempre en el sentido fenomenológico de la palabra *real* (*réel*)—.

Una vez más, entre las condiciones de la objetividad en general, del aparecer del mundo en general, en “el origen del mundo” (Fink), se encuentra una no-realidad (*non-réalité*) y una no-realidad (*non-réellité*)*, la del noema que no pertenece ni a la conciencia ni al mundo, que no es realmente (*réellement*) ni de la conciencia ni del mundo. Por las razones enunciadas más arriba, la metafísica no podía dar cuenta de este enigma. Tal es la brecha trans-metafísica que la *ἐποχή* ha hecho posible en el momento mismo en el que Husserl está todavía obligado a exponer su método en los conceptos fundadores de la metafísica: *eidos*, *hylé*, *morphé*, noesis, noema, *ἐποχή*, etc. La vuelta al lenguaje griego, destinado a liberar la descripción de las sedimentaciones que la tradición ha depositado en cada concepto moderno, señala muy bien la ambigüedad de esta situación.

LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

Toda presuposición metafísica habría sido borrada si las estructuras de la conciencia así descubiertas fueran absolutamente originarias, si no estuvieran ellas mismas ya constituidas y, por tanto, en cierto sentido, aún mundanas. Ahora bien, Husserl reconoce en *Ideas I* que todavía debe diferir el problema de la temporalidad constituyente de la conciencia y considerar también la temporalidad fenomenológica como *ya constituida*². En las *Lecciones sobre*

* Introducimos el neologismo *reelidad* con el fin de ser fieles al ingenioso juego de palabras utilizado por Derrida.

² En el párrafo 85 de *Ideas I*, consagrado a la *hylé* y a la *morphé*, Husserl escribe: “En el plano de nuestras consideraciones en que nos mantenemos hasta más adelante y que se abstiene de descender a

fenomenología de la conciencia interna del tiempo (Lecciones de 1904-1905, editadas por Heidegger en 1928) ya había estudiado el problema de la temporalidad fenomenológica de la que daba notables análisis. Pero se interesaba entonces sobre todo en los *objetos* temporales y declaraba que “nos hacen falta los nombres” para describir esta “subjetividad absoluta” que es el flujo temporal (§ 36)*.

Después de *Ideas I*, era necesario pasar, entonces, de los análisis *estáticos* a los análisis *genéticos*. Fue otro gran giro en el pensamiento de Husserl, pero no marcó ninguna ruptura, solamente un progreso decisivo en el movimiento continuo de la explicitación. La fenomenología genética que pondrá el acento en el momento *pasivo* de la constitución trascendental, sobre lo que Husserl llamará la *génesis pasiva*, se desarrollará en variadas direcciones.

En primer lugar, se tratará de la *génesis del ego* mismo. Hasta aquí, se había considerado la forma egológica de la conciencia como constituida en el momento en el que comenzaba el análisis. Se deberá problematizar entonces la génesis del *ego*: problema serio que Husserl aborda sobre todo en las *Meditaciones Cartesianas* (1929) y en *Ideas II* (1912-1928)³. Todavía más difícil es el problema del origen trascendental de la intersubjetividad. Es el punto por el que han roto con Husserl los filósofos contemporáneos que reconocen más expresamente su deuda con la fenomenología (Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty). ¿Cómo puede *el otro* ser

las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye la temporalidad de todas las vivencias” (p. 202). Más adelante: “En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (en el dominio entero —*dentro del plano*, en que hay que mantenerse constantemente, *de la temporalidad constituida*)—, desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad la *hylé* sensible y la *morphé* intencional” (p. 203, la cursiva es de Derrida). Un poco antes, después de haber comparado la dimensión espacial y la dimensión temporal de la *hylé*, Husserl justifica así los límites de la descripción estática y la necesidad de pasar enseguida a la descripción genética: “El tiempo es, por lo demás, como resaltaré de las investigaciones que seguirán más tarde, el nombre de una *esfera de problema perfectamente cerrada* y una esfera de excepcional dificultad. Se verá que lo que hemos expuesto hasta aquí ha callado en cierto modo, y tenía necesariamente que callar, toda una dimensión, para no enmarañar lo único que por lo pronto es visible en la actitud fenomenológica... El “absoluto” trascendental, este preparado que debemos a las reducciones, no es en verdad lo último, es algo (*etwas*) que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis* y que tiene su pristina fuente (*Urquelle*) en un absoluto último y verdadero” (§ 81, p. 192). Esta limitación ¿será removida alguna vez en las obras elaboradas como lo son en los innumerables manuscritos inéditos que publican progresivamente los Archivos Husserl de Lovaina? Se encuentran reservas de este tipo en todos los grandes libros ulteriores, en particular en *Experiencia y juicio*, pp. 72-73, 115, 183, etc.) y cada vez que se hace alusión a una nueva “estética trascendental” (conclusión de *Lógica formal y lógica trascendental* y parágrafo 61 de las *Meditaciones Cartesianas*).

* Edmund Husserl, *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*, Buenos Aires: Nova, 1959, p. 124.

³ Puesto que el *ego* monádico concreto contiene el conjunto de la vida consciente, real o potencial, es claro que *el problema de la explicitación fenomenológica de este ego monádico* (el problema de su constitución para sí mismo) *debe abarcar todos los problemas constitutivos en general*. Y, a fin de cuentas, la fenomenología de esta constitución de sí para sí mismo coincide con *la fenomenología en general* (*Meditaciones Cartesianas*, § 33). Así, “la fenomenología que se cultiva en los comienzos es meramente *estática*... Las cuestiones relativas a la génesis universal, y a la estructura genética del *ego* en su universalidad, que se remonta por encima de la conformación temporal, están lejos aún” (§ 37, p. 133).

constituido con su sentido de otro, como fenómeno intencional del *ego*, en el interior de la “esfera monádica” del *ego* hacia el que nos repliega la reducción? Lo imposible parecía, sin embargo, necesario: todo sentido es sentido para un *ego* en general. Minuciosos y admirables análisis intentan responder, en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*, a esta cuestión y describir el enigma del aparecer en el *ego* del sentido de algo —el *alter ego*— que no está en el mundo, que es *otro* origen del mundo.

Era tanto más necesario responder a esta cuestión cuanto que la intersubjetividad trascendental es la condición de la objetividad en general, por tanto, de la ciencia. Es objetivo lo que no vale solamente para mí, sino para cualquier otro distinto de mí. Declarar un valor de objetividad, es apelar a cualquier otro sujeto en general. Por ello, el problema de la génesis del *alter ego* está conectado, en particular en *Lógica formal y lógica trascendental* (§§ 95-96), con el de la fundación trascendental de la ciencia y de la lógica como ciencia de la ciencia. La lógica formal, ciencia de los juicios teóricos que conciernen a todo objeto posible (el objeto en general en su forma vacía y pura) está fundada en una lógica trascendental. En esta obra de Husserl —que es sin duda la mejor elaborada y la más sistemática— todavía somos remitidos a la vida de la subjetividad trascendental pura.

Pero el nivel de la lógica clásica es el nivel del juicio, de la predicación objetiva. Él mismo está fundado sobre una capa más profunda de la experiencia, sobre un “logos del mundo estético”, el de la sensibilidad y de la percepción antepredicativa. La ciencia y la cultura definida por la ciencia nos dan un mundo mensurable cuyas determinaciones son *exactas* y sometidas a una causalidad y a una legalidad objetivas. Pero en lo que Husserl llama el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*), la percepción nos entrega formas *anexactas* (lo que no es un defecto, una inexactitud), contornos vagos, un estilo de causalidad no objetivo. Es siempre en esta experiencia perceptiva y “subjetiva relativa” que se enraíza la ciencia, es siempre al mundo-de-la-vida que ella remite en última instancia. Será necesario preguntarse entonces cómo la objetividad y la exactitud de las ciencias surgen sobre el suelo del mundo-de-la-vida. Este tiene también sus estructuras de esencia universales que la fenomenología debe poder recobrar poniendo entre paréntesis el conjunto de proposiciones de la ciencia. Las cuestiones que conciernen a estos tres niveles (experiencia antepredicativa, predicación no científica en el mundo-de-la-vida, juicios objetivos de la ciencia) son desarrollados en

Experiencia y juicio (redactado y editado por Landgrebe en 1939 a partir de textos entre los cuales algunos datan de 1919) y en la *Crisis**.

La formulación de estas cuestiones presenta el sentido de lo que Husserl llama la *crisis* de las ciencias y de la humanidad europea, en el momento de la ascensión del hitlerismo y de la angustia histórica que oprime a Europa entre 1930 y 1939. La crisis es *siempre* un olvido del origen. La crisis de las ciencias depende del hecho de que el origen y el fundamento subjetivo-relativo de la exactitud ideal de la ciencia han sido disimulados. Las ciencias han perdido su relación con el mundo-de-la-vida. Por tanto, ya no se puede saber cómo la cadena extraordinaria del progreso científico se ha hecho posible para nosotros. El sentido de su historia nos es sustraído y su relación con nuestra existencia ya no se nos aparece. Este disimulo del origen no solo se ha producido en la ciencia, sino también y, al mismo tiempo, en toda la historia de la filosofía fascinada por el modelo matemático. Todas las tentativas de vuelta a la subjetividad trascendental (en Descartes, Hume, Kant) han estado recubiertas por lo que Husserl llama "el objetivismo", por oposición al "motivo trascendental". La *Crisis* sigue esta alternancia de desvelamientos y recubrimientos de un motivo trascendental que no se cumple plenamente más que en la fenomenología. Cumplimiento de un *Telos* que había hecho irrupción en Europa con el advenimiento de la geometría y de la filosofía griegas, dando su sentido a la figura espiritual de Europa. Esta no es un agregado geográfico-político, sino la unidad de una responsabilidad ante una tarea, un proyecto (*Vorhaben*). Sin este proyecto de una ciencia que produce verdades universales, por tanto, infinitamente transmisibles por el lenguaje y por la escritura (cf. *El origen de la geometría***), ninguna historia podría abrirse al infinito. El *telos* de la razón es entonces la condición de toda tradición y de toda historia puras e infinitas. Este *telos* que, después de haber dormido "en la confusión y en la noche" (de la naturaleza, de la animalidad, del hombre pre-europeo), ha hecho irrupción en Europa como idea del infinito, es una vez más

* Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica, 1991.

** El texto de *El origen de la geometría* fue redactado por Husserl en 1936. Una primera versión del texto fue publicada en 1939 por Eugen Fink con el título *La pregunta por el origen de la geometría como problema intencional-histórico* (Edmund Husserl, "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem". *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, 1(2), 203-225). La edición de *Crisis* en Husserliana VI de 1954 recoge este escrito en el anexo 3 (pp. 365-386). En castellano existe una versión con la *Introducción* de Jacques Derrida a la traducción francesa que recoge el escrito de Husserl (Jacques Derrida, *Introducción a "El origen de la geometría"*, Buenos Aires: Manantial, 2000, pp.163-192).

el *telos* de la metafísica como ontología, ciencia del ser, lenguaje sobre el ser. La metafísica es para Husserl el conocimiento del ser en tanto que ser: imperativo práctico y teórico a la vez; la razón teórica es una razón práctica dominada por la idea de una tarea. "Pues el «ser» es para la filosofía y, por ende, la investigación de correlaciones que es la fenomenología, una idea práctica, la de la infinitud del trabajo de definir teoréticamente"^{**}. Ante la crisis de las ciencias, de la filosofía, de la humanidad, hay que despertar, entonces, este ideal de la razón y restituirle su función arcóntica. En este sentido, el fenomenólogo es el "funcionario de la humanidad", porque únicamente la unidad de esta tarea racional puede fundar y salvar la unidad de la humanidad. Este ideal racional es el que está a la base del nacimiento de la filosofía como metafísica. Y cuando Husserl rejuvenece y reajusta a la fenomenología todos los conceptos fundadores de la metafísica (*arché*, *telos*, entelequia, etc.), los emplea en su sentido más pleno, más plenamente restaurado.

Heidegger, del que sabemos lo que debe a Husserl y cuánto lo decepcionó al alejarse de él, dice que el pensamiento del ser se ha perdido, o escondido, o retirado cuando en el nacimiento de la filosofía el ser ha sido determinado *por la metafísica* como *presencia*, como proximidad del ente ante la mirada (*eidós*, fenómeno, etc.) y luego como *ob-jeto*. Esta determinación del ser como *pre-sencia*, después, de la presencia como proximidad del ente a sí, como conciencia de sí (de Descartes a Hegel) *delinearía la clausura* de la historia de la metafísica. La historia del ser, del pensamiento del ser, no se agotaría en ello, la metafísica no sería, en todos los sentidos de esta palabra, más que una época de ella (un periodo de retirada y de suspensión necesaria que será seguida de otra época, siendo la historia del ser la historia de sus épocas). Al privilegiar el lenguaje de la metafísica, el valor de certeza vinculado al fenómeno presente a la conciencia, al objeto noemático, a la conciencia de sí como proximidad a sí, al presente vivo (*lebendige Gegenwart*) como forma última y absolutamente universal de la temporalización y de la vida de la conciencia, Husserl quizás ha cumplido así una admirable revolución moderna de la metafísica: salida de la metafísica fuera del todo de su historia para volver por fin a la pureza de su origen. Es quizás a partir de allí que nos es necesario asumir la *ἐποχή*, la *ἐποχή* fenomenológica y la época

* Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, § 41, p. 146.

histórica que se reúne allí. *Comenzar a pensar su clausura, es decir, también su porvenir*. Volver a empezar: es quizás lo que murmuraba Husserl en la víspera de su muerte: "Justo ahora que llego al final y que todo ha terminado para mí, sé que me es necesario retomar todo desde el comienzo"*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DERRIDA, J., *Introducción a "El origen de la geometría"*, Buenos Aires: Manantial, 2000, pp. 163-192. 2015.
- , *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Salamanca: Sígueme.
- HUSSERL, E. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer, 1891.
- , "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem". *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, 1(2), 203 ss.
- , *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*, Buenos Aires: Nova, 1959.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- , *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM, 1962.
- , *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1980.
- , *La idea de la fenomenología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica, 1991.
- , *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , *Investigaciones lógicas*, 2 Tomos, Madrid: Alianza, 2006.
- , *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Encuentro, 2009.

* Derrida concluye su *Memoria* de 1954 sobre *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (Salamanca: Sígueme, 2015, p. 287, nota 15) con esta misma cita.